JOHANN FRIEDRICH HERBART'S

SÄMMTLICHE WERKE

HERAUSGEGEBEN

VON

G. HARTENSTEIN.

ZWÖLFTER BAND.

HISTORISCH-KRITISCHE SCHRIFTEN.

LEIPZIG,

VERLAG VON LEOPOLD VOSS.

1852.

JOHANN FRIEDRICH HERBART'S

HISTORISCH-KRITISCHE SCHRIFTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

G. HARTENSTEIN.

LEIPZIG,
VERLAG VON LEOPOLD VOSS.
1852.

SUBSCRIBENTEN-VERZEICHNISS.

Se. MAJESTAT KÖNIG FRIEDRICH WILHELM IV. VON PREUSSEN.

Altenburg.

Herzogliche Bibliothek.

Amsterdam.

Herr Prediger J. J. van Voorst.

Aschaffenburg.

Bibliothek der K. Gesammt-Studien-Anstalt.

Baden i. d. Schweiz.

Herr Dober-Egloff.

Bautzen.

Herr *Dr.* Přihonsky, Canonicus und Scholasticus am Domstifte.

Berlin.

Königliche Bibliothek.
K. Universitäts-Bibliothek.
Herr Consistorialrath *Dr.* Lehnerdt.
- Geh. Legationsrath von Olfers, General-Director der K. Museen.
- Asher & Co., Buchhändler.

Bodenbach in Böhmen.

Herr *Dr.* Biedermann.

Braunsberg.

Bibliothek des Königl. Lyceum Hosianum.

Bonn.

Königliche Universitäts-Bibliothek.
Herr Professor *Dr.* Knoodt.

Chemnitz.

Herr *Dr. phil.* H. Richter.

Diessenhofen i. d. Schweiz.

Herr Decan Benker.

Darmstadt.

Grossherzogliche Hofbibliothek.

Dorpat.

Kaiserliche Universitäts-Bibliothek.
Herr Hofrath *Dr.* Strümpell.

Erlangen.

Königliche Universitäts-Bibliothek.

Frankfurt a. M.

Stadt-Bibliothek.

Frankfurt a. d. O.

Harnecker & Co, Buchhändler.

Freiburg im Breisgau.
Grossherzogliche Universitäts-Bibliothek.
St. Gallen.
Stifts-Bibliothek.
Giessen.
Grossherzogliche Universitäts-Bibliothek.
Herr Professor *Dr.* Leopold Schmid.
Gotha.
Herzogliche Schloss-Bibliothek.
Göttingen.
Königliche Universitäts-Bibliothek.
Greifswald.
Königliche Universitäts-Bibliothek.
Halle.
Herr Privatdocent *Dr.* Georg Weissenborn.
Hamburg.
Hamburger Stadt-Bibliothek.
Hannover.
Societäts-Bibliothek.
Heidelberg.
Akademische Anstalt für Litteratur, Buchhandlung.
Helsingfors.
Bibliothek der K. Alexander-Universität.
Hildesheim.
Herr Professor *Dr.* Mattes.
Königsberg.
Königliche Universitäts-Bibliothek.
Collegium Fridericianum.
Bibliothek der Königlichen Regierung.
Königliche akademische Handbibliothek.
Herr Consul Oppenheim.
- Professor Geheimerath *Dr.* Rosenkranz.
- Professor Appell.-Gerichts-Rath *Dr.* Simson.
- *Dr.* von Wegnern, Canzler des Königreichs Preussen.
- Regierungs-Assessor Lorkowski.

Kirch-Stück bei Schwerin.
Herr Candidat Steinhoff.
Kopenhagen.
Grosse Königliche Bibliothek.
Leipzig.
Universitäts-Bibliothek.
Herr Friedrich Fleischer, Buchhändler.
- Fr. Ludw. Herbig, Buchhändler.
- K. F. Koehler, Buchhändler (3 Explre).

Lemberg.
K. K. Universitäts-Bibliothek.
Kloster Leubus.
Bibliothek der Provinzial-Irrenheilanstalt.
Leyden.
Universitäts-Bibliothek.
Herr Candidat J. Berghege.
Linz.
Herr Hof- und Gerichts-Advocat *Dr.* Carl Wiser.

London.

Herr David Nutt, Foreign and Classical Bookseller (7 Explre).
- Dulau & Co., Buchhändler.

Lübeck.

Theologische Bibliothek.
Herr *Stud.* Schloetel.

Lund.

Universitäts-Bibliothek.

Manchester.

Herr *Dr.* John. Fischer.

Marburg.

Kurfürstliche Universitäts-Bibliothek.
Herr Professor *Dr.* K. T. Bayrhoffer.
- Professor *Dr.* Franz Vorlaender.
- Professor *Dr.* Th. Waitz.

Marienwerder.

Bibliothek der Königlichen Regierung.

Meiningen.

Herr Professor *Dr.* Passow.

München.

Königl. Hof- und Staats-Bibliothek.
Herr Ober-Consistorialrath Oelschlaeger.

Neuhaus in Böhmen.

Herr Professor W. F. Zelený.

New-York.

Rudolph Garrigue, Buchhändler.

Nürnberg.

Schrag'sche Buchhandlung.
Zeh'sche Buchhandlung.

Oldenburg.

Bibliothek S. K. H. des Erbgrossherzogs Peter von Oldenburg.
Oeffentliche Grossherzogl. Bibliothek.

Olmütz.

K. K. Universitäts-Bibliothek.
Herr Professor Zimmermann.

Ostrowo in Schlesien.

K. Gymnasial-Bibliothek.

Papa in Ungarn.

Herr Professor Széki.

Paris.

Bibliothèque Nationale.
Bibliothèque de l'école Normale Supérieure.
Victor Cousin, de l'Académie Française.
Herr Fred. Klincksieck, Buchhändler.

Pesth.

Herr Cyrill von Horváth, Director des Piaristen-Gymnasiums.

St. Petersburg.

Herr H. Schmitzdorff, Buchhändler.

Posen.

Bibliothek des Königl. Friedrich-Wilhelm-Gymnasium.
Herr Graf Roger Raczynski.

Prag.

K. K. Universitäts-Bibliothek.
Herr Professor *Dr.* Leopold Hasner Edler von Artha.
- Graf Erwein von Nostitz.
- Anton Veith, Herrschafts-Besitzer.
- K. André, Buchhändler.

Rostock.

Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek.

Slagelse.

Herr Consistorialrath *Dr.* A. G. Rudelbach.

Sprendlingen im Grossherz. Hessen.

Herr Oekonom Hildebrandt.

Trier.

K. Seminar-Bibliothek.

Upsala.

Herr Professor *Philosoph. Mag.* Sigurd Ribbing.
- Professor *Philosoph. Mag.* Carl Yngve Sahlin.

Wien.

Herr F. Beck, Universitäts-Buchhandlung.
- Cooperator S. Croy.
- Professor Gotth. Fesl.

Fräulein von Fischer.
Herr Deutschinger.
- Exner, k. k. Ministerialrath.

Herren C. Gerold und Sohn, Buchhändler.
Herr Franz Grillparzer.
- *Dr.* Franz Ritter von Heintl, k. k. Finanzrath.
- *Dr. med.* Hoegelsberger.
- Leiner, k. k. Hauptmann.
- Assistent Pohl.
- Rannicher.
- Professor Roskoff.
- Professor Schimko.
- Alois Wieser.
- J. B. Wallishausser, Buchhändler.

Wiesbaden.

Grossherzogl. öffentliche Bibliothek.

Woditz in Böhmen.

Herr Fruehauf.

Würzburg.

Herr Professor *Dr.* Franz Hoffmann.

Zürich.

Universitäts-Bibliothek.
Stadtbibliothek.
Herr Professor *Dr.* Bobrik.
- Privatdocent *Dr.* Kym.

VORWORT.

Wenn den in dem vorliegenden letzten Bande zusammengestellten Schriften und Abhandlungen die gemeinsame Bezeichnung *historisch-kritischer* gegeben worden ist, so sollte darin eine doppelte Beziehung, theils auf fremde, theils auf die eigene Lehre des Verfassers liegen. Das Letztere gilt sogleich von den Jugendarbeiten desselben, die sich noch erhalten haben und den Band unter der Aufschrift: *vermischte Aufsätze* aus den Jahren 1794 — 1802 eröffnen. Für die innere Geschichte seines Denkens gerade in den Jahren, welche für seine spätern Ueberzeugungen entscheidend gewesen sind, bieten sie sehr werthvolle Beiträge. Wir sehen ihn hier als Schüler Fichte's, dessen erste Darstellung der Wissenschaftslehre gerade in dasselbe Semester fiel, in welchem Herbart die Universität Jena bezog; wir finden bei dem Schüler das ernste Streben, in den Gedankenkreis des Lehrers einzudringen, aber auch zugleich einen Geist der Prüfung, der sich sehr bald in eine andere Bahn der Untersuchung, ja zu Principien, die denen des Lehrers gerade entgegengesetzt sind, getrieben sieht. Das Einzelne anlangend, stammen die *Bemerkungen zu Fichte's Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* sogleich aus dem ersten Semester, in welchem Herbart den ersten Vortrag hörte, den Fichte über die Wissenschaftslehre gehalten hat; sie sind damals Fichte persönlich übergeben worden, dessen Beantwortung wohl eine mündliche gewesen sein wird. Das darauf folgende Bruchstück einer Abhandlung aus demselben Jahre ist einem Aufsatz *über moralische und ästhetische Ideale* entlehnt, den Herbart auf Veranlassung eines Aufsatzes von einem seiner

Commilitonen, dem nachmaligen dänischen Conferenzrath Rist, über dasselbe Thema geschrieben hatte; in der Gestalt, wie das Bruchstück hier vorliegt, ist es mit Weglassung dessen, was sich in Herbart's Aufsatz lediglich auf den von Rist bezieht, schon in den kleineren Schriften Bd. I, S. XX abgedruckt worden. Die Skizze: *Spinoza und Schelling* aus dem J. 1796, welche mir kurz nach der Herausgabe der kleineren Schriften der genannte Jugendfreund Herbart's mitgetheilt hat, war bis jetzt ungedruckt; sie bereitet gleichsam die aus demselben Jahre herrührenden, hier unmittelbar darauf folgenden Aufsätze vor; nämlich den *Versuch einer Beurtheilung von Schelling's Schrift über die Möglichkeit einer Form der Philosophie*, und *über Schelling's Schrift: vom Ich oder dem Unbedingten im menschlichen Wissen*. Diese beiden Aufsätze des damals zwanzigjährigen jungen Mannes, der überdies unter dem unmittelbaren Einflusse einer Persönlichkeit stand, wie die Fichte's war, zeigen einen Ernst, eine Unabhängigkeit und eine Schärfe der Untersuchung, welche gegen die Bereitwilligkeit, mit welcher das damalige Zeitalter dictatorische Behauptungen für Beweise und schwungvolle Worte für Offenbarungen eines überschwenglichen Tiefsinns hinnahm, merkwürdig absticht. Sie gewinnen dadurch noch ein besonderes Interesse, dass Fichte, dem sie Herbart vorlegte, einige wenn auch nur ganz kurze Bemerkungen dazu gefügt hat. Wer diese Bemerkungen mit den Antworten Herbart's darauf vergleicht, wird finden, dass sich der letztere und zwar gerade in solchen Puncten, welche sehr deutliche Keime seiner späteren Metaphysik enthalten, von Fichte's Gegenbemerkungen nicht für widerlegt zu halten brauchte. Sind diese beiden Aufsätze in so fern wichtig, als sie die Ueberlegungen erkennen lassen, durch welche er sich über die Unhaltbarkeit der Lehre Fichte's, — denn diese vertrat Schelling in den genannten Schriften, — klar wurde, so zeigt der darauf folgende *erste problematische Entwurf der Wissenslehre*, den er im Jahre 1798 während eines einsamen Aufenthalts in Engisstein bei Bern niedergeschrieben hat, welche Anstrengung

es ihm kostete, um für sich selbst festen Boden zu gewinnen. Die Grundbegriffe der Psychologie sind hier in ihren Anfängen wohl zu erkennen, aber sie schimmern durch die trüben und unklaren Elemente, die ihm von Fichte's Schule her noch anhängen, gleichsam nur hindurch, und selbst das Verständniss dieser ohnedies höchst abstract gehaltenen Aufzeichnungen ist beinahe unmöglich, wenn man sich nicht sehr genau in die Vorstellungsweisen des fichte'schen Idealismus in seiner ersten Gestalt zurückversetzt. Der ganze Aufsatz schien mir merkwürdig genug, um ihn jetzt sammt den von Herbart wahrscheinlich kurz darauf dazu niedergeschriebenen Anmerkungen vollständig mitzutheilen, während ich früher in der Sammlung der kleineren Schriften Bd. I, S. XLII flgg. ihn nur theilweise benutzt hatte. Gegen die Mühe und Arbeit des Suchens, welche in diesen frühesten Aufsätzen sichtbar ist, sticht nun die Klarheit und Bestimmtheit der *Thesen* auffallend ab, welche Herbart im October 1802 bei seiner Habilitation vertheidigte; jeder der Sätze, die sie enthalten, ist der Ausdruck eines in seiner Sphäre zur Reife gediehenen Denkens; keinen derselben hat Herbart später zurückzunehmen sich veranlasst gefunden; und mit ihnen kann die Periode der Vorbereitung als abgeschlossen angesehen werden. Sie zeigen, dass, die Principien der Ethik ausgenommen, er damals schon über das Verhältniss der verschiedenen Gebiete der philosophischen Untersuchung sammt den Grundgedanken der Metaphysik und Psychologie mit sich ins Reine gekommen war.

Auf diese Jugendarbeiten folgt der chronologischen Ordnung nach zunächst die Abhandlung *de Platonici systematis fundamento*, die Herbart im J. 1805 zum Antritt der ausserordentlichen Professur geschrieben und mit einer Beilage vermehrt gleichzeitig in den Buchhandel gegeben hat. Ueber diese Abhandlung liess er zugleich mit der Anzeige seiner allgemeinen Pädagogik folgende Selbstanzeige in die götting. gelehrte Anzeigen vom J. 1806 No. 76 einrücken:

„Es gehört zu den natürlichen Unvollkommenheiten aller

philosophischen Systeme, dass unter den Lehrsätzen derselben für den Urheber derselben selbst ein Unterschied der Geltung und durchgreifenden Anwendung stattfindet. Spätere Zusätze verändern oft wesentlich die Ansicht, welche die Principien festzuhalten geboten; besonders solche Zusätze, die das praktische Interesse einer theoretischen Grundlage aufdrang. Dahinein muss man sich zu versetzen wissen, oder man versteht keinen Philosophen. Kant's Causalität intelligibler Wesen; ebendesselben radicales Böse in der Freiheit; Fichte's Selbstbewusstsein der transscendentalen Freiheit, dagegen Kant mit Recht, das heisst, nach der Consequenz, sogar das Selbsbewusstsein der eigenen Moralität läugnete; Fichte's unendlicher Wille, *durch* den die freien Geister von einander wissen, dem Idealismus zum Trotz, den er ausserdem in seinen bisherigen Schriften so scharfsinnig durchgeführt hatte; — diese und so viele ähnliche Fehler der berühmtesten Neuern sollten uns vorsichtig machen, wenn wir *Plato's* System erforschen wollen, sie sollten uns warnen, nicht eine absolut durchgeführte Consequenz zu erwarten. Nicht nur die Lehre von der Materie u. s. w. im Timäus ist offenbar ein verunstaltender Zusatz; sondern die Ideenlehre verliert schon da ihre erste Reinheit, wo dem *Ἀγαθόν* zu Gefallen die vollkommene Selbstständigkeit und Ursprünglichkeit der Ideen, das strenge Ansichsein einer *jeden einzelnen* von ihnen, eingeschränkt wird, nach der höchst bedeutungsvollen Definition: *ἀγαθόν αἴτιον σωτηρίας τοῖς οὖσι.* Freilich so arg hat Platon gegen sich selbst nicht gefehlt, wie diejenigen ihn mit seinen anderweitigen bestimmtesten Erklärungen, und mit seinem ganzen philosophischen Charakter in Widerstreit setzen, welche die Ideen (nach dem Ausdrucke seines neuesten Uebersetzers) „zu lebendigen Gedanken der Gottheit“ machen. Was war denn die Gottheit im platonischen Systeme? Etwa ein Sublimat aus den Göttern des Volks? — Oder gar verwandt dem ἓν des Parmenides? — Das *ἀγαθόν* wenigstens, jenes *αἴτιον σωτηρίας*, ist nicht das Vorstellende zu den *οὖσι*, als blossen Vorgestellten! Abgewichen aber ist hier allerdings schon von dem allbekannten Ausspruch über das Schöne: *οὐδέ τις λόγος! οὐδέ τις ἐπιστήμη! — ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν.* Dass nun hier, und nicht dort, der Grundcharakter der Ideenlehre angegeben ist, wie Platon sie denken *musste*, und, nach seinem eigenen vielbewährten Zeugniss, wirklich gedacht hat: dafür liegen in der angezeigten Abhandlung die

Hauptstellen und Hauptbetrachtungen beisammen. Wir zeigen nur noch die Schlussworte an: *Divide Heracliti γένεσιν οὐσίᾳ Parmenidis: habebis ideas Platonis.* — Eine angehängte deutsche Beilage gehet die Abhandlung nichts an; ausser nur in sofern, als sie das Verstehen der darin zusammengerückten Stellen aus den platonischen Schriften den Zuhörern des Verfassers erleichtern sollte."

Ausserdem war noch eine mir selbst früher unbekannt gebliebene *Erklärung* hinzuzufügen, welche Herbart in Beziehung auf eine Recension dieser Abhandlung in der jenaischen Literaturzeitung (1808, No. 224) im J. 1808 in die leipziger Literaturzeitung (Intelligenzbl. No. 43) einrücken liess. Sie führt die Andeutungen, welche schon die Selbstanzeige enthält, etwas weiter aus und bereitet dadurch die spätere Darstellung der Umrisse der platonischen Lehre in dem *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* vor.

Hierauf folgt ein bis jetzt ungedruckter *Entwurf zu Vorlesungen über die Einleitung in die Philosophie* aus dem J. 1807, welcher, wenn ich von seiner Existenz bei dem Erscheinen des ersten Bandes dieser Sammlung schon Kenntniss gehabt hätte, dort seine Stelle gefunden haben würde. Das Heft, welchem er entlehnt ist, rührt von demselben Zuhörer her, wie die in dem Vorworte zum IX und XI Bande erwähnten, in dieselbe Zeit fallenden Nachschriften der Vorlesungen über praktische Philosophie und Pädagogik, nur mit dem Unterschiede, dass in den Vorlesungen über die Einleitung Herbart damals noch kurze Sätze dictirt hat, die, wenn sie auch nicht von dem Zuhörer mit Anführungszeichen versehen worden wären, schon an sich kenntlich gewesen sein würden. Das Wenige, was ich diesem Texte aus den mündlichen Erläuterungen beigefügt habe, ist ausdrücklich in Klammern eingeschlossen. Wer diese Gestalt der Einleitung mit dem später geschriebenen Lehrbuch dazu vergleicht, wird vollständig bestätigt finden, was Herbart selbst an mehreren Stellen, z. B. in der Vorrede zur 1 und 2 Auflage des Lehrbuchs (Bd. I, S. 12 fgg., 18) und in der Schrift *über meinen Streit mit der Modephilosophie* u. s. w. (Bd. XII, S. 219 fgg.)

über die Motive sagt, welche ihn bestimmt haben, zur Darlegung der wichtigsten Probleme Anfangs die philosophischen Versuche der Alten bis auf Plato zu benutzen, später aber diesen historischen Leitfaden fallen zu lassen oder seine Benutzung mehr unterzuordnen. Uebrigens ist dieser Entwurf in meinen Augen in hohem Grade der Vergleichung werth, nicht, weil er über jene Philosopheme der Griechen irgend neue Aufschlüsse bietet, sondern weil er mit überaus feinem Sinn ihre allgemeine Bedeutung vor Augen legt und sie untereinander und mit den Motiven des philosophischen Denkens verknüpft.

Von den darauf folgenden Reden hat die am Geburtstage Kants im J. 1810 gehaltene, so wie die *über die Philosophie des Cicero* aus dem J. 1811 Herbart im königsberger Archiv u. s. w. Bd. I, St. 1, S. 1 und 22 veröffentlicht. Die beiden kleineren Reden auf Kant fanden sich in dem Nachlasse vor und sind hier aus den kleinen Schriften (Bd. III, S. 108 fgg.) wieder abgedruckt.

Hierauf folgen zwei in den Jahren 1813 und 1814 von Herbart herausgegebene Streitschriften, die eine über die *Unangreifbarkeit der schelling'schen Lehre,* die andere unter dem Titel: *über meinen Streit mit der Modephilosophie dieser Zeit.* Ihre Veranlassungen geben sie beide vollständig an; wie wenig aber auch die persönlichen Verhältnisse, welche damals dabei mit im Spiel sein mochten, jetzt noch ein Interesse haben, so passt doch namentlich die Charakteristik der Modephilosophie, welche die zweite Schrift enthält, nicht blos auf die Modephilosophie jener, sondern jeder Zeit.

Die darauf folgende Rede *über Fichte's Ansicht der Weltgeschichte* aus dem J. 1814, welche zuerst in den kleinen Schriften Bd. II, S. 24 gedruckt worden war, ist nicht nur als Zeugniss für die Art, wie Herbart die damaligen Zeitverhältnisse auffasste, interessant, sondern macht auch wegen der Billigkeit und Umsicht, mit welcher Fichte's hartes Verdammungsurtheil des damaligen Zeitalters zurückgewiesen wird, einen wohlthuenden Eindruck. Herbart scheint damals die Ansicht ge-

habt zu haben, diese Rede in Verbindung vielleicht mit der *über den freiwilligen Gehorsam als Grundzug ächten Bürgersinnes in Monarchieen* drucken zu lassen und Erörterungen verwandten Inhalts daran anzuknüpfen. Wenigstens fand sich in seinem Nachlass der Anfang einer Arbeit in Form von Briefen, welche dies vermuthen lassen. Ein grosser Theil dessen, was davon vorliegt, bezieht sich auf die politischen Lehren des Spinoza und Hobbes, ohne etwas zu enthalten, was Herbart nicht auch anderwärts gesagt oder wenigstens angedeutet hat; mit Hinweglassung dieses Theils habe ich jene Bruchstücke in den kleinen Schriften Bd. II, S. VI abdrucken lassen und hier als Zusatz zu der Rede über Fichte wiederholt.

Es folgen sodann die Rede, welche Herbart beim Antritt seiner Professur in Göttingen im J. 1833 gehalten hat, und das Programm, welches er als Decan der philosophischen Facultät im J. 1837 bei Gelegenheit des ersten Jubelfestes der Universität Göttingen zur Ankündigung der von der philosophischen Facultät vorzunehmenden Ehrenpromotionen zu schreiben hatte. Die Wahl des Thema war hier nicht ganz frei; die Jubelprogramme sollten sich auf Lehrer der Universität Göttingen beziehen und wenigstens unter den Philosophen, die in Göttingen gelehrt hatten, war die Wahl nicht sehr gross. Ebenso wird man es der Veranlassung der kleinen Schrift zu Gute halten müssen, dass die Bedeutung des Mannes, über dessen Ansichten sie spricht, in ihr jedenfalls bedeutend grösser erscheint, als sie an sich ist. Uebrigens mag hier noch die Selbstanzeige dieses Programms Platz finden, welche Herbart für die götting. gel. Anzeigen (1838, St. 5) geschrieben hat.

„Bei der Säcularfeier unserer Universität konnte der Vf. dieses Programms nichts Näherliegendes in der Wahl des Gegenstandes bestimmen, als das Andenken an seinen berühmten Vorgänger im Amte; aber die Wichtigkeit der Fragepuncte, welche hier nach Schulze's Anleitung zur Sprache kommen, wird selbst den minder Kundigen einleuchten, wenn sie sich erinnern, dass in der Revolutionsperiode der Philosophie (und in diese fällt ein grosser Theil von Schulze's Wirksamkeit) gerade um Idealis-

mus und Realismus vorzugsweise der Streit sich drehete. So lange die Geschichte von Kant, Reinhold, Fichte, Jacobi redet, eben so lange wird sie dieses Streits gedenken, in welchem Fichte, um fortzusetzen, was Kant und Reinhold begonnen hatten, Beide durch den Idealismus seiner Wissenschaftslehre überbot; während Jacobi und Schulze auf der entgegengesetzten Seite standen und fortwährend im Idealismus ihren eigentlichen Gegner erblickten. Diesen letzten Umstand wird wenigstens in Ansehung Schulze's Niemand bezweifeln, der dessen letztes Werk vom Jahre 1832 betitelt: *über die menschliche Erkenntniss*, gelesen hat. Gleich das erste Lehrstück kündigt sich durch die Ueberschift an: „Von der Verschiedenheit der unmittelbaren und mittelbaren Erkenntniss. Prüfung der Gründe, womit der Idealismus die Annahme einer unmittelbaren Erkenntniss bestritten hat." Da, wo diese Gründe sollen angegeben werden, beginnt der Vortrag mit folgenden Worten: „Die bisher in den Thatsachen des Bewusstseins nachgewiesene und ihrem Charakter nach aufgeklärte unmittelbare Erkenntniss haben die Philosophen *seit dem siebzehnten Jahrhundert* für etwas Unmögliches ausgegeben, und angenommen, alles Erkennen bestehe aus einem Vorstellen, woraus der Idealismus entstand." Um diese Worte zu verstehen, muss man den Sprachgebrauch Schulze's kennen. „Vorstellen, (sagt er,) zeigt dasjenige an, wodurch man in den Stand gesetzt wird, die Beschaffenheit eines vom Vorgestellten verschiedenen Dinges zu erkennen; wie wenn ein Schauspieler einen Helden, Liebhaber, Geizigen vorstellt. Eine Wahrnehmung aber, sei sie auch noch so schwach, unvollständig, selbst der Täuschung verdächtig, weiset doch das erkennende Ich nie auf etwas hin, das von dem Wahrgenommenen verschieden wäre und hinter demselben verborgen läge. Durchs Wahrnehmen wird immer nur Einzelnes und Gegenwärtiges erkannt; das Vorstellen hingegen erstreckt sich, *weil* es aus einem Erkennen mittelst gewisser *Zeichen* besteht, auf das mehreren Dingen Zukommende, ferner aufs Abwesende, Vergangene, Zukünftige." Dem Einwurfe, dass, wenn wir uns Körper vorstellen, doch nicht die wirklichen Körper bei der Wahrnehmung in uns eindringen konnten, begegnet er mit folgenden Worten: „Das Bewusstsein der Körper ist ja deswegen, weil es ein Bewusstsein der Körper ist, nicht auch selbst etwas Körperliches, sondern als Bestimmung des Ich etwas Geistiges. Fichte's Behauptung

aber, das Ich komme durch seine Erkenntnisse nie über sich hinaus, ist ein Machtspruch; indem *das Erkennen äusserer Dinge zu den Thatsachen des Bewusstseins gehört.*" Aus solchem Verfahren wider eine lange Reihe von Philosophen, (die er schon mit Descartes anfangen lässt,) könnte man leicht auf die Vermuthung kommen, Schulze sei blosser Empirist gewesen; besonders, da er sich in Ansehung der Art, wie Naturkenntnisse zu erwerben seien, ganz an die Empiristen anschliesst. Z. B. §. 47: „Nachdem wir zur Einsicht gelangt sind, dass manche Wahrnehmungen aus Täuschungen bestehen, so verlassen wir uns nicht ohne Prüfung auf dieselben; — die Regeln dieser Prüfung sind bekannt, — auch immer mit gutem Erfolg angewendet; — ein ganz vorzüglicher Grund, die äussern Wahrnehmungen für Erkenntnisse zu *halten*, ist deren Uebereinstimmung mit den Gesetzen der Natur;" wobei sich dem kundigen Leser sogleich die Frage aufdrängt: *kennen* wir denn schon die Gesetze der Natur, die hier zum Prüfstein dienen sollen? *woher* kennen wir sie? Das war eben die Frage. Vielleicht ist Mancher durch solche Stellen vom weitern Lesen abgeschreckt worden. Daher war im vorliegenden Programme vor Allem nothwendig, eine Reihe von andern Stellen anzuführen, aus welchen der Metaphysiker hervorleuchtet, wenn auch nicht der dogmatische Metaphysiker, dann desto mehr der Skeptiker. Bekanntlich war Schulze in weit früheren Jahren gegen Reinhold als Skeptiker aufgetreten. Später wollte er nicht als Gönner des Skepticismus angesehen sein; aber die Richtung dahin, natürlich in Verbindung mit gelehrter Kenntniss der Metaphysik, bezeichnet dennoch auch die letzte seiner Schriften. Eine der stärksten Proben hiervon liefert gerade die Stelle, wo er gegen den Skepticismus spricht. „Der Skepticismus (sagt er) trägt seine eigene Zerstörung schon in sich, indem, dass Alles ungewiss sei, von ihm dadurch wieder aufgehoben wird, dass dies gleichfalls ungewiss sein soll. Darin aber, dass die Erkenntniss, deren der Mensch fähig ist, sich auf die Einrichtung seiner Natur bezieht und hievon abhängt, liegt noch kein Grund dazu, anzunehmen, die Erkenntniss sei unzuverlässig oder trüglich. Eine andere Einrichtung wird allerdings andere Bestimmungen an unserer Erkenntniss verursachen; — giebt es höhere Wesen, die durch andere Mittel das Vorhandene erkennen, oder deren Verstand nach andern Gesetzen thätig ist: so muss wohl ihre Erkenntniss von der menschlichen abweichend sein;

diese darf aber deswegen noch nicht für ein *blosses* Blendwerk ausgegeben werden. Wer die Dinge in der Natur erforscht hat, weiss von ihnen mehr, als wer es nicht gethan hat. Wer den jetzt in der Mathematik und den Naturwissenschaften aufgestellten Sätzen eben so strenge Gegenbeweise gegenüber zu stellen sich anheischig machte, würde den Kundigen lächerlich vorkommen." Man sieht hier keineswegs die Dreistigkeit, welche den Empirismus charakterisirt; vielmehr einen Skepticismus dergestalt gemildert, wie ihn wohl auch die Naturforscher sich gefallen lassen, die sich begnügen, Erscheinungen unter zuverlässige Regeln zu bringen, vermöge deren sich ihre Wiederkehr vorher sagen lässt. Eine Genügsamkeit, welche in Ansehung der Körperwelt Manchem leicht bedünkt, auf das Geistige aber sich nicht zugleich übertragen lässt. Sehr merkwürdig ist nun die Aehnlichkeit zwischen Kant und Schulze, dass Beide, sonst so weit von einander stehend, doch Einrichtungen des menschlichen Geistes voraussetzen, die bei höheren Vernunftwesen wohl anders sein könnten. Die allgemeine Subjectivität, welche dadurch allem menschlichen Wissen zugeschrieben wird, die Unmöglichkeit, hiermit eine eigentliche Ueberzeugung des Wissens zu vereinigen, (daher Kant genöthigt war, den Glauben ganz davon abzusondern,) konnte beiden Männern nicht verborgen bleiben; sie konnten sich aber auch nicht davon losmachen, so lange sie in der Psychologie auf dem empirischen Standpuncte stehen blieben. Bei Kant erscheinen die Seelenvermögen zufällig verbunden, so dass ihre Verbindung sich wohl anders hätte einrichten lassen. Bei Schulze trennt sich Wahrnehmen und Vorstellen so, als ob es auch nur zufällig beisammen wäre. Anstatt von Vorstellungen zu sprechen, welche fortdauern und die *nämlichen* bleiben, auch wenn der wahrgenommene Gegenstand verschwindet, sagt Schulze sehr vorsichtig: „Was der Mensch empfindend oder wahrnehmend als eine Bestimmung seines Ich, oder als in seinem Körper und ausser demselben vorhanden erkannt hat, kann er, *nachdem* das Empfinden und Wahrnehmen nicht mehr stattfindet, sich vorstellen und dadurch wieder zu einer Erkenntniss davon gelangen." *Davon?* Bleiben wir gleich vorsichtig, wie vorhin, so werden wir die Identität des Vorgestellten und des Wahrgenommenen bezweifeln müssen, weil der Zusammenhang zwischen dem Vorstellen und dem vorausgegangenen Wahrnehmen nicht klar vorliegt. Schulze fährt fort: „Das Vor-

stellen besteht aus dem Bewusstsein von etwas in uns, das nicht die dadurch erkannte Sache selbst ist, aber doch als ein Zeichen davon dazu dient, die Beschaffenheit der Sache zu erkennen, und die zum Wahrnehmen erforderliche Gegenwart der Sache fürs Bewusstsein einigermaassen zu ersetzen. Die Zeichen der Dinge, welche Vorstellungen ausmachen, sind aber keine willkürlichen, wie die Wörter oder die Grössenzeichen der Mathematik," (wo wir fragen möchten, wer hat sie je dafür gehalten? oder wie konnte es Jemandem einfallen, sie dafür zu halten?) „sondern ihre Bedeutung, als Zeichen von Etwas, hat ihnen die Natur *durch die Einrichtung des menschlichen Geistes verliehen,"* (welches Verleihen also auch wohl unterbleiben oder abgeändert werden konnte?) „daher sie bei allen Menschen, auch ohne Unterweisung und Uebung dafür gelten." Hier liegt die angenommene allgemeine Subjectivität alles menschlichen Wissens so offen am Tage, dass der Vf. des angezeigten Programms, wären auch nicht andere Aufforderungen dazu in dem schulze'schen Werke enthalten, sich zu einigen Bemerkungen über das Verhältniss zwischen Psychologie und natürlichem Realismus, (der beim zuversichtlichsten Vertrauen auf die Wahrnehmung doch schon beim *Uebergange* des Wahrnehmens ins Vorstellen des Vergangenen, vollends des Künftigen und Allgemeinen, sich der skeptischen Frage nach der Erkenntnissart höherer Wesen nicht erwehren kann,) veranlasst finden musste. Der zweite Abschnitt des Programms, welcher diese Bemerkungen enthält, ist jedoch nur fragmentarisch ausgefallen, weil eine Gelegenheitsschrift nicht beliebig ausgedehnt werden durfte und die Relation aus dem schulze'schen Werke, (zu dessen erneuertem Studium Anlass zu geben die Hauptabsicht bleiben musste,) schon die grössere Hälfte des Raumes eingenommen hatte. Den zweiten Abschnitt ganz wegzulassen war nicht thunlich; denn jenes Werk enthält einige Stellen gegen die Untersuchungen des Vfs.; und völliges Schweigen würde als Geringschätzung erschienen sein. Daher unter anderen eine Note gegen die Behauptung: „nicht Alles, was unter den Begriff Grösse könne gebracht werden, sei messbar oder mathematisch bestimmbar." Schon das blosse *Oder* wäre Stoff zu einer Erörterung gewesen; denn man kann rechnen, auch wo keine Grössen schon gemessen vorliegen. Die Note erinnert an die Kegelschnitte, deren Formeln nicht davon abhängen, ob der Parameter in Fussen oder Zollen gegeben sei.

Wer nun etwa meint, solche Formeln wären Theorie ohne alle Aussicht auf Anwendung, falls man den Parameter genau zu messen gar keine Mittel hätte, den könnten wir zwar schon an das Augenmaass (eine ungefähre Grössenschätzung) verweisen; allein bei der *Anwendung* der mathematischen Psychologie ist jene Analogie (und ebenso die, welche man von der Astronomie, wie sie beschaffen sein würde, wenn die Entfernung der Sonne unbekannt wäre, hernehmen möchte,) nicht einmal ganz passend. Was zuvor über die Verlegenheit gesagt worden, worin so grosse Denker wie Kant und Schulze gerathen sind, das mögen diejenigen bedenken, welche über mathematische Psychologie urtheilen wollen. Das Verhältniss zwischen Metaphysik und Psychologie ist dabei nicht ausser Augen zu lassen. Wahrnehmen, Vorstellen, Vergessen, Erinnerung und Apperception, diese Grundbedingungen unseres geistigen Lebens, haben einen wesentlichen Zusammenhang, den man mathematisch beleuchten kann, ohne dass irgend etwas von solchen Grössen, die man als schon gemessen der Rechnung voraussetzen musste, dabei in Betracht käme.

Auf das Jubelfest der Universität folgte im J. 1837 sehr schnell die Aufhebung der Landesverfassung bei dem Regierungsantritt des Königs Ernst August mit ihren bekannten Folgen für die Universität; und auf diese Ereignisse und Herbart's persönliche Stellung zu denselben bezieht sich die *Erinnerung an die göttingische Katastrophe im J.* 1837, welche er unmittelbar nach Niederlegung des Decanats aufzuzeichnen sich gedrungen fühlte. Dieses Document ist, wie er in seinem Testamente verordnet hat, erst nach seinem Tode im J. 1842 zunächst bloss für die Privatmittheilung gedruckt worden; in der Sammlung der Werke durfte es jedoch nicht fehlen. Die Beurtheilung seines Inhalts wird je nach den Ueberzeugungen des Beurtheilenden nothwendig eine sehr verschiedene sein müssen; indessen darf wohl daran erinnert werden, dass Dinge dieser Art durchaus eine Berücksichtigung der Individualität verlangen, ohne welche sie nicht gerecht und billig beurtheilt werden können; hat irgend etwas in diesem Aufsatze eine allgemeine Bedeutung, so ist es der Satz: dass, wenn Zwei in solcher

Lage dasselbe thun, es doch nicht dasselbe ist. Herbart ist wegen seines Verhaltens in jener Zeit, namentlich wegen seiner Theilnahme an der rotenkirchner Audienz hart getadelt worden. Gleichwohl war er weit entfernt, die damalige Aufhebung der Verfassung irgendwie zu billigen, vielmehr war die Stellung, in welche er dabei persönlich gerathen war, für ihn eine Veranlassung der peinlichsten Empfindungen. Zugleich aber, — und dies spricht sich auch in der Niederschrift am deutlichsten aus, — lag ihm bei der ganzen Sache nichts so sehr am Herzen als das Schicksal der Universität; diese hielt er in dem Momente, wo es zu handeln galt, nach dem, was man ihm wohl nicht ohne Absicht darüber eröffnete, für im höchsten Grade gefährdet; und hieraus darf man sich das erklären, worüber, nachdem es geschehen war, er sich schriftlich auszusprechen das Bedürfniss empfunden hat, was nicht der Fall gewesen sein würde, wenn er nicht selbst gefühlt hätte, dass es einer verschiedenen Beurtheilung ausgesetzt sei.

Den Beschluss des Bandes macht endlich eine Auswahl aus Herbart's zahlreichen Recensionen. Seine Theilnahme an solchen kritischen Nebenarbeiten ist sehr ungleichförmig gewesen; in seinen frühern Jahren hat er sich gar nicht damit beschäftigt, und nach seiner Rückkehr nach Göttingen nur dann und wann eine kurze Anzeige entweder einer eigenen oder einer fremden Schrift, meist aus der Mitte seiner Schule, geschrieben. In seinen mittleren Lebensjahren hat er jedoch eine Zeitlang ziemlich lebhaften Antheil an solchen kritischen Verhandlungen genommen, indessen auch in dieser Periode wohl eben so oft auf eine ihm äusserlich gewordene Aufforderung, als auf eigenen Antrieb. Wenigstens findet sich unter den Büchern, die er recensirt hat, eine ziemliche Anzahl, von welchen nicht wohl angenommen werden kann, dass eine öffentliche Kritik derselben für ihn ein eigenes unmittelbares Interesse gehabt haben könne. Dies ist nun auch der hauptsächlichste Grund, aus welchem ich mich darauf beschränkt habe, nur die entweder wegen der recensirten Schrift oder wegen ihres Inhalts bedeu-

tenderen Recensionen in die Sammlung der Werke aufzunehmen. Ich habe daher zu den schon früher für die Sammlung der kleineren Schriften ausgewählten hier nur noch verhältnissmässig wenige hinzugefügt und selbst einzelne sehr ausführliche, wie z. B. die über Heinroth's Schrift über die Hypothese der Materie weggelassen, wenn sie mir die genannten Bedingungen nicht zu erfüllen schienen. Dagegen habe ich lediglich aus historischen Rücksichten die ohnedies keinen grossen Raum einnehmenden Anzeigen solcher Schriften aufgenommen, die mehr oder weniger in Herbart's eigenen philosophischen Lehren wurzeln und sich auf sie beziehen, während die Selbstanzeigen seiner eigenen Schriften in dem Vorworte der betreffenden Bände ihre Stelle gefunden haben. Wer ein besonderes Interesse hat, auch die übrigen Recensionen kennen zu lernen, für den enthält das dem chronologischen Verzeichniss seiner Schriften am Ende des Bandes hinzugefügte Verzeichniss seiner sämmtlichen Recensionen, so weit sie mir zuverlässig bekannt worden sind, die nöthigen Nachweisungen. Dass übrigens diese Recensionen wirklich Recensionen sind, nicht Abhandlungen, die mit dem Inhalte des beurtheilten Buches nur in einem zufälligen Zusammenhang stehen, wird der Leser selbst finden; für das Verhältniss Herbart's zu den vorherrschenden Richtungen der Philosophie seines Zeitalters enthalten sie theilweis sehr beachtenswerthe Beiträge. Dass sich endlich als Nachtrag noch ein paar Blätter am Schlusse finden, die sich anderswo nicht gut anreihen lassen wollten, wird man hoffentlich entschuldigen.

Leipzig, im Monat Januar 1852.

G. Hartenstein.

INHALT.

I.

VERMISCHTE AUFSÄTZE

AUS DEN JAHREN

1794 — 1802.

1.

Bemerkungen zu Fichte's Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre S. 17 fgg. (Werke, Bd. I, S. 101.)

1794.

I. — *A nicht* = *A* heisst doch wohl: das Entgegengesetzte ist nicht gleich dem, welchem es entgegengesetzt ist. Nicht gleich sein, und entgegengesetzt sein, scheint gleichbedeutend; man könnte also vielleicht auch sagen: das Entgegengesetzte ist entgegengesetzt dem, welchem es entgegengesetzt ist. Aber der letztere Zusatz: dem, welchem es entgegengesetzt ist, scheint ganz überflüssig, er giebt dem Prädicate: *ist entgegengesetzt*, keine neue Bestimmung; der Begriff *entgegengesetzt* enthält schon den Begriff eines solchen, welchem es entgegengesetzt sein soll. Das Prädicat und folglich der ganze Satz bleibt also unverändert, wenn ich sage: das Entgegengesetzte ist entgegengesetzt. Hier ist Subject und Prädicat gleich, es hiesse in Buchstaben: $-A = -A$. Diesem Satze wäre also jener: — *A nicht* = *A* ganz gleich. Dann würde aber das unbedingte Zugestehn desselben nichts anderes sein, als das Zugestehn von $A = A$. (Verstehe ich die Wissenschaftslehre nicht unrecht, so ist dies ihre eigene Behauptung.) *Wenn* — *A* gesetzt ist, *so* ist es gesetzt, so ist es sich selbst gleich. Der nothwendige Zusammenhang zwischen jenem *Wenn* und diesem *So* wäre zugestanden; aber noch nicht die Denkbarkeit eines solchen Subjects wie — *A*, also auch nicht die Denkbarkeit der Handlung des Entgegensetzens überhaupt.

II. Nachdem der erste Zweifel gelöst ist, scheint noch ein zweiter entstehn zu können. — Das Entgegengesetzte ist ein Gesetztes nicht. Das Gesetzte sei *A*, so ist das Entgegengesetzte = *nicht A*. Aber ist *Nicht-A* nothwendig = — *A*? Könnte es nicht auch sein $= 0\,A$ (Null mal *A*)? Auch von diesem würde

dann der Satz gelten: 0*A nicht* $=A$. Es gäbe nun zweierlei Arten des Entgegensetzens, die zwei verschiedene Handlungen des Entgegensetzens ausmachten. Könnte man nun nicht auch sagen: so gewiss das unbedingte Zugestehn der absoluten Gewissheit des Satzes: 0*A nicht* $=A$ unter den Thatsachen des empirischen Bewusstseins vorkommt, so gewiss wird dem Ich entgegengesetzt ein 0 Ich? — Solch ein 0Ich aber würde Widersprüche mit dem Ich machen, die nicht durch Quantität oder überhaupt durch Nichts zu vereinigen wären; das 0Ich würde das Ich nicht begrenzen, sondern völlig aufheben. Es scheint also, man müsse den Satz: dem Ich wird entgegengesetzt ein 0Ich, als sich durchaus widersprechend verwerfen. Dann wäre die Folgerung dieses Satzes aus jenem: 0*A nicht* $=A$ mit verworfen. Aber die Folgerung: es wird unbedingt zugestanden, $-A$ sei *nicht* $=A$, also wird dem Ich entgegengesetzt ein —Ich, scheint jener ganz analog. Sollte man daher nicht auch an ihrer Richtigkeit zweifeln können?

Um die Lösung dieser Zweifel bittet gehorsamst

J. F. Herbart.

2.

Bruchstück einer Abhandlung aus dem Jahre 1794.

Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? Das ist die grosse Frage, in welcher Kant das ganze Bedürfniss der Vernunft zusammenfasst. Auf Synthesis geht unser ganzes Streben aus, sowohl unser wissenschaftliches Forschen, als unser Handeln in der Sinnenwelt. Neue Vorstellungen wollen wir mit unsern bisherigen, Antworten mit unsern Fragen verbinden, die Grenzen unseres Gesichtskreises wollen wir erweitern; das ist die Forderung unserer Wissbegierde. Unsern Zustand wollen wir verändern, einen neuen wollen wir an den jetzigen anknüpfen; dahin geht unsere Tendenz im praktischen Leben. Beides wissen wir nicht immer anzufangen; daher wird uns eine Wissenschaft Bedürfniss, welche uns zeige, ob es nicht etwa in unsrer Gewalt sei, jenes Streben zu befriedigen, ob nicht etwa das Ganze unseres bisherigen Gedankenkreises schon die Bedingungen seiner Erweiterung enthalte, ob wir nicht etwa

schon in diesem Augenblick das Vermögen besitzen, welches den folgenden Moment und unsern Zustand in demselben unserer freien Bestimmung unterwerfe. Mit einem Wort: Synthesis ist das Wesen dieser Wissenschaft; sie selbst wird daher auch, wenn sie nur überhaupt ganz so, wie sie gefordert wird, möglich ist, in allen ihren Theilen synthetisch zusammenhängen, von Einem Puncte aus wird man sie ganz durchlaufen können, Ein Grundsatz wird ihre ganze Sphäre und den ganzen Inhalt derselben bezeichnen. In diesem Grundsatze wird daher vor allen Dingen die ganze Idee der Wissenschaft concentrirt sein; er wird selbst die reinste Synthesis sein und zu allen übrigen Synthesen führen müssen. Eine vollständige Deduction wäre hier nicht an ihrem Ort; aber eine einigermaassen aufmerksame Betrachtung des Begriffs des Ich muss es klar vor Augen legen, dass er und nur er allein die völlig reine Synthesis, welche zu allen übrigen führt, enthalte. *Das, was* zusammengesetzt wird, ist der Synthesis zufällig; *das Licht brennt hell,* ist so gut eine Synthesis als: der menschliche Geist ist unsterblich. Eben so zufällig ist es, ob ich oder ein andrer in dieser Gesellschaft oder irgend ein höherer Geist den Begriff des Lichts mit dem des Hellbrennens, oder die Vorstellung des menschlichen Geistes mit der der Unsterblichkeit verbindet. Alle diese Zufälligkeiten werden aus der reinsten Synthesis verbannt bleiben müssen, wenn diese im strengsten Sinne Einen Grundsatz, Einen Gedanken ausmachen, und nicht etwa erstlich den Gedanken einer Synthesis, und zweitens noch die Vorstellung von dem, was in der Synthesis nun gerade zufälliger Weise verknüpft sei, und endlich drittens den des verknüpfenden Wesens enthalten soll. Der Begriff des Ich enthält, rein gedacht, nur den des sich selbst Vorstellens; das Vorstellende und das Vorgestellte sind die beiden Verbundenen, aber beide sind Eins und eben Dasselbe; und so musste es sein, wenn nicht eine der Synthesis zufällige Verschiedenheit den beiden verbundenen Gliedern eingemischt werden sollte. Eben dieses Eine und Dasselbe ist uns das Verknüpfende; ich bin es selbst, der sich selbst mit seiner Vorstellung von sich selbst verbindet. Allein eben darum ist auch diese Synthese für sich allein gar nicht denkbar, sie ist nicht Synthese, es kann nichts zusammengesetzt werden, wenn nichts Verschiedenes da ist. *Ich* stelle *Mich* vor, hier sind Ich und Mich zusammengesetzt; aber ich stelle *Mich Selbst* vor, Ich

und Mich sind nicht verschieden, folglich ist auch keine Zusammensetzung da. Daher muss nun dieses Mich, dieses vorgestellte Ich in einer gewissen Rücksicht ein anderes sein, eine neue Synthese eingehen, in der die vereinigten Glieder nicht eins und dasselbe sind. (Ich stelle z. B. mich vor als denjenigen, der hier sitzt und liest, so und so gekleidet ist, so alt ist u. s. w.) Und so musste es wieder kommen, denn wenn der Grundsatz in sich selbst Vollständigkeit und Abgeschlossenheit hätte, so würde er nicht die Wissenschaft in eine Reihe von ihm verschiedener Sätze führen. — Durch eine neue Synthesis also soll die Wissenschaft ihren Grundsatz denkbar machen. Das Ich muss gewisse Verbindungen mit dem Nicht-Ich eingehen. Allein es darf seine Einheit, sein Zusammengesetztsein mit sich selbst, durch sich selbst dadurch nicht verlieren, sonst wäre es nicht mehr Ich. Die Wissenschaft muss es daher wieder aus der Verbindung lostrennen. Sie muss zeigen, wie ich dazu komme, mich nicht bloss als den, der hier sitzt u. s. w., sondern als Ich, als den sich selbst Vorstellenden zu setzen. Man sieht leicht, dass hier ein unendlicher Cirkel entsteht, denn ich kann mich setzen, als den, der sich selbst — als sich selbst Vorstellenden vorstellt, und indem ich hiervon rede, bin ich es wieder, der *sich* diesen Cirkel vorstellt; ich falle also wieder in ihn hinein und indem ich davon rede, bin ich noch einmal selbst der Vorstellende, und so ins Unendliche; die Synthesis läuft ewig in sich selbst zurück. Auch hierher muss die Wissenschaft das Ich verfolgen, und jetzt ist ihr nur noch der letzte Schritt übrig. Jene Unendlichkeit muss erschöpft werden, sie kann nicht bloss Aufgabe bleiben, weil sonst das Ich selbst nur Aufgabe wäre. Das geschieht nun, indem das Ich sich die Aufgabe selbst, die ganze Unendlichkeit in Einem Begriffe vorstellt, indem ich es mir sage, dass ich mich selbst in einem ewigen Cirkel als mich selbst vorstellend u. s. w. vorstellen müsse. Das Begreifen, Umfassen der Unendlichkeit wird also durch den Begriff des Ich postulirt; hat die Wissenschaft dies Postulat erklärt, so ist ihr Problem gelöst. . . . Das Ideal ist die Idee der Unendlichkeit. Das Ideal der Moralität ist die ganze unendliche Menge von moralischen Gesinnungen, welche wir in Ewigkeit in unendlich veränderten Lagen und Umständen bei aller Mannigfaltigkeit der Einwirkungen von aussen in uns hervorbringen werden. Die blosse

Reflexion auf unsern reinen Trieb, unsern Willen selbst, rein gedacht, welcher sich auf die unendliche Menge der Objecte nur als *Ein* Wille richtet, d. h. sich in seinen empirischen Bestimmungen nie widerstreitet, so dass alle diese Bestimmungen als Ein consequentes Ganze aufgefasst werden können, wäre das theoretische Ideal, wovon *Rist* redet. . . . Das praktische Ideal, welches er leugnet, würde darin bestehen, wenn alle diese unendlichen Bestimmungen selbst angegeben und deducirt werden könnten, wenn die unendliche Menge von Objecten, welchen der consequente Wille in Ewigkeit seine Form geben wird, aufgewiesen würde. So etwas widerspricht sich selbst, wenn man nicht etwa die Unendlichkeit der Natur leugnen wollte. *Rist's* Gedanke war also im Ganzen richtig. Was ihn aber veranlasste, das Wort Ideal zu missdeuten, lässt sich aus seinem unvollkommenen Studium der Wissenschaftslehre erklären. Er sah, dass das Vernunftwesen nur durch Anstoss von aussen, und dass dieser Anstoss nur durch ein ins Unendliche über ihn hinaus gehendes Streben denkbar sei. Diese Unendlichkeit des Strebens und die ins Unendliche veränderliche Mannigfaltigkeit des Anstosses wollte er nicht beschränkt wissen. Allein er sah noch nicht, wie die Wissenschaftslehre ihr Problem lösen werde; er sah nicht den strengen Beweis, dass die Unendlichkeit in *Einen* Begriff aufgefasst werden müsse. Daher war ihm der Begriff des Ideals räthselhaft und verdächtig; er glaubte die Unendlichkeit verloren, sobald sie begriffen würde; bloss weil er mit dem Sinne dieses Begreifens nicht vertraut war.

3.

Spinoza und Schelling, eine Skizze.

1796.

Wenn die Behauptung mehrerer angesehener Schriftsteller richtig ist, dass Spinoza's Lehre für die consequenteste und vollendetste Darstellung des Dogmatismus oder objectiven Realismus gelten könne, — Fichte, Schelling, Maimon und Jacobi stimmen, so verschieden auch ihre Systeme sonst sind, hierin überein, — so kann ich kaum noch zweifeln, Schelling's System, das offenbare Gegenstück des Spinozismus, für eine

sehr ausgeführte Darstellung — nicht des Kriticismus, wie Schelling selbst behauptet, sondern des Idealismus zu halten. Consequenz macht jeden Denker achtungswürdig, und wenn er ihr in einem Systeme treu blieb, das für die Vernunft auf einem gewissen Standpuncte nothwendig ist, so kann seine Arbeit nicht anders als ein sehr willkommenes Geschenk für die ganze Philosophie sein. Auf den Dank, den ein solches Geschenk verdient, darf, glaube ich, auch Schelling Anspruch machen.

Die Art, wie er auf sein System gerieth, lässt sich wohl leicht begreifen. Er hatte Spinoza sehr sorgfältig studirt, hatte das Irrige desselben eingesehn; was war natürlicher, als dass er von einem Extrem philosophischer Einseitigkeit zum andern überging, zudem da auch Kant und noch mehr Fichte einen solchen Uebergang einigermaassen zu begünstigen schienen. Daher ist fast jede seiner Behauptungen ein Gegensatz gegen ein bestimmtes Theorem des Spinozismus. — Der Letztere sucht das allgemeine und höchste Bedürfniss jeder Wissenschaft, die Vollendung der systematischen Form, durch Eine allumfassende unbedingte Einheit so zu befriedigen, dass er die Mannigfaltigkeit der Welt zugleich als Ein Continuum und als Ein System darstellt, dessen Theile in so inniger Verknüpfung mit einander stehen, dass jeder einzelne ohne alle übrigen völlig unmöglich und undenkbar wäre, dass nur in dem allgemeinen Eingreifen aller in alle, in dem ewigen, vor aller Zeit als nothwendig bestimmten Wechsel jedem seine Existenz gesichert ist; dass das Ganze nur Eine absolute Substanz ausmacht, in welcher alles Ausgedehnte in Einen Körper, alle Geister in Ein einziges Bewusstsein zusammenfliessen. Diese grosse erhabene Idee hat den auffallenden Fehler, der allem Realismus gemein ist, dass man nicht begreift, wie *wir* denn zu der Erkenntniss dieser Welt, die nur *ausser uns* Realität haben, dieses unendlichen Alles, von dem wir selbst nur ein Theil, das nur ausser uns *Eins* sein soll, wie wir eingeschränkten Wesen zur Vorstellung dieser Unbeschränktheit gelangt sind? — Durch eine einzige kühne Wendung vernichtet Schelling die ganze Schwierigkeit. Jene Erkenntniss selbst, sagt er, ist dies Weltall; wir selbst, unser inneres Ich, das durch *intellectuelle Anschauung* seiner selbst sich *erzeugt*, dieses nämliche Ich schafft auch durch einen freien Act seiner absoluten All-

macht für sich selbst dies weite Universum; das Ich selbst ist die absolute Substanz, ist alle Realität, ist unendlich, ist untheilbar und unveränderlich, ist auch schlechthin nur Eins, und wer von mehreren absoluten Ichs redet, weiss nichts vom Ich. Um aber auch den gemeinen Menschenverstand und die Erfahrung mit sich auszusöhnen, fährt er weiter so fort: jenes Universum, welches das Ich sich entgegensetzt, ist aber durch diese *Entgegensetzung* ein Nicht-Ich; d. h. ursprünglich absolut Nichts; denn so wie das Ich unendliche Fülle, so muss sein Gegentheil unendliche Leere sein. Allein wenn es so bliebe, so würde das Ich, eben in wie fern es zugleich unendliche Fülle und unendliche Leere setzt, eins durchs andre aufheben, sich selbst widersprechen, sich selbst vernichten. Darum müssen sowohl die Realität als die Negation ihre Unendlichkeit aufopfern; um den Kampf beider, in welchem sie sich gänzlich aufreiben würden, zu stillen, muss das Ich durch einen neuen Machtspruch Frieden gebieten und die Totalität unter beiden theilen. So finden wir uns alle in der wirklichen Welt; nicht unser absolutes Selbst ist es, was das gemeine Bewusstsein uns darstellt; wir haben uns beschränkt durch eine Aussenwelt, die ewig die ihr gesetzten Grenzen zu überschreiten droht und ewig an der eigensten, unmittelbarsten Kraft des Ich einen Widerstand findet. Dieser letzten widerstehenden Kraft gilt der Zuruf des Moralgesetzes, sie ist das Ringen der Tugend, ihr ursprüngliches Eigenthum, die Unendlichkeit, wieder zu erobern; und die höchste Aufgabe der Menschheit durch Vernichtung alles Objects, aller Aussenwelt zu lösen.

Ich behalte mir vor dies merkwürdige System, dem auch unser Hülsen so sehr geneigt ist, künftig genauer ins Auge zu fassen. Vorläufig nur die einzige Frage: wie kommt das Ich dazu, durch seine absolute Macht einen Kampf in sich zu begründen, dessen Endigung für die ganze Ewigkeit seine Beschäftigung ist, und der doch wohl mehr Spiel als Beschäftigung zu heissen verdient, da er ein selbstgebotener Kampf mit einem *selbstgeschaffenen Feinde* ist? Wie kommt das Ich dazu, sich selbst in zwei streitende Partheien zu theilen; und warum blieb die ursprüngliche Negation nicht, was sie war, unendliche Leere d. i. *unendliche Ohnmacht*? Und endlich, wie wird Schelling seine intellectuelle Anschauung von diesem Ich, das er nicht einmal *sein* Ich nennen kann, — denn das absolute Ich sollte

ja nicht Individuum, nicht der Geist eines einzelnen Menschen unter den vielen, sondern schlechthin Eins sein, — wie wird er, sage ich, diese intellectuelle Anschauung irgend Jemanden mittheilen, wie sie nur sich selbst, sich als Schelling, als Individuum bewähren können?

Eine bessere Vorbereitung zur Wissenschaftslehre kann es übrigens wohl nicht geben, als das Studium des schelling'schen Systems; mir wenigstens ist dadurch das Bedürfniss einer Synthese zwischen Idealismus und Realismus doppelt fühlbar und dringend geworden.

4.

Versuch einer Beurtheilung von Schelling's Schrift: Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt.[1]

1796.

Vielleicht würde keine Untersuchung der Darstellung eines philosophischen Systems zweckmässiger vorangeschickt werden und gerаderen Weges in sie einleiten können, als die über die Möglichkeit einer Form der Philosophie. Erst durch das Bedürfniss einer philosophischen, oder streng systematischen *Form* unsres Wissens wird das Bestreben, den *Inhalt* desselben zu vermehren, herbeigeführt. Denn um etwas wissen zu wollen, muss man schon einen Begriff vom Wissen haben, und dieser setzt selbst schon ein Wissen voraus. Also an ein schon vorhandenes Wissen will man ein neues *anschliessen*, man will Lücken ausfüllen, Fragen beantworten, Zweifel lösen, Unbegreiflichkeiten erklären. Man will die Aphorismen, durch welche die Natur uns lehrt, systematisch verknüpfen, ihre zerstreuten Blätter als eine fortlaufende Schrift lesen können. Nur um eine Form zu realisiren, suchen wir einen Inhalt; nur wozu

---

[1] Diese älteste Schrift Schelling's ist nicht mit in dessen „philosophische Schriften" (Landshut, 1809) aufgenommen worden; die Seitenzahlen beziehen sich daher auf die erste, und meines Wissens einzige Ausgabe (Tübingen, J. Fr. Heerbrandt, 1795). In der Kritik der zweiten Schrift „vom Ich als Princip der Philosophie" sind hier den Seitenzahlen der ersten Ausgabe (ebendas. 1795) die des Abdrucks in den „philosophischen Schriften" hinzugefügt worden.

der *Mensch* den Inhalt sucht, wird die *Wissenschaft* ihn suchen dürfen.

Die Idee der systematischen Form ist durch das Bedürfniss gegeben; diese Form ganz auszufüllen, ist der Endzweck der Philosophie. Nach der blossen Idee dieser Form denjenigen Inhalt aufsuchen, von welchem aus sie nothwendig auf allen andern Inhalt übergehn müsste, — ein *Princip* für die Wissenschaft erforschen, — wird das erste Geschäft des Philosophen sein. Findet sich ein Inhalt, der dem Begriffe des Princips entspricht, so ist Hoffnung da, dass jenes Bedürfniss Befriedigung finden werde, dass *eine Form der Philosophie möglich sei.* Hier schliesst die Einleitung, und das System beginnt. —

Um zu untersuchen, ob Schelling seine Bahn eben so glücklich verfolgt als betreten habe, werden die folgenden Bemerkungen ihn begleiten; und, so gut sie können, jede Abweichung von der geraden Richtung andeuten.

1) S. 9, oben. Ein Ganzes hat allemal die Form der Einheit; es ist Ein Inbegriff von Theilen. Dieser kann auch ein Aggregat sein, (eine simple Entgegensetzung und Gleichsetzung eines Mannigfaltigen, wobei aber nur die letztre, die Gleichsetzung, unmittelbar in der Reflexion vorkommt;) und ein Aggregat soll die Wissenschaft doch wohl nicht sein? — *Einer* Bedingung sind die Theile auch bei diesem *untergeordnet;* aber die Bedingung ist denn auch nichts weiter, als die durch sie alle fortlaufende *Eine* Synthesis und Antithesis. Nehmen wir nun ein Aggregat von Sätzen, das ganz willkürlich sein kann, so wird doch die *Aggregation*, eben jene Handlung unsres Geistes, nicht wissenschaftlicher Grundsatz heissen sollen? — Der Grundsatz soll sich die abgeleiteten Sätze nicht bloss unterordnen, er soll ihnen nicht bloss eine, sondern alle Bestimmungen *geben*, sie ganz und gar aus sich hervorbringen. Sonst ist jenes Bedürfniss einer systematischen Form, dem wir doch *wo möglich* ganz abzuhelfen *suchen* müssen, nur halb befriedigt. Denn wie sollen wir die Lücken unsres Wissens ausfüllen, wenn nicht unser bisheriges Wissen schon durch irgend eine Combination die einzuschiebenden Sätze ganz und völlig anzugeben vermag? Ist dies nicht möglich, so hängen wir von der Willkür des Zufalls ab; ob das nothwendig sei und sich nicht ändern lasse, muss doch vor allen Dingen zuerst durch den Versuch, wie weit man durch eigne Kräfte komme, ent-

schieden werden. — Ob übrigens *Ein* Grundsatz jener Forderung gewachsen sein könne, ist eine andre Frage; Schelling berührt sie gleich im Folgenden.

2) S. 10. Es wird hier noch deutlicher, dass Schelling gar nicht die gleich Anfangs angegebene und so eben genauer bestimmte Idee zum Grunde lege. Ein Grundsatz, der sich die Sätze der Wissenschaft bloss unterordnet, drückt freilich nur ihren Zusammenhang aus, und dieser kann unstreitig nur Einer sein. Gäbe es mehrere Grundsätze, die sich *wechselseitig auf einander* bezögen, in einander eingriffen, so würde eben dieses Beziehen, dieses Eingreifen, dieser Zusammenhang der mehrern ein höheres Drittes, der alleinige Grundsatz in Schelling's Sinne sein. So muss man wohl den etwas unverständlichen Ausdruck auslegen: sich *wechselseitig* auf ein *Drittes* beziehn. Doch die gleich folgende Stelle wird diese Auslegung zweifelhaft machen; und daher wird es nöthig sein, gleich hier darauf zu dringen, dass jener Beweis für die Einzigkeit des Grundsatzes dann nicht passe, wenn er den *gesammten Inhalt* der Philosophie begründen soll. Mehrere schlechthin gewisse Sätze können sich auf einander beziehen, ohne sich in einander zu verlieren. Will z. B. die kantische Schule consequent sein, so muss sie, welche sich die Mannigfaltigkeit der Erfahrung durch Empfindung geben, und durch die Empfindnng das denkende Wesen, zusammt seinen reinen Anschauungen, Kategorien und Ideen, erst erwachen lässt (s. S. 1 der Krit. d. rein. Vern.), alle einzelnen Empfindungen als absolute (schlechthin gewisse, die in der Wissenschaft durch keinen Beweis bedingt werden,) annehmen, welche sich in Einem, gleichfalls Unbedingten, dem Vernunftwesen, vereinigen, und erst in dieser Vereinigung alles Denken möglich machen; und von welchen daher in der Wissenschaft, die das Denken genetisch erklärt, ebenfalls als von *absolutis* ausgegangen werden muss. Mag ihr Verfahren immerhin fehlerhaft sein, in dem blossen Begriffe mehrerer sich auf einander beziehender Absoluten liegt der Fehler nicht; man muss nur das Absolute, Unbedingte, nicht mit dem Unendlichen verwechseln.

Eine vollständige Causalreihe, oder ein All von Bedingungen verhält sich zu einem Unendlichen wie ein System zum Aggregate. — Es giebt eine unendliche Natur, d. h. die Natur lässt sich durch den Einen Begriff der Unendlichkeit denken,

auch wenn es kein System der Natur, keine so nothwendige Verknüpfung ihrer Elemente giebt, dass jedes einzelne die Existenz aller übrigen bedingt. — Ein Aggregat ist endlich, wenn die Aggregation vollendet werden kann, es ist unendlich, wenn sie sich in keiner bestimmten Zeit endigen lässt. — In einem Aggregate sind alle einzelnen Theile *absoluta*, denn ein Mannigfaltiges, das durch das Verhältniss des Bedingten zur Bedingung zur Einheit gebracht werden kann, entzieht sich dem Gesetze der Aggregation, welches keine in einander verfliessende Elemente duldet. Man kann nur Einheiten addiren, aber die Elemente eines Systems sind keine Einheiten, sie sind, jedes einzeln genommen, gar nichts. Ein Aggregat hat nie eher eine andre als eine willkürliche Totalität, bis es unendlich ist, d. h. es lässt sich nur unter dem Begriffe der Unendlichkeit als ein abgeschlossnes Ganzes fassen. Denn Aggregation kennt kein andres Gesetz als das der Zahlen.

3) S. 12. Hier kommt ein jenem ganz ähnliches Räsonnement wieder vor.

4) S. 13. Wir befinden uns noch auf gar keinem Gebiete irgend einer Wissenschaft, denn wir wissen noch nicht, wie wir die systematische Form durch einen Inhalt realisiren sollen. Noch leitet uns kein Princip, sondern ein Bedürfniss.

5) S. 16. Schelling beweist hier sehr klar, dass er unrecht habe, den Satz des Bewusstseins einen bloss materialen Satz zu nennen. Eben weil sich von einer synthetischen Einheit, — und diese muss der Grundsatz auf jeden Fall enthalten, obgleich Schelling dies nicht bewiesen hat, — die Form der Synthesis, und weil sich von einem Gesetzten die Form des Gesetztseins nicht trennen lässt, so versteht es sich von selbst, dass derjenige, der jenen Inhalt setzt, auch zugleich diese Form setze.

6) Der „magische Kreis" (S. 18) wird verschwinden, wenn wir bedenken, dass wir nur eines *materialen* unbedingten Grundsatzes bedürfen; dass sich seine Form mit ihm zugleich finden werde; dass eine blosse Form, die durch keinen Inhalt bedingt wäre, ein innerer Widerspruch sei. Auch um den unbedingten Inhalt dürften wir gar nicht verlegen sein, denn die ganze Sphäre unsrer Empfindungen steht mit unserm Selbstbewusstsein in jedem Moment unsres Daseins völlig unbedingt in uns da. Aber wie wir *Einen* alles *bedingenden* Inhalt finden, wie

wir den grossen Ueberfluss des andern unbedingten Inhalts durch jenen bedingen sollen, das ist die grosse Frage.

7) S. 19. Was heisst die Form der Verbindung des Inhalts und der Form? Giebt es nicht etwa auch noch eine Form jener Form der Verbindung, und dann wieder eine Form dieser Form, und so ins Unendliche? — Die Form eines Inhalts ist eine Abstraction von demselben, von dieser lässt sich dann wieder etwas Neues abstrahiren, und das giebt die Form der Form, und so fort; aber was nützen willkürliche Abstractionen der Philosophie? Giebt es noch eine andre Grenze zwischen Speculation und Spitzfindigkeit, als die der nothwendigen und der willkürlichen Abstraction? — Man sieht wenigstens im Folgenden nicht, wohin jene Form der Verbindung führen, wie sie das Räsonnement fördern solle.

8) S. 22. Was heisst die Stelle: *Wir müssen nothwendig von disjunctiven Sätzen ausgehn*; und wie soll das Folgende sie erklären? Vielleicht so: wir würden uns auf dem vorgeschlagenen Wege der Untersuchung gleich in einem Dilemma gefangen finden; denn jeder Grundsatz wäre *entweder* durch sich selbst *oder* durch einen andern bestimmt; — nun aber höbe der erste Fall die Untersuchung geradezu auf, weil jener Satz dann selbst der höchste wäre; und im andern Falle wäre der Punct, an den wir anknüpfen wollten, gar nicht vest, und die Untersuchung daher wieder nicht möglich. — Dies Räsonnement ist hier um so mehr consequent, da nirgends die Nothwendigkeit nachgewiesen worden, in der Wissenschaft manches durch Beweise zu bedingen, das dennoch im gemeinen Bewusstsein unbedingt da ist. — Aber überhaupt ist das vorgeschlagne Verfahren unmöglich. Von einem gewissen Satze müsste es ausgehn; aber wie sollte man ihn wählen? Sollte man aus den vielen an sich gewissen durch blinde Willkür einen herausgreifen? Träfe man nicht gerade den rechten, so hätte man nun eine in sich *vollendete, abgeschlossne Thesis, die allemal das Ende der Speculation ist.* Aus ihr kann man weder rückwärts noch vorwärts, wenn man nicht eine willkürliche Gedankenfolge zusammenreihen will; denn sie *fordert* weder Bedingungen noch Folgen; und wie kann irgend eine ächt philosophische Untersuchung von einem Princip ausgehn, das nicht in sie hinein *treibt*? Jedes Princip muss an sich, d. h. ohne das System, *gewiss*, und dennoch ohne dasselbe *unmöglich* sein. Aus der

Auflösung dieses Widerspruchs muss das allgemeine Princip sich ergeben.

9) S. 23. Dass ein Princip, welches *nur* das Merkmal der Unbedingtheit hätte, kein Princip wäre, folgt aus 8. Dass das Merkmal der Unbedingtheit alle andre Merkmale ausschliesse oder schon in sich fasse, diese Behauptung lässt sich vielleicht als eine Folge der Verwechselung des Unbedingten mit dem Unendlichen (2) ansehn. — Ein unbedingter Grundsatz muss einen unbedingten Inhalt haben; d. h. das was in dem Grundsatze gesetzt wird, muss schlechthin, unabhängig von andern Sätzen gesetzt werden; — dies ist ein identischer Satz. Denn darin liegt das Wesen des *Grund*satzes, dass andre Sätze durch ihn, er aber nicht durch *sie* bedingt sei. Aber dass nun das unbedingt Gesetzte, das *für uns an sich Gewisse*, — sich selbst setzen solle, — welcher ungeheure Sprung! Etwas muss gesetzt werden können, ohne dass etwas Andres voraus *gesetzt werde*, — heisst das: etwas muss gesetzt werden, ohne dass etwas Anderes das *Setzende* sei? — Doch die Schrift *über das Ich* ist darüber klärer und so dürfen es auch dort die Bemerkungen sein.

10) S. 25. Nach unsrer Aufgabe sollte die Form der Philosophie den Inhalt derselben, folglich auch die Form ihres Princips den Inhalt von diesem angeben. Schelling findet hingegen umgekehrt erst den Inhalt desselben, und lässt sich nachher durch diesen die Form bestimmen. — Der Satz $A = A$ lässt sich übrigens ohne Zweifel vom Begriff des Ich abstrahiren, (denn das Setzende und das Gesetzte sind gleich,) und in wiefern derselbe das Fundament der Philosophie ausmacht, wird jener durch ihn eingeführt, obgleich die Uebertragung der Form $A = A$ vom Princip, von welchem sie abstrahirt ward, auch auf andre Sätze, noch einer fernern Legitimation bedarf. Indessen ist diese Form weit entfernt, den eigenthümlichen Charakter des Ich anzudeuten, will man daher ja den Grund*begriff* der Philosophie, (die absolute Synthese, von der alle andre ausgeht,) in einen Grund*satz* verwandeln; so würde die Tautologie: das Ich setzt sich selbst, doch noch bedeutender und daher erträglicher sein, als die: Ich ist Ich.

11) S. 27. Ein *zweiter Grund*satz (Anfangs sollte nur Einer möglich sein) ist seinem Inhalt, und dadurch auch seiner Form nach *durch* den ersten *gegeben*? — Und wie giebt denn das

Ich ein Nicht-Ich? Zwar liegt im Ich eine Entgegensetzung seiner Elemente, des Setzenden und des Gesetzten; aber ein Nicht-Ich würde gerade dieser Entgegensetzung selbst, in welcher das Ich besteht, entgegengesetzt sein.

12) S. 29. Das Räsonnement ist hier sehr consequent; aber es *begründet* wieder einen *Grundsatz*, dessen Formel man umsonst sucht! —

13) Die logischen Bemerkungen, welche die Schrift schliessen, würden nur in Verbindung mit dem letzten § des Buchs *über das Ich* geprüft werden können. —

5.

Ueber Schelling's Schrift: Vom Ich, oder dem Unbedingten im menschlichen Wissen.

1796.

---

14) S. 1. „*Entweder* — Wissen ohne Realität, *oder* — Ein letzter Punct der Realität —?" Man kann hinzufügen: *oder* — eben so *mannigfaltige Realität des Wissens*, als es *Mannigfaltigkeit des Wissens* giebt. Allein unser ganzes Wissen hänge auch, (wie Schelling vorauszusetzen scheint,) wie Grund und Folge zusammen, warum nicht mehrere Gründe für Eine Folge? Mehrere Anhängepuncte für Eine Kette? — Die Logik bedarf zweier Prämissen für Eine Conclusion. Die Mathematik demonstrirt die Congruenz der Triangel aus drei gleichen Bestimmungen derselben. — Zu zeigen, dass man dennoch für die Philosophie eines einzigen Princips bedürfe, dazu ist hier der Ort nicht; es ist genug, das Mangelhafte in Schelling's Beweisen zu bemerken.

15) S. 1, 2. „*Eine* — Ur-*Realität* soll alles Andre bedingen, allem Andern Realität ertheilen." Allein *jedes Bedingte setzt zwei Bedingungen voraus**. Gesetzt, es sei nur durch Eine Bedingung hervorgebracht, so müsste es gänzlich in derselben

---

* *Fichte: Was heisst bedingen?*
Bedingen heisst aus sich herausgehn; *sein*, was und wo man *nicht ist*. Dies widerspricht sich, wenn man nicht heraus *gelockt* wird. Ein solches Herauslocken ist gegenseitig.

enthalten sein, und könnte nie etwas *von ihr Verschiedenes* werden. Die Abstraction würde es höchstens als eine *Eigenschaft*, (die sogenannten *wesentlichen* Eigenschaften, die nichts andres sind, als das Ding selbst, durch verschiedne abgezogne Begriffe gedacht,) aber nie als ein *Bewirktes* vorstellen können. Soll jemals eine absolute Realität Bedingung werden, d. h. etwas ihr entgegen zu Setzendes hervorbringen, so muss, eben für die Möglichkeit, dass sie selbst aus sich herausgehn könne, ohne dass dieses *Ausser-ihr* sie selbst sei, — welche Möglichkeit *an sich* undenkbar ist, — noch ein Drittes hinzukommen, welches schon ausser ihr sei; welches, als Substanz, das Bedingte als Accidens in sich aufnehme, und es von der Bedingung getrennt erhalte. — So führt der Begriff der Causalität auf den der Substanzialität. — Warum man aus diesem Satze nicht gegen die Einheit des philosophischen Princips argumentiren könne, gehört nicht hieher.

Uebrigens ist es sehr befremdend, wie hier, wo einem Princip des Wissens, d. h. einem *Wissen* schlechthin, von welchem alle Gewissheit ausgehe, nachgeforscht werden sollte, von einer *Realität* schlechthin, die alles Dasein begründe, die Rede sein könne[b]. Wir alle unterscheiden Sein und Wissen, also auch Sein schlechthin von unmittelbarer Gewissheit; dass ein gewisses System kein andres als ein gewusstes Sein anerkenne, geht uns hier theils noch nichts an, theils *unterscheidet* auch eben diese Philosophie, in wiefern sie Sein und Wissen *verbindet*, selbst diese Begriffe, denn nur verschiedene lassen sich verbinden. Sie dürfen daher gar nicht gleich Anfangs als gleichbedeutend verwechselt werden, vielmehr werden Beweise einen Uebergang von einem zum andern bahnen müssen.

16) S. 3 [S. 2]. Die Verwechselung dauert fort. Das *in medias rapere res* ist zwar gar nicht der Wahlspruch der Philosophie; allein hier sind wir mitten in einem Systeme, welches Sein und Wissen verbindet, ohne durch etwas andres, als durch die Zweideutigkeit jenes Ausdrucks eingeführt zu sein: „wer etwas wissen will, will zugleich, dass sein Wissen Realität habe.“ Allerdings will ich das, allein mir heisst das nichts weiter, als: ich will, dass die Befugniss, mein Wissen auf ein

---

[b] *Fichte: Ungeschickt ist ein solcher Weg, aber nicht falsch.*
Die genauere Erläuterung giebt das Folgende.

Sein zu beziehn, unmittelbar statthabe[c], ich will durch einen einzigen Schritt aus dem Gebiete des problematischen Denkens in das Reich des Seins (oder des nothwendigen Denkens) hinübertreten[d]. Es springt in die Augen, dass ich diese meine Forderung selbst übertreten würde, wenn ich zugleich die Erkenntniss verlangte: diejenige Realität, welche mit meinem Wissen in absoluter Verbindung steht, ist auch ohne Rücksicht auf diese Verbindung, innerlich, im Reiche der Realitäten selbst, unbedingt. Schelling zwar würde dies nicht als einen Sprung anerkennen, denn in seinem Systeme, (in welchem wir aber hier, wohl zu merken, noch nicht eingeschlossen sind, da wir noch in den Vorhöfen desselben verweilen, und nach dem Eingange suchen,) in seinem System giebt's nur Eine Realität; von einem Reiche der Realitäten, von einer Bedingtheit einer durch die andre, weiss er nichts. Allein man muss nichts halb thun. Will er über den Gesichtspunct des gemeinen Verstandes, welcher das obige Räsonnement billigen wird, weil er allerdings ein Reich der Realitäten anerkennt[e], — will Schelling hierüber

---

[c] *Fichte: Ist dies etwas anderes?*
Das sollte das Folgende zeigen.

[d] *Fichte: Einen solchen Uebertritt giebt es überhaupt nicht, denn das letzte ist eher als das erste.*

Ohne Zweifel; nur wird das *nothwendige* Denken erst in der Folge, durch den Gegensatz gegen das *willkürliche*, als ein *nothwendiges* erkannt. Nun erst wird das Denken von dem Gedachten unterschieden, nun erst entsteht ein Object, nun erst bedarf der Mensch der Gewissheit, die er vorhin hatte, ohne sie zu kennen, eben weil er nur sie hatte; nun entsteht auch durch Schlüsse ein nothwendiges Denken; nun fordert der Mensch eine Wissenschaft, deren Princip kein Schluss sei, wo das *durch die Reflexionsgesetze* getrennte nothwendige und willkürliche Denken sich von selbst verbinde; — mehr sollte der Uebertritt nicht andeuten.

[e] *Fichte: Keineswegs.*

Diese Anmerkung muss ein Missverstand veranlasst haben. Das Buch, das hier auf dem Tische liegt, sehe ich und sieht der gesunde Menschenverstand *unmittelbar* in diesem *bestimmten* Raume, ohne dass es des Schlusses bedürfte: der Tisch ist undurchdringlich, folglich muss das Buch auf demselben liegen bleiben, und kann nicht zur Erde fallen. Hier ist unmittelbare Gewissheit von etwas, das dem gemeinen Menschenverstande als ohne sein Zuthun vorhanden erscheint. Dennoch wird dieser hinterher auch jenen Schluss hinzufügen; er wird sagen: ich *erkenne* unmittelbar und *absolut*, dass dies Buch hier liegt, allein im Reiche der Realitäten ist diese Lage des Buchs *bedingt* durch die Undurchdringlichkeit des Tisches. (— Die Richtigkeit des Beispiels hat Fichte im mündlichen Gespräch zugegeben, wenn

hinausgehn, so ist es ihm überhaupt nicht vergönnt, gleich Anfangs von einem Unterschiede zwischen Wissen und Realität zu reden, auch die Realität, die er Anfangs in Schutz nahm, und die er, vermöge einer völligen Umkehrung der Begriffe, sich selbst durch ihr Denken hervorbringen lässt (S. 4) [S. 2], verschwindet nun gänzlich; er vergönne nun, seinen ersten Satz ganz bestimmt so auszudrücken, wie wir ihn zugaben, wie er auch unser erster sein konnte [f]: wer etwas wissen will, will zugleich, dass sein Wissen unwillkürlich, und in allen seinen Bestimmungen nothwendig sei. Daher muss wenigstens Ein Gedanke sich unmittelbar aufdringen, und sich so ankündigen, dass aller Verdacht einer willkürlichen Erfindung ohne alles weitere Nachdenken gänzlich unmöglich werde. Das Gedachte soll also *dem Versuche, es wegzudenken*, Nothwendigkeit und Zwang *entgegen*setzen; — folgt daraus, dass unter den Merkmalen, *welche gedacht werden*, Nothwendigkeit, Unbedingtheit vorkomme? Unser philosophisches Princip sei nun ein blosses, aber nothwendiges Product unsrer Einbildungskraft, oder es entspreche ihm eine von ihm noch unterscheidbare Realität, ist es ein richtiger Schluss: weil die Einbildungskraft unbedingt nothwendig *produciren muss*, oder weil eine gewisse Realität unbedingt nothwendig *erkannt wird*, darum ist oder enthält das *Product* oder die *Realität selbst* Nothwendigkeit und Unbedingtheit [g] —? Sollte die Unterscheidung, die hier ge-

gleich nicht geradezu diese einzelne Anmerkung widerrufen, da er sich überhaupt nicht auf die einzelnen Stellen einliess.)

[f] *Fichte: Ist weit mehr abgeleitet.*

Dennoch gab Fichte mündlich zu, dass die folgende Veränderung der Formel an sich mit dem Vorhergehenden gleichbedeutend, und zugleich nöthig sei, um nicht bloss mit dem gemeinen Menschenverstande, sondern auch mit gewissen Philosophen von einem und demselben Gesichtspuncte auszugehen.

[g] *Fichte: In einer transscendentalen Philosophie ist Beides Eins und Dasselbe. — Diese Unterscheidung ist die ganz gewöhnliche des Dogmatismus.*

Fichte hielt aus Missverstand diese Scheidung für die zwischen Sein und Wissen, da sie doch schlechterdings keine andere ist, als die zwischen verschiedenen Reflexionspuncten. Die Sache verhält sich so. Durch die absolute Thesis auf dem ersten, untersten Reflexionspuncte kommt vor ein mit Zwang und Nothwendigkeit so und so bestimmtes Gefühl; und hier ist die Quelle aller unmittelbaren unbedingten Gewissheit. Allein diese Unbedingtheit wird durch die absolute Thesis noch ganz und gar nicht gesetzt, sondern erst muss auf einem höhern Reflexionspuncte *Bedingtheit* gesetzt

macht ist, auf einen Augenblick eine trügliche Subtilität scheinen, weil es nicht ganz leicht ist, sie genau vestzuhalten: so darf man sich nur erinnern, dass ein Princip schlechterdings nichts in sich Abgeschlossenes[h] sein darf, dass also, statt der Unbedingtheit, welche nach Schelling selbst das unbedingt Vorgestellte sein oder doch *als Merkmal* ihm anhängen müsste, — oder, nach seiner Darstellung, statt dass die *unbedingt gewusste* Realität selbst *unbedingte Realität* sein müsste, — der Charakter *der* Vorstellung, welche Princip sein soll, vielmehr Unmöglichkeit und Widerspruch wird sein müssen; welcher sich dann in die Nothwendigkeit verwandelt, fortzuschreiten zu Postulaten, die den Widerspruch lösen. Wie soll denn sonst das Unbedingte dazu kommen, etwas zu bedingen[i]? Es zeigt sich in der Folge, wie Schelling in die Schlinge fällt, die er sich selbst legte.

17) S. 4—16 [S. 3—10]. Schelling's Princip war dieses:

sein, dann erst wird auf einem *noch höhern* Reflexionspuncte jene erste Thesis als unbedingt, d. h. als jener Bedingtheit entgegengesetzt, *weiter* bestimmt. Hierin liegt der Unterschied zwischen unbedingtem Gedachtwerden und gedachter Unbedingtheit. *Für* den Philosophen ist jenes ursprüngliche Gedachtwerden unbedingt, allein nur er, der Philosoph, denkt die Unbedingtheit hinzu. Das *Merkmal* Unbedingtheit schliesst von dem Unbedingten die *Eigenschaft* Unbedingtheit gänzlich aus, sonst wäre das Unbedingte durch das Bedingte, und durch den Gegensatz gegen dasselbe bedingt. Merkmal und Eigenschaft sind verschieden, wie niedrer und höherer Reflexionspunct.

[h] *Fichte: Die Ichheit ist abgeschlossen ihrem Sein nach, nicht abgeschlossen den Bedingungen nach.*

Deutlicher nach der mündlichen Erklärung: in sofern das Ich überhaupt gesetzt wird, und setzbar ist, wird mit ihm zugleich die ganze Philosophie und alles Sein gesetzt; in sofern ist es zugleich Princip, Verfolg, und Resultat. In sofern steht es auch auf allen Reflexionspuncten zugleich, in sofern kann man ihm gleich Anfangs Unbedingtheit nnd Unendlichkeit zuschreiben. Denn mit dem Ich ist, — wenigstens wofern überhaupt ein allumfassendes System möglich ist, — zugleich das ganze System unbedingt gesetzt. Allein in sofern das Ich bloss als Princip betrachtet wird, (und so muss es der Wissenschaftslehrer einzig und allein betrachten, in sofern er nun anfangen will, sein System allmälig aus dem Ich abzuleiten,) — ist es nicht abgeschlossen, ja es ist gar nicht denkbar, noch setzbar, es ist unmöglich und widersprechend, und diesen Widerspruch muss der Philosoph auf das allersorgfältigste entwickeln, weil er nur gerade soviel als der Widerspruch beträgt, Recht und Stoff zu Folgerungen hat.

[i] *Fichte: Ist gut gefragt.*

Und von Fichte gerade so, wie von mir beantwortet.

es muss eine schlechthin unbedingte Realität des Wissens geben; das ist das Bedürfniss des bedingten Wissens. Nun verwechselt er Realität des Wissens und absolutes Sein, (Unbedingtheit des Gedachtwerdens mit gedachter Unbedingtheit,) *er verwechselt sie, als ob sie Eins und Dasselbe wären.* Folglich kann dasjenige ihm nicht Princip des Wissens sein, dessen Erkanntwerden seinem Sein noch entgegengesetzt ist, bei dem das *Sein ausser dem Wissen* liegt. Alsdann liegt auch das *Wissen ausser dem Sein*, ausser der Realität, d. h. (nach Sch.) es hat keine Realität, wenigstens keine innere und unbedingte. Dies ist der Fall bei allem Objectiven, dem zwar Realität, aber nur *ausser* der Erkenntniss des Subjects zugeschrieben wird; dessen Erkenntniss also ausser oder ohne Realität ist. Das Subject ist vollends blosses Correlat des Objects, taugt also eben so wenig zum Princip. Nun lässt sich auf die ganze Natur der Begriff des Objects anwenden, und das Ich, welches jetzt nur noch allein übrig bleibt, scheint so wenig als sie dem Begriffe des Princips Genüge zu leisten, denn es ist im Gegensatze gegen sie Subject; ja es kann selbst Object des Denkens werden. Allein der eigentliche Begriff des Ich ist der des Object-Subjects, die Synthese beider; und *in sofern* erfüllt er gerade jene Forderung. — Will man dies Räsonnement auf die vorhin (16) angegebene Art vom Realismus befreien, so darf man nur statt *Erkenntniss* des Objects, nothwendige Vorstellung desselben setzen. Nun *folgt* nach Schelling's Verwechselung *aus der Unbedingtheit, womit* das Princip gedacht werden muss, auch, dass *in ihm* unbedingte Nothwendigkeit vorgestellt werde; folglich geht das Räsonnement sehr consequent folgendermaassen weiter: alle Vorstellungen, welche uns Dinge an sich kennen zu lehren scheinen, sind *uns* zwar einerseits unmittelbar nothwendig, und stellen auch andrerseits einen Gegenstand so dar, als ob *er* Unbedingtheit zum Merkmal hätte, als ob er etwas an sich wäre; allein jenes ist eine subjective und dieses eine scheinbar objective Unbedingtheit, beide sind von einander unabhängig, statt dass nach der Forderung die eine aus der andern und diese aus jener. folgen sollte. Die Unbedingtheit des *Setzens* (die subjective) soll die des *Gesetzten* (die objective) herbeiführen, beide sollen unzertrennlich verbunden sein, nur Eins ausmachen; (sonst liesse sich, was doch Sch. will, von einer nicht auf die andre unmittelbar schliessen.) Folglich müssen *Setzen*

und *Gesetztes* nur Ein Unbedingtes, — das *Ich* sein. — Der nämliche Schluss findet sich in der ersten Schrift Schelling's S. 23. Siehe 9.

Zwei Unbedingtheiten, die *verbunden*, aber nicht *vereinigt* sind, bedingen sich gegenseitig. So lange sich der subjectiven Nothwendigkeit und Unbedingtheit noch eine andre gegenüber stellen lässt, mit welcher sie sich nicht vermischen kann, so lange ist sie nicht vollständig. Eben weil der Gegenstand als unbedingt *an sich* erscheint, ist er es nicht für uns und in unserm Wissen. Dies ist auch umgekehrt gültig; so lange die objective Nothwendigkeit und Unbedingtheit im Gegensatz gegen die subjective steht, (und eben indem ich sage: Ding *an sich*, setze ich es ja dem Dinge *für mich* entgegen,) so lange ist sie nicht Unbedingtheit, sie ist unvollständig und durch den Gegensatz selbst bedingt. Der Gegensatz muss wegfallen; beide, die subjective und die objective Unbedingtheit müssen völlig in einander fliessen, (damit die Verwechselung nicht *als Verwechselung* auffalle.)

Man sieht diesem Räsonnement deutlich an, dass Sch. das Resultat eher hatte, als den Beweis. Hätte er nicht den Begriff des Ich, der die verwechselten Begriffe wirklich in sich vereinigt, schon im voraus im Sinne gehabt, wäre er selbst den Weg gegangen, den er uns führt, so hätte er seine Verwechselung selbst finden müssen.[k]

18) S. 18—20 [S. 11, 12]. Hier findet sich keine neue Erläuterung, sondern nur eine Wiederholung. Denn das Räsonnement war gleich Anfangs durch disjunctive Schlüsse gegangen, es durchlief erst die ganze Natur, um im Ich den einzig möglichen Ruhepunct zu finden.

---

[k] *Fichte: Schelling's Fehler, und so vieler Andern, ist, wie es mir scheint, der, dass sie erweisen wollen, die Ichheit sei Princip. Das geht nun nicht, ohne die Resultate sogar der transscendentalen Philosophie schon vorauszusetzen.*

Dieser Vorwurf dürfte doch Sch. nicht treffen. Er fängt S. 1 mit einem *Entweder — Oder* an, das ihn losspricht. Fichte giebt zu, dass das, was Sch. leisten will, sich *auf einem andern Wege* leisten lasse, nämlich der Beweis: *wenn* es ein Princip geben könne, — und die Idee des Princips wird uns durch das Bedürfniss aufgedrungen, — *so* sei das einzige mögliche das Ich. Ob dieser Satz je seine Bedingtheit verlieren werde, wissen wir alle noch nicht, denn das Endresultat der Wissenschaftslehre ist noch nicht gefunden.

19) S. 25 [S. 15]. Es ist für Sch. consequent, eine Thatsache als etwas Bedingtes vorzustellen; allein es verrückt den Gesichtspunct für Reinhold's Philosophie, die nur einen unmittelbar gewissen, aber keinen, ein absolutes Sein ausdrückenden Grundsatz verlangt. Daher trifft auch die ganze Widerlegung nicht im geringsten. Indessen zeigen sich besonders S. 30 und 31 [S. 17 a. E., 18] die beiden Grundkräfte des schelling'schen Systems in ihrer vollen Wirksamkeit; das Bedürfniss nach vollendeter systematischer Form dringt auf absolute Einheit, und der Missverstand, welcher dies Bedürfniss von der Form auf den Gegenstand überträgt, erlaubt nicht, ein mannigfaltiges ursprüngliches Sein in Wechselwirkung anzunehmen, wodurch freilich, eben weil nur ein *mannigfaltiges Sein*, nur *ein Sein in Wechselwirkung*, d. h. ein Sein das sich gegenseitig äussert, offenbart, erscheint, angenommen wird, alles Ding an sich von Grund aus zerstört, und die systematische Form, die vermöge der Erscheinung von einem zum andern übergehen kann, im strengsten Sinne erhalten worden [1] wäre. Die Frage, die sich Sch. S. 34 [S. 19, 20] aufgiebt, ist freilich der Ort, wo wir ihn erwarten, und wo es sich zeigen muss, wie gewogen im Grunde seine eigne Philosophie dem *Ich an sich* ist.

20) S. 38 [S. 22]. Sch. fährt hier und im Folgenden mit der grössten Consequenz fort, seine einmal angegebne Hauptidee zu entwickeln. — Abstrahirt man von dieser, so wird es freilich unbegreiflich, wie Identität die Form des reinen Seins sein könne.[m] $A = A$ bezeichnet eine Verdoppelung derselben unveränderten Position. Wie nun, wenn die erste Position nicht absolut war? — Die Form des reinen Seins ist Unbedingtheit, sie fordert also ein Setzen, das durch kein anderes Setzen bedingt ist, sie fordert nur Ein Setzen. Müsste dieses verdoppelt werden, so wäre das ein Beweis, dass das erste Setzen nicht

[1] *Fichte: Dieser Schein beruht auf der Wechselwirkung des Endlichen und Unendlichen im Ich.*

Allein diese Wechselwirkung und mein mannigfaltiges Sein in Wechselwirkung sind eins und dasselbe; folglich ist die letztre kein Schein. — Der Idealismus ist wahr und richtig, nur dann nicht, wenn er polemisch gegen den Realismus auftritt.

[m] *Fichte: Der Ausdruck ist dunkel. Ich glaube, dass das Sich Selbst Setzen, die Identität des Setzenden und des Gesetzten, dadurch angedeutet werde. — Es kömmt nicht auf A, sondern auf = an, und dies ist ja wohl absolut.*

absolut gewesen sei. Allein dann würde es auch das zweite nicht sein, welches ja vom ersten schlechterdings nicht verschieden sein soll. Daher gehören Substanzen und Accidenzen, mögliche und widersprechende Begriffe, ja das leere Nichts selbst für den Satz $A = A$. — Eben so wenig Bedeutung würde ausser Sch.'s System *der* Satz haben: „Nur das, was *durch sich selbst* ist, giebt sich selbst die Form der Identität, — da hingegen die Existenz jedes andern Existirenden — durch etwas ausser seiner Identität bestimmt ist." Was heisst durch sich selbst sein? Wenn etwas sich selbst bedingt, so *ist* es auch durch sich selbst *bedingt*, und von einem *Bedingtsein*, sei es von welcher Art es wolle, ist beim absoluten Sein gar nicht die Rede. Auch passt die Idee: etwas ist *durch* sich selbst, gar nicht zu der: es ist sich selbst gleich. Denn im ersten Falle wird es unter widerstreitenden Prädicaten, Bedingen und Bedingtsein, im zweiten unter denselben Prädicaten verdoppelt gesetzt.[n] Ferner ist es nach 15 schon ungereimt, von einem Bedingten zu reden, das nur Eine Bedingung habe.[o] Wieviel unrichtiger wird es, wenn vollends Bedingtes und Bedingung für identisch erklärt wird. — Freilich wenn man einmal *Strahlen des Daseins* hat (S. 41) [S. 23 a. E.], dann bedarf es einer Centripetalkraft, um der Centrifugalkraft das Gleichgewicht zu halten. Allein beim absoluten Sein, welches die vollkommenste Einfachheit der Position, das völligste *Zureichen* des leisesten Denkens erfordert, kann eine Centrifugalkraft, wie metaphorisch der Ausdruck auch genommen werden mag, nicht die allerentfernteste Bedeutung haben. Absolutes Sein ist absolute Ruhe und Stille; es ist das feierlichste Schweigen über der Spiegelfläche des völlig ruhenden Meeres; Niemand darf es wagen, diesen Spiegel nur durch die kleinsten Kreise zu trüben. — Gerade umgekehrt ist das Ich ein ewig aus sich heraus und in sich zurückarbeitender Strudel. Ruhe wäre der Tod des Ich, Thätigkeit ist sein einziges Sein.[p] Aus dieser Quelle sind auch

[n] *Fichte: Einmal wird es unter dem Prädicate des Bedingens, dann unter dem des Bedingtseins gesetzt.*

[o] *Fichte: Siehe die obige Frage bei* 15. (*Anm.* a.). *Auch ist dies gerade Charakter der Identität, des Ich.*

[p] *Fichte: NB. Von diesem Allen verstehe ich nur soviel: man hat sich nicht bei dem* **Sein** *des Ich aufzuhalten, daraus wird nichts; man gehe zu seiner* **Thätigkeit** *— und damit bin ich ganz einverstanden.*

Meine ganze Bemerkung unter 20 hat die einzige Absicht, F.'s Behaup-

alle jene Vorstellungsarten hervorgegangen, jene Form der Identität und jenes Bedingtsein durch sich selbst. Der Begriff des Ich entsteht (auch bei Sch. nach 17) durch zwei vereinigte Momente, die aber doch selbst in ihrer innigsten Vereinigung für die Reflexion noch unterscheidbar sein müssen und also der Form der Identität bedürfen, um zusammengehalten zu werden. Dem Begriff des Ich gehört der des sich selbst Setzens, des sich selbst Erzeugens wesentlich zu; und eben weil dieser Begriff in sich widersprechend ist und nur in wiefern er dafür anerkannt wird, ist es möglich, eine Philosophie von ihm abzuleiten, oder vielmehr an ihn anzuknüpfen. Ist nun aber einmal mit ihm der Begriff des absoluten Seins verwechselt, so sind jene Vorstellungsarten, wie fruchtbar sie auch sonst für die Philosophie sein würden, für dieselbe so gut wie verloren; sie sinken wenigstens zu blossen genauern *Bestimmungen* herab, aus denen weiter nichts folgt, als was in ihnen unmittelbar enthalten ist;[1] und *hier* liegt der Grund, warum Sch. sein Ich in der Folge nur durch eine Reihe von Prädicaten durchführen kann, anstatt uns eine Geschichte des menschlichen Geistes und der Natur *a priori* vorzuzeichnen. Denn sobald jene widersprechenden Begriffe den Stempel des absoluten Seins erhalten haben, sind die Widersprüche in ihnen durch Machtsprüche vernichtet, und die philosophirende Vernunft hat ihr Recht verloren, ihnen noch etwas zuzusetzen, wodurch sie *erklärbar* würden. Wer kann denn das absolute Sein noch erklären?[r]

21) S. 64 [S. 36] in der Note findet sich die grosse Inconsequenz, die in Sch.'s System, wenn es nicht alles empirische Bewusstsein, alle Erfahrung geradezu wegläugnen wollte, un-

---

tung, dass das *durch sich selbst* und das *sich gleich Sein* Formen des Ich seien, zu beweisen; zugleich aber auch klar zu machen, dass diese beide Formen sich sowohl untereinander, als dem absoluten Sein widersprechen, dass folglich das Ich *seinem Begriffe* nach *gar nicht sei*. Die angegebenen Beweise bedürfen keiner Schärfung. — Das = ist übrigens allerdings absolut, aber nur in wiefern dadurch das Ich gesetzt wird, von dem es eine *Eigenschaft* anzeigt, die auf alles Nicht-Ich *nur* als *Merkmal* übertragen werden kann. Eine Logik, wie sie sein sollte, und noch lange nicht ist, würde dies Alles klärer darstellen, weil sie den ganzen Zusammenhang aller Ansichten, die uns möglich sind, vor Augen legen würde.

[1] *Fichte: Sehr gut.*

Dieser Beifall würde, wenn der vorige Tadel meinen Sinn träfe, sehr inconsequent sein.

vermeidlich war; *die* Inconsequenz, welche das Ich dieses Systems zum *Dinge an sich* macht, und die ganze Unrichtigkeit desselben in sich concentrirt.

Man rufe das vorhergehende Räsonnement zurück. Unser Wissen muss Realität haben; das heisst — in Schelling's Sinne — es muss ein *absolutes Sein enthalten.* Nun erlaubt sich Sch. die Ungereimtheit nicht, die absolute Realität durch ein Fenster in unsre Seele *von aussen* hereinsteigen zu lassen (oder mit Jacobi eine unmittelbare Offenbarung der Dinge anzunehmen). Folglich muss das absolute Sein nur *in* unserm Wissen stattfinden. Wissen und Sein müssen im strengsten Sinne zusammenfallen. Das giebt den Begriff des Ich. (Siehe 17.) Die Realität weiss sich selbst, und, da das Wissen als eine Thätigkeit gedacht wird, die Realität ist in und durch die Thätigkeit, sie erzeugt sich selbst in ihrer Thätigkeit, sie ist nichts andres als diese Thätigkeit. Folglich ist durch das Sich-Selbst-Setzen der ganze Umkreis des absoluten Seins erschöpft. Das Sich-Selbst-Setzen ist alle Realität (siehe S. 61 [35]). Oder vielmehr, es kann von einem Umkreise hier nicht eigentlich die Rede sein kann, im Ich ist keine Vielheit, sondern eine einzige Handlung macht sein ganzes Wesen aus; also ist das Ich schlechthin Einheit, und zwar nicht etwa Einheit im Gegensatz gegen Vielheit, denn die beschriebene Handlung steht nicht in der geringsten Verbindung mit etwas ausser ihr, sie ist gar keinem Andern entgegengesetzt; sie wird nicht von ausseu afficirt, und geht auch nicht aus sich heraus, sondern in sich zurück (siehe S. 50 [29]). Die Kenntniss, die das Ich von sich selbst hat, kann daher nicht *Begriff* heissen, denn hier ist keine Vielheit zu umfassen (S. 55 [32]); sie kann nicht *sinnliche* Anschauung heissen (S. 48, 49 [28]), denn hier ist *das Medium* der Sinnlichkeit weder nöthig noch möglich; sie kann also nur eine unmittelbare Kenntniss des erkennenden Vermögens selbst *(intellectus)*, eine *intellectuale Anschauung* heissen. Auch ist *Freiheit* der Charakter des Ich (S. 43 [25]), denn die Handlung, in der sein ganzes Sein besteht, muss wohl unbeschränkt und unbedingt sein, da *sie* ja die einzige und zugleich alle Realität ist. — Kann nach allen diesen Bestimmungen, deren höchste Consequenz unmittelbar einleuchtet, etwas befremdender sein, als plötzlich jene Allheit der Realität noch vermehrt, jene Einheit überschritten zu sehn? Denn nun auf einmal geht aus

jenem absoluten Sein, das sich in der einzigen Handlung des sich selbst Erzeugens erschöpfte, ***ohne weitern Grund*** (S. 64 unten [37]) noch eine zweite Handlung hervor; nun auf einmal wird ***erst*** das ***Wissen*** grösser als das ***Sein***, denn das Ich setzt sich eine absolute Negation entgegen, die ***Nichts ist*** (S. 67 [38]); und ***dann*** zerreisst die Theilung des Wissens auch sogar dic ***absolute***, ***Eine*** Realität, denn das Nicht-Ich, welches, ob es gleich ***Nichts ist***, doch die ***Macht*** hat, das Ich aufzuheben, wird nun selbst ins Ich gesetzt, ihm wird, damit es nicht alles verwüste, und am Ende — allein übrig bleibe? — ein Theil der Realität abgetreten* (S. 69 [39]). Wenn zu diesem ganzen Kriege zusammt dem nothgedrungenen Frieden, — der wie gewöhnlich, selbst zufolge der praktischen Philosophie, den Stoff zu neuem ewigen Streite enthält (S. 73 [41]), — der Grund,

* ***Fichte: So erklärt verfällt Sch. eigentlich in die Unerweislichkeit, die bei Spinoza stattfindet, und die Jacobi ins Licht setzt: woher denn die Beschränktheit des Alls? — Ich sehe aber nicht ein, warum man Sch. so erklären müsse. Wer auch nur ein Streben annimmt, welches Spinoza bei dem Unendlichen nicht annimmt, der nimmt ja wohl eine ursprüngliche Beschränktheit an. Sie ist absolut, und kann nicht weiter abgeleitet werden. — Dass sie durch ein Nicht-Ieh erklärt werde, davon liegt der Grund im Ich, in seinen Reflexiousgesetzen.***

Ich rede nicht von Dogmen und Resultaten, sondern von der Conseqnenz; nicht vom Annehmen, sondern vom Folgern. Streben und Beschränktheit und Nicht-Ich sind Eins; aber Sch. widerspricht sich durch die Annahme desselben. Denn erst ist ihm das Sich-Setzen alle Realität, und dann besteht einige Realität von diesem ***sich Setzen***, vom Ich, im ***sich nicht Setzen***. — Die Beschränktheit, (oder das gegenseitig einander beschränkende Ich und Nicht-Ich,) ***ist*** absolut, ***wird*** und ***muss*** und ***kann*** aber dennoch ***abgeleitet*** werden; da hingegen das Ich nicht absolut ***ist***, aber dennoch (NB. vom Philosophen*) absolut gesetzt wird, und nicht abzuleiten ist. Ich habe mich hinlänglich im Aufsatze darüber erklärt, sowohl dass sonst kein System möglich ist, als auch darüber, dass der Begriff dcs Ich es so mit sich bringt.

* Der Philosoph setzt hei denen die er seinen Weg führen will, den Reflexionspunct der Ideen, auf welchem die Vorstellung Ich erst vollendet wird, schon voraus. Darum kann er etwas absolut setzen, d. h. etwas als unmittelbar gewiss und keines Beweises hedürftig zum Grunde legen, was dennoch erst nach vielen Vorbereitungen ursprünglich im menschlichen Geiste producirt wird, und welches eben deshalb auf diese Vorhereitnngen zurückweist. Ein Beispiel wird es klärer machen. Der nnendliche Raum steht gleichfalls auf dem Reflexionspnncte der Idee, und es mag mancher Mensch gelebt haben, der nie den Raum bis in die Unendlichkeit hin verfolgte. Dennoch darf man diese Idce nur in uns hervorrufen, nnd sie ist uns sogleich unmittelbar nothwendig gewiss, daher auch Kant eben darans ihre Priorität beweist.

und zwar, wie sich beim All der Realität von selbst versteht, der ganze, völlige Grund, in jenem absoluten Ich, jenem ἓν καὶ πᾶν enthalten war: so musste doch wohl Vielheit in demselben zu unterscheiden, und durch einen *Begriff* zusammen zu fassen sein; oder, wenn ungeachtet und neben dieser Vielheit doch auch *nicht Vielheit*, sondern absolute Einheit im Ich sein sollte, so musste doch wohl der Satz $A = A$ seine Form nicht ganz erschöpfen, sondern die Formel müsste heissen: $(A = A) = (A > A)$. Denn das absolute Ich, das $A = A$, soll es *selbst* sein, welches sich selbst durch absolute Negation aufhebt, und dann *zum Theil* wieder herstellt, d. h. welches $A > A$ ist. Ein Widerspruch lässt sich vielleicht noch lösen; allein behaupten, dass ein Widerspruch auch kein Widerspruch sei, (der Sinn jener Formel,) das dürfte doch die philosophische Kühnheit ein wenig zu weit treiben.

Schelling's Realität soll im Wissen selbst enthalten sein; die unmittelbare Folge davon war bekanntlich, dass das Wissen die Realität nicht *ausser sich* (dem Wissen), sondern in sich setzen, dass es in einem Sich-Selbst-Setzen bestehen, dass es das Ich sein musste. Weichen wir mit Sch. von diesem Hauptgedanken dahin ab, dass dies Sich-Selbst-Setzen zugleich ein Sich-nicht-selbst-Setzen sei, so wird die Realität, die eben in ihrem Setzen bestand, auch mit demselben wachsen. Sie *ist* nun nicht mehr bloss, in wiefern sie *sich*, sondern auch in wiefern sie ihr Nichtsein setzt.* Nun wird der Begriff des Ich durch den des Sich Setzens erschöpft; folglich ist jene Realität mehr als das Ich, folglich ist Schelling's absolutes Ich noch etwas ausser dem Ich, folglich in sofern ein *Ding an sich.*

Dieses Ding an sich oder diese absolute Realität wächst mit der Menge des unter dem Prädicate eines Nicht-Ich Gesetzten, wird auch mit dieser Menge *unendlich.* (Von einem Wachsen in der Zeit ist gar nicht die Rede; für uns, die wir philosophi-

* *Fichte: Sie ist doch nur, in wiefern sie setzt. Ich kenne die hier vorkommende Bedeutung des Ausdrucks Ding an sich nicht. Ding an sich ist etwas unabhängig von einem Setzen Existirendes.*

Ich verlange den Ausdruck: Ding an sich, nicht zu behaupten. Ohnehin hat ihn die neuere Philosophie ziemlich willkürlich gestempelt. Sch.'s Ich bleibt dennoch immer ein Ich = Nicht Ich. — Eigentlich sollte Ding an sich wohl heissen: ein völlig isolirtes Ding, ein Inneres ohne Aeusseres, also, etwas das in kein System passt, und deswegen in keiner Philosophie vorkommen kann.

ren, wächst sie, denn wir durchdenken jene Menge successiv.) Die Dinge im Raume, und alle endliche Dinge überhaupt haben in ihr und durch sie Realität; abstrahirt man von ihr, so sind jene schlechthin nichts; allein in wiefern sie von ihr gesetzt werden, haben sie allerdings Realität. Allein das Eine, unendliche Ding an sich ist nicht zu trennen von dem absoluten Ich, (d. h. von der intellectualen Anschauung, welche ja nicht zu verwechseln ist mit einem empirischen Bewusstsein,) Beides ist gänzlich Eins und Dasselbe. Sch. hebt die Realität der Objecte auf, um sie ganz in der des Ich verschwinden zu lassen. Allein dies ist nicht das Ich, *in sofern es Ich ist.* Am allerwenigsten nach Sch.'s Darstellung; denn aus dieser folgt unmittelbar, dass es nicht nur keine Dinge an sich gebe, sondern dass auch schlechthin *keine Objecte gesetzt und vorgestellt* werden können, — denn alle Realität war die des Ich nach 17 und dieses Ich bestand bloss im *sich* Setzen, und ging gar nicht aus sich heraus. Es ist also das Ich, in wiefern es *Nicht-Ich* ist; das Ich hat 1) als Ich, 2) als Nicht-Ich Realität. Die ganze Welt des realen Nicht-Ich geht also nur deswegen auf der einen Seite unter, um sich auf der andern wieder zu erheben.

Kann man hier noch Spinoza's unendliche Substanz, seinen *Gott* verkennen? Dieser Gott ist ebenfalls ein absolutes Ich, er denkt sich selbst; und, sobald man von diesem Denken Gottes abstrahirt, fallen die Begriffe der einzelnen Dinge, und mit ihnen die Dinge selbst, gänzlich weg; der Gedanke derselben wird sogar gänzlich sinnlos. Wiederum ist Schelling's Ich auch ein *ἓν καὶ πᾶν*, auch eine unendlich Substanz; sie ist gar nicht bloss (was der Ausdruck *Ich* eigentlich andeuten würde) die *Einheit* des *sich Setzens*, sondern auch *zugleich* und *in* dieser Einheit die *Allheit* des Setzens eines unendlich mannigfaltigen Nicht-Ich. Dieses mannigfaltige Nicht-Ich begreift ohne Zweifel auch die vielen individuellen *Ich's*, die einzelnen Menschen und Geister, welche durch Gegensatz unter einander numerisch bestimmbar sind, dahingegen das absolute Ich, wie Spinoza's Gott, schlechthin Eins ohne Gegensatz ist. Die Individuen werden also auch schwerlich eine andre Kenntniss des absoluten Ichs, (dessen intellectuale Anschauung sich doch nicht unter die Vielen theilen lässt,* da auf ihr als solcher die Einheit des abso-

* *Fichte: Intellectuale Anschauung theilen? Alle haben sie ganz. Sie ist eben keine Substanz. Dieser Theil der Kritik ist bei weitem der schwächste.*

luten beruht,) besitzen können, als diejenige, welche Spinoza sich und seinen Mitmenschen von Gott zuschrieb. — Doch es wird sich eine bequemere Gelegenheit darbieten, diese Parallele zu vollenden, und den Endpunct derselben, von wo beide Systeme eine verschiedene Richtung annehmen, zu bestimmen.

22) S. 65 unten in der Note [S. 37 a. E.]. Hier zeigt es sich, wie wenig scharf Sch. die Idee eines Systems fasst. Ein *Progressus*, der bei jedem neuen Satze etwas *schlechthin* einschiebt, kann nie die Bedürfnisse einer Wissenschaft befriedigen.* Es bleibt immer ungewiss, ob man das Einzuschiebende gerade treffen werde; und es ist unmöglich, der Wissenschaft absolute Totalität zu sichern. Jeder Satz muss seine Richtigkeit selbst verbürgen, denn selbst das, was vom ersten Grundsatze auf ihn übergeht, *wird ihm* nicht von diesen *gegeben*, sondern *er nimmt* es sich von demselben, und die Befugniss des Nehmens liegt bloss in ihm selbst. Der erste Grundsatz wird gänzlich unnütz, da er das nicht leistet, was von ihm gefordert wird, nämlich, uns mit Sicherheit durch das ganze Gebiet desjenigen Wissens herdurch zu führen, welches in unsrer Macht ist, und nicht von äussern Erscheinungen oder zufälligen Ideenassociationen abhängt. — Der Vorwurf dieses unwissenschaftlichen Progressus trifft die ganze schelling'sche Schrift, denn selbst die Analyse, welche einen so grossen Theil desselben einnimmt, — die Bestimmung der Prädicate des absoluten Ich, — soll dem Grund-

Bei Sch. ist die unendliche Substanz = Ich; aber Ich = intellectuale Anschauung, folglich unendliche Substanz = intellectuale Anschauung. Um diesen Theil der Kritik zu würdigen, sollte man etwas genauer den Grund von Sch.'s Atheismus aufsuchen, so würde sich finden, dass Sch.'s absolutes Ich sich kein andres absolutes und unendliches Ich entgegensetzen kann. Allein dann kann es überhaupt kein Ich entgegensetzen, denn ein endliches Ich lässt sich nach Sch. nicht denken, ohne dass dasselbe zugleich ein unendliches sei.

* *Fichte: Richtig; wiewohl es Sch. nicht trifft. Antithesis muss sein, sagt er, und wo ist denn das willkürlich Eingeschobene?*

Ich rede nicht vom *willkürlich* einschieben, sondern vom *schlechthin* einschieben. Das Letztre ist aber freilich in Rücksicht auf das, was im System dem Einschiebsel vorhergeht, willkürlich; sonst war es gewiss nicht willkürlich, dass Sch. hier die Antithesis herbei führte; denn die Erfahrung, welche eine Antithesis gegen das Ich macht, konnte er nicht wegläugnen, obgleich er es im Grunde durch die Art, wie er sein Princip aufstellte, schon gethan hatte.

gesetze eines Systems gehorchen, auch nicht den kleinsten Schritt zu thun, nicht das geringste Merkmal zu entwickeln, bis das Bedürfniss der Wissenschaft sie ganz bestimmt dazu auffordert. Die Vernachlässigung dieses Gesetzes führt nicht bloss die Aufmerksamkeit des Philosophen vom Wege ab, sondern verleitet auch zu einseitigen Ansichten und übereilten Schlüssen.

23) S. 71 [S. 40]. Man erwartet hier die Widerlegung des Spinozismus, oder des objectiven Inbegriffs aller Realität ausser dem Ich. Sch. giebt zuvörderst zu, dass der Spinozismus das Ende der theoretischen Philosophie sei. Der Gang der theoretischen Philosophie ist nicht angezeigt; es dürfte aber wohl *der* sein, dass die Synthese zwischen dem Ich und Nicht-Ich gerade so durch eine Reihe von Prädicaten durchgeführt würde, wie es in dieser Schrift mit dem Ich geschieht. Denn um den Spinozismus zu enthalten und als letztes Resultat aufzustellen, darf sie gar keine fernern Synthesen eingehn, er liegt schon in ihr (nach 21). Nur muss er bei Sch. ein charakteristisches Merkmal annehmen, wodurch er *hier* unfähig wird, letztes Resultat *aller* Philosophie zu sein. Es ist nämlich hier kein ruhiger, vester, sondern ein sich selbst *zerstörender* Inbegriff aller Realität, „ein δοχεῖον widerstreitender Realität;“ (S. 73)[1] er muss einen Widerspruch in sich aufnehmen, weil er auf ein ihm geradezu widersprechendes Princip ohne weitere Vermittelung aufgepfropft ward; dies Princip, das sich *als solches* in seiner entscheidenden Macht zu behaupten sucht, droht ihm beständig den Untergang durch diejenige von den widerstreitenden Partheien, mit welcher er sich gleich Anfangs vereinigt hatte. Beweisen, dass das ἓν καὶ πᾶν des Spinoza nothwendig diesen innern Streit in sich dulden müsse, hiesse freilich ihn durch Sch.'s System widerlegen. — Durch folgende Bemerkung wird das Ganze klärer werden:

1) In der Betrachtung über das absolute Sein, in wiefern es dem Wechsel zum Grunde liegt, kommt man unvermeidlich auf den Spinozismus, oder wenigstens auf sein wichtigstes

---

[1] Dieser Ausdruck ist in dem Wiederabdruck der schelling'schen Schrift weggeblieben. Der Satz S. 41 lautete ursprünglich so: „... also wäre auch keine Synthesis, und kein objectiver Inbegriff, kein δοχεῖον widerstreitender Realität nothwendig.“

Dogma, das ἓν καὶ πᾶν. Denn die Körper haben nur eine Kraft *nach aussen* zu wirken, die Geister nur ein Vermögen *äussre* Gegenstände anzuschauen, und ihre in sich zurückgehende Thätigkeit, das Ich ist ohne jenes Vermögen gänzlich undenkbar; — *ist aber jedes Einzelne durch ein andres Einzelne, als Gegenstand seiner Thätigkeit, bedingt,* *so ist nur das All unbedingt.* Diese Behauptung streitet nicht im geringsten gegen 19. Denn ein mannigfaltiges Sein, das aber nur in seiner Wechselwirkung ein Sein ist, lässt sich nur durch das absolute Setzen dieser Einen Wechselwirkung als Eine Realität setzen. Eben so ist das unbedingte ἓν καὶ πᾶν nur in sofern ein solches, als in ihm ein Wechsel, eine Mannigfaltigkeit ursprünglich stattfindet. — Die Einwürfe des Idealismus werden den Philosophen in dieser Ueberzeugung nicht stören können. Denn das Wort; absolutes Sein, sagt ihm nichts mehr, als die letzte absolute, durch Vernunft für ihn nothwendige Thesis; er weiss, dass man von einer andern Realität weder *für* noch *wider* reden könne.

2) In der Betrachtung *unsrer Erkenntniss* des absoluten Seins wird man leicht zu Schelling's System verleitet. Denn das All, die Realität, die Welt, ist ein Erkanntes, ist Object, und in sofern bedingt durch das Subject. Dieses ist hingegen nicht blosses Correlatum von jenem, es ist zugleich *Ich*, ein Inneres, und kein Aeusseres. Auf den ersten Blick scheint daher das letzre Basis von Allem, das alleinige Unbedingte, die ganze Realität selbst zu sein. — Allein, — abgerechnet fürs erste, dass ein reines Ich unmöglich ist, — so muss doch ein Bedingtes zwei Bedingungen haben. Das Ich aber ist Eins, also auch nur Eine Bedingung. Nun giebt es zwischen Ich und Nicht-Ich kein Mittleres, das Nicht-Ich müsste also selbst die andre Bedingung enthalten, es müsste ein Zwiefaches, Bedingtes und Bedingendes zugleich sein. Und so ist es. Wir sind jetzt wieder wo wir waren; das Nicht-Ich ist nur *als Nicht-Ich* bedingt, es war aber ferner gleich Anfangs absolute Realität, und als solche muss es Bedingung sein. Es ist zugleich Substanz und Accidens, und freilich musste wohl eine Substanz da sein, wenigstens gedacht werden, wenn eine Wirkung des Ich, eine Bestimmung, die vom Ich ausginge, — und das ist ja das Merkmal *Nicht-Ich*, — denkbar sein sollte. Eine Antithesis, die schlechthin bloss und allein von der Thesis ausginge,

würde keine *Anti*thesis sein [w]. Eine Causalität der keine Substanzialität gegenüber steht, ist nicht Causalität. — Durch die Betrachtung der Widersprüche im reinen Ich, welche es klar machen müssen, dass dasselbe sogleich seine Reinheit verliert, und zum Nicht-Ich wird, sobald man es von seiner Unmöglichkeit und *Undenkbarkeit* befreien, und ihm nur die geringste Realität geben will, — fällt ohnehin das Ich in das All der Realität mit hinein.

Bleibt man bei 2), so fällt man in die unter **21** gerügte Ungereimtheit. Dem Philosophen verschwindet sein eignes Ich, sein Individuum, welches doch allein dem *Begriff, von dem er ausging, eine künftig zu entdeckende* Realität (absolute Setzbarkeit) *versprach.* Das Ich wird Nicht-Ich, die ganze absolute Realität wandert nur auf die andre Seite herüber, und das System bleibt so realistisch wie zuvor. — Doch kommt dann jener Widerstreit herein; dieser Widerstreit deutet dann freilich, wie Sch. S. 72 [S. 41] bemerkt, dahin zurück, dass Eins von Beiden, entweder Ich oder Nicht-Ich vorher als absolutes entscheidendes Princip gesetzt sein müsse; und nach den vorigen Behauptungen Sch.'s kann dies nicht das Nicht-Ich, also muss es das Ich sein.

24) S. 89 u. f. [S. 48 flg.] Sch. erklärt sich hier gegen diejenigen, welche empirische Glückseligkeit in das höchste Gut aufnehmen wollen. Aber sollte er in seinem Systeme nicht den Begriff derselben als ganz undenkbar verwerfen? Kann denn die Natur *zufällig* mit dem Ich übereinstimmen (S. 91 [49] in der Note), kann sie uns *begünstigen*, (S. 93 [50] gleichfalls in d. N.), — ohne dass dadurch das Nicht-Ich aufhört absolut gesetzt zu sein? Wenn die Natur nur durch das Ich und in demselben ist, wenn ihr nur durch eine absolute Handlung des Ich ein gewisses Quantum Realität mitgetheilt ist (S. 69 [39]), kann sie denn mehr oder weniger haben, als das Ich ihr durch sein ursprüngliches Setzen und durch sein moralisches Streben giebt und nimmt? [x]

25) S. 99 [S. 54]. Alles Vorhergehende zugegeben, dürfte doch gegen den *Fortschritt* viel zu erinnern sein. — Das We-

---

[w] *Fichte: Richtig.*
Und doch ist dies nur ein andrer Ausdruck für jenen Satz: ein Bedingtes muss zwei Bedingungen haben.

[x] *Fichte: Gute Bemerkung.*

sen des Ich lässt es, nach Sch., nicht zu, das Nicht-Ich, welches es in sich setzte, ruhig zu dulden; es strebt alle Realität wieder zu erhalten. Ohne dies Streben könnte es nicht ursprünglich absolutes Ich sein. So wie dem absoluten Ich die Identität, so ist dem Subject das Streben nach derselben Naturgesetz. Man kann nicht sagen: es *muss* streben; denn Sch.'s Ich *muss* nichts, weil es keine äussere Causalität für dasselbe giebt; eben so wenig könnte es wohl auch nicht streben, denn es *ist schlechthin* ein absolutes Ich, es *setzt sich schlechthin* ein Nicht-Ich entgegen, und das absolute Ich duldet dasselbe schlechthin nicht; — also nur: *es strebt schlechthin.* Ferner: es *ist* nicht, was es erstrebt; soll es daher das Erstrebte, und sich, als dasselbe erreicht habend, theoretisch setzen, so muss es dies als in einem künftigen Momente setzen. Es setzt also 1) sich als das Endliche im jetzigen, 2) sich als das Unendliche (denn Unendlichkeit ist das Erstrebte)[y] im folgenden Momente. Also — ist zuvörderst kein Grund, sich im folgenden Momente *fortschreitend*, d. h. *weniger endlich* zu setzen, denn die Forderung lässt sich auf kein Mehr oder Weniger ein, sie giebt von der Unendlichkeit nichts nach. — Zweitens, das Erstrebte, und folglich der künftige Moment, wird nicht als das, was *ist*, sondern bestimmt als das, was *nicht ist*, gesetzt; um ein Streben setzen zu können, muss das Erstrebte und der künftige Moment *problematisch* gesetzt werden; wird Beides aber auf irgend eine Weise assertorisch gesetzt, so verschwindet in sofern der Begriff des Strebens[z]. — Drittens, jene drei Handlungen, wodurch das Ich sich absolut, beschränkt, und der Beschränkung widerstrebend setzt, sind demselben wesentlich und folglich von ihm nicht zu trennen. Die zweite würde aber zum Theil von ihm getrennt, wenn sie zum Theil zu Gunsten der dritten nachliesse. Alles *steht* daher unwandelbar vest, wie es *ist;* kein

---

[y] *Fichte: Unendlichkeit ist nie das Erstrebte. Eine solche Behauptung wäre widersprechend. Das Erstrebte ist ein bestimmtes Endliches, welches auf dem Wege des Annäherns zum Unendlichen, (dasselbe, wie es allein gedacht werden kann, durch die Regel seines Beschreibens gedacht,) liegt.*

[z] *Fichte: Man nehme nur die Zeit dazu, so verschwindet er nicht.*

Beide Noten sind mir nicht deutlich; auch ist hier diese Untersuchung noch nicht gehörig vorbereitet. Soviel ist klar, dass *bei Schelling* Unendlichkeit das Erstrebte ist. Denn das empirische Ich strebt dem absoluten gleich zu werden, das letztre aber ist unendlich.

Ausweg aus dem absoluten Sein und Gegeneinanderstreben in den Wechsel; die Zeit wird problematisch, d. h., als das was nicht ist, gesetzt, und folglich *ist* sie auch nicht und *wird* nicht. Das Gegeneinanderstreben ist nichts weniger als Wechsel, dasselbe darf schlechthin nicht in der Zeit gedacht werden, so wenig wie der reine Begriff der Causalität (s. Jacobi über Idealismus und Realismus)[aa]. — Es ist wunderbar, wie Sch., der den Sprung vom Streben zum nothwendigen Fürwahrhalten, das sogenannte Postuliren der praktischen Vernunft, in Ansehung des Daseins Gottes so sehr tadelt, (und die eben vorher versuchten Beweise würden ihm hier Recht geben,) denselben Sprung zur Annahme der Unsterblichkeit machen kann.

25) S. **106** [58] in der Note. Der Begriff des Daseins in der Zeit scheint eine neue Stütze zu bekommen. Aber das *Ausser-aller-Zeit-gesetzt-Sein* soll doch wohl dem absoluten Ich nicht als Merkmal zukommen? Die Negation der Zeit ist bedingt durch die Zeit selbst, denn keine Antithesis ohne Thesis, folglich wäre das absolute Ich durch die Zeit bedingt —?[bb] Das Ich ist ausserhalb der Zeit gesetzt, heisst nicht: es ist der Zeit *gegenüber* gesetzt, sondern: jeder Versuch, ihm ein Merkmal, worin Zeit vorkommt, zuzuschreiben, ist abgewiesen. Eben so beim absoluten Nicht-Ich. Dieses hat folglich auch kein solches Merkmal zu verlieren, kann daher auch niemals ein demjenigen, das es nicht hätte, Entgegengesetzes annehmen, und so fällt der ganze Schluss weg. Das Merkmal der reinen Ewigkeit, *aeternitatis*, ist indessen auf jene Weise erschlichen. Sch. weiss es nicht anders zu erklären, noch zu beschreiben, denn durch den Gegensatz gegen die Zeit. Soll es also die Urform des absoluten Ich sein, so macht dasselbe eine ur-

[aa] *Fichte: Ist ganz richtig, die Zeit entsteht uns überhaupt nur im Reflectiren, ist nur Form der Anschauung. Was aber daraus folgen möge, sehe ich nicht ein.*

Dass nach Sch., wenn er consequent sein will, Zeit und Wechsel zwar als nicht wirklich, niemals aber als wirklich gesetzt werden können.

[bb] *Fichte; Die Bemerkung ist an sich richtig und scharfsinnig. 1) Will Sch. dadurch die Zeit ableiten, wie ich nicht glaube, so hat er Unrecht, und sie trifft ihn, so wie Hülsen, wenn er aus dem Gegensatze des Nichtandersseins das Andere ableitet. 2) Aber soll nur der Begriff der aeternitas bestimmt werden, so kann das gar nicht anders geschehn, als wie es geschehen ist. Können wir denn das reine Ich anders als durch Gegensatz bestimmen? Dies Merkmal in ihm ist nicht erschlichen. Folgern lässt sich daraus freilich nicht.*

sprüngliche Antithesis gegen die Zeit als Thesis; die Zeit ist schlechthin, das Ich ist *ursprünglich* ewig = *Nicht-Zeit.* — Spinoza's Auctorität kann einen solchen Schlussfehler höchstens entschuldigen, der freilich wohl einigen Schein haben muss, da ein ganz ähnlicher auch das Princip von Hülsen's System (siehe dessen *Prüfung* etc. S. 36.) ausmacht, wo auch eine *Negation* in eine *absolute Thesis*, das Merkmal des *Selbst* = *Nichts Andres* Seins in das absolute Princip der Philosophie aufgenommen wird.

26) S. 128 [S. 71] und fg. In der Lehre vom Idealismus und Realismus muss ohne Zweifel ein Idealist, der diesen Namen nicht haben will, läugnen, dass es überhaupt Idealismus gebe; er muss den Begriff so stellen, dass er unmöglich werde[∞]. Dies thut Sch. hier S. 130. In seinen Briefen in Niethammer's Journal S. 179 bekennt er sich zu einem objectiven Idealismus oder subjectiven Realismus. Aller Idealismus muss subjectiver Realismus sein; denn man muss sich wenigstens zu Einem in jeder Rücksicht absolut d. h. als Realität Gesetzten bekennen, weil man sonst gar nichts setzt. Uebrigens dürfte es nicht leicht einen consequentern Idealisten als Sch. gegeben haben. — Die hier unterschiedenen Idealismen und Realismen sind nur so viele verschiedene Ansichten einer und derselben Sache, und fallen in sofern wieder zusammen. Man sehe die Wissenschaftslehre, wo der Beweis für die Identität des Idealismus und Realismus allgemein geführt worden.

27) S. 142 [S. 78]. Unter den hier folgenden logischen Betrachtungen sind die bis S. 154 [S. 85] ohne Zweifel hier sehr consequent; zu ihrer Beurtheilung finden sich übrigens unter 20 einige Bemerkungen. — S. 156 [S. 86] giebt Sch. eine andre, wie er sagt, eigentliche Formel für thetische Sätze, die aber an *sein* System sich nicht so gut anschliessen dürfte. Sie

---

[∞] *Fichte: Ich finde in Sch.'s Beschreibung des Idealismus, dass bei ihm die Nöthigung wegfalle, sich etwas entgegenzusetzen, nichts zu tadeln. — Hier muss ich den Verf. in den Verdacht des Dogmatismus ziehn.*

Ich rede vom theoretischen Idealismus nach Sch.'s Erklärung, und bin mit Sch. darin einig, dass dieser unmöglich sei, weil er dem Bewusstsein geradezu widerspricht. Fichte lässt in allen seinen Schriften den Idealismus sowohl als den Realismus, als auf gewissen Reflexionspuncten *nothwendige* Systeme zu; Beweises genug, dass auch die letzte Note durch einen Missverstand veranlasst ward.

ist eigentlich gar keine Formel, [illegible] sie das blosse Setzen, und gar keine Bestimmung desselben andeut[illegible], und das wäre freilich ausser Sch.'s System wohl sehr richtig (s. [illegible] 20). Die antithetische Formel $A > -A$ gilt gleichfalls für Sch., [illegible] einen *Progressus* von der Antithesis zur Synthesis annimmt. Seine Antithese geht nur auf Widersprüche und auf das Nichts, denn sein Nicht-Ich ist vor der Synthesis absolute Negation, d. h. Nichts. Siehe S. 68 [S. 38 a. E.] In einer Philosophie, die keine Antithesis ohne Synthesis, noch diese ohne jene kennt, nach der sogar Widersprüche nicht ohne die Function der Synthesis möglich sind, würde die Formel heissen: $A > B$, so wie die für die Synthesis: $A = B$. Denn der Grund, warum Antithesis nicht ohne Synthesis sein kann, ist der, weil man selbst das Entgegengesetzte *setzen* muss, weil dieses Setzen nicht in dem ersten Setzen, der isolirten Thesis, enthalten ist, (sonst hätte das Bedingte, das *Entgegen*setzen, nur Eine Bedingung,) und weil demnach die erste und die zweite Thesis nothwendig in den Begriff des Gesetzten, in die allgemeine Form der Realität, wenigstens zum Versuch vereinigt werden müssen. Man kann nicht eher einen Widerspruch dafür erkennen, d. h. keine Synthese abweisen, bis man dieselbe wenigstens versucht hat. Jene zweite Thesis, auf die Sch. keine Rücksicht nehmen *darf*, weil er die Entgegensetzung absolut aus dem absoluten Setzen, das Bedingte aus einer Bedingung, hervorgehen lässt, jene zweite Thesis wird durch B richtiger, als durch das für sich allein unmögliche $-A$ angedeutet, welches ohnehin eine Tautologie mit der Copula $>$ macht. Denn es sollen doch wohl nicht *zwei* Negationen, (welche bejahen würden,) $>$ und $-$, durch die Formel ausgedrückt werden?

Die folgenden Bemerkungen über die Kategorien würden zu ihrer Beurtheilung eine ganz neue Theorie dieses schwierigen Gegenstandes erfordern; und werden daher hier übergangen werden dürfen, da sie aus dem ganzen System Sch.'s weder geradezu abzufliessen scheinen, noch mit demselben widerlegt sein würden. —

Die Probleme von der transscendentalen Freiheit, der prästabilirten Harmonie u. s. w. sind sehr consequent aufgelöst; und scheinen durch Sch.'s System sogar von aller Schwierigkeit befreit zu sein; — aber freilich ist dafür die Schwierigkeit ganz in die Principien concentrirt.

6.

Erster problematischer Entwurf der Wissenslehre.

Engisstein Ende August 1798.

Ich — was bedeutet das Wort? Ein-*Sich*-Sein-Ich-*Vorstellen.* Die Erklärung läuft im Cirkel. Ein Ich — das ist wieder ein Sich-Sein-Ich-Vorstellen. Der Cirkel läuft immer weiter in sich zurück. Eine Vorstellung soll die andre vorstellen; aber Vorstellung weist endlich auf ein Vorgestelltes hin, das nicht wieder Vorstellung von noch einem Andern sei. Irgend ein Andres also setzt endlich der Begriff Ich voraus, *welches* von sich selbst vorgestellt wird. •

Geben wir also einem Stein Vorstellung seiner selbst; ist nun der Stein und die Vorstellung von diesem Stein zusammen ein Ich? Ist der Stein zugleich ein Sich selbst denkendes Wesen, so muss er als solches Sich setzen; er muss sein eignes Bewusstsein vorstellen. Also eine neue Thätigkeit in ihm, die doch wohl auch zu seinem Wesen gehört; die also, wenn er Sich vorstellen soll, wieder ein neues Setzen erfordert, das dann abermals durch eine höhere Thätigkeit gesetzt werden muss. Und so ins Unendliche.

Gerade als ins Unendliche gehend muss die Reihe anerkannt werden, so ist in dem Gesetzten das höchste Setzen mitenthalten.

Also der Stein setzt sich: — als Sich — als Ein Sich — als Sich — als ein *Stein* setzend — setzendes — setzend! Die Thätigkeit des Setzens, die Denkkraft denkt sich, die *Denkkraft,* als einen *Stein!* —

• Das Andre, welches Andre es auch sei, wird nie mit dem Denken seiner selbst Eins und Dasselbe werden können. (Man fühle die Kraft des Wortes ein *Andres.*) Der Begriff Ich setzt zwar etwas Andres voraus, womit jene Thätigkeit vereinigt sei, aber in der Vereinigung selbst muss es doch noch als Nicht-Ich von ihm unterschieden werden. — Für sich allein kann indess der Begriff des Ich nicht bestehn. Soll er von dem bestimmten mit ihm verbundenen Andern unterschieden werden, und *doch noch Sinn behalten,* so wird er in sofern mit einem neuen Andern vereinigt gedacht, und indem man dies bemerkt

und wieder in der neuen Vereinigung ihn unterscheiden will, ist er wieder mit einem Dritten, (oder mit jenem Ersten) vereinigt. Er stützt sich also auf ein *mannigfaltiges* Nicht-Ich; jedes *einzelne* Bestimmte wird ihm zufällig durch die übrigen. (Wenn also ich mich setze, so muss ich in mir Mancherlei setzen, das nicht zu mir gehört, mancherlei Gefühle und Vorstellungen, an deren Stelle ich in andrer Lage andre bekommen haben würde, von denen jede, wenn sie fehlte, durch die übrigen ersetzt werden könnte.)

Wir haben jetzt im Ich unterschieden: 1) mehrere Vereinigungen der Reflexion mit mehrern Andern, (von diesen Andern ist nur als Vereinigten mit der Reflexion die Rede;) 2) das Setzen dieser Vereinigungen; 3) das Gleichsetzen jenes Setzens oder jener Reflexion mit dem Einen Vereinigten. Dazu wird erfordert: *a*) dass jene Vereinigungen als *mehrere* gesetzt werden; *b*) dass Ein Vereinigtes jeder von jenen Vereinigungen zufällig gesetzt, (in jeder derselben von den andern Vereinigten unterschieden) werde, so dass es in den übrigen enthalten ist; *c*) dass eine Reflexion auf jene Vereinigungen und auf das Eine Vereinigte gesetzt werde; *d*) dass dieselbe als Eins mit dem Letztern gedacht werde. 4) Das Setzen und Gleichsetzen der höhern Reflexion auf und mit der untern; 5) das Setzen der unendlichen Reihe höherer Reflexionen.

In dem: Sich-Setzen ist das *Sich* zugleich 1) das Setzen und 2) eine Vereinigung mit mehreren Andern. (Man könnte fragen, ob diese Andern nicht auch Vorstellungen sein könnten? So wäre die Vereinigung mit diesen Vorstellungen oder Bildern eben das Vorstellen selbst. Aber die besonderen Bestimmungen derselben wären doch dem Ich fremdartig, also etwas Andres in ihm und dieses Andre soll eben durch die Vereinigung erst in dasselbe gebracht, der Reinheit der Begriffe wegen aber dennoch von ihm unterschieden werden. Doch über den Idealismus s. die Widerlegung Schelling's).[1] Aber das mit den Andern Vereinigen ist wieder nicht das Setzen selbst. Für sich selbst ist es gar nichts; nur in sofern es, mit den Uebrigen verbunden, von jedem Einzelnen unterschieden, denselben zufällig gesetzt werden kann, mag man es Tendenz zur Vereinigung nennen. (Nicht Gegenstreben, das aus aller Vereinigung heraus

[1] Vgl. oben S. 16.

will; denn das wäre ja eben etwas für sich allein; eine Thätigkeit, die ohne das Andre wirklich Etwas — was denn wohl? — thun würde, und nur von demselben *gehemmt* wird, — sinnloser Gedanke!) Diese Tendenz vereinigt sich mit *mehreren* Andern; die mehrern Vereinigungen sind aber nicht etwa so viel bestimmte Kräfte, mit *bestimmten Dingen* zusammen zu gehn; die wären etwas Fremdes im Ich; sondern es ist eine gleichartige Thätigkeit, der aber, weil sie ein *mehreres* Thun in sich fasst, Intensität zugeschrieben werden muss, wenn man das ein Thun nennen darf, was eben so gut Leiden heissen könnte, da es nichts ausdrückt als die *Möglichkeit* im Ich, mit einem mannigfaltigen Nicht-Ich verbunden zu sein.

Die mehreren Vereinigungen sollen gesetzt werden. Entstünden daraus eben so viel abgesonderte Vorstellungen, so hätten wir mehrere Vorstellende. Aber das Ich ist nur Eine Thätigkeit; *Ein* Thätiges *thut* auch nur Eins; die mehrern Vorstellungen sind Ein Gesetztes. Dennoch soll die Bestimmtheit derselben sich keineswegs verwirren; das Ich ist mit Mehrern vereint, es soll sich setzen, wie es ist, also die Mehrern müssen nicht in einander fliessen. Indem wir beide Betrachtungen anstellen, denken wir es zugleich als Eins und als Mehreres; als Eins, in sofern wir das Gesetzte der Reflexion als ihr Product zueignen, als Vieles, sofern wir das Mannigfaltige, welches sie behandelte, darin wiederfinden wollen. Vielheit in Einheit ist *Grösse.* Abstrahiren wir vom Mannigfaltigen, vom Stoff, so wird die Grösse *leere Form;* denn ein Product der blossen Reflexion ist ein nichtiger Gedanke. Denken wir den Stoff, als das darin Enthaltene hinein, so wird die Form davon gefüllt; denn sie ist nicht weiter, als sie gerade sein musste; wir denken nichts mehr hinzu, das Mannigfaltige ist also durch nichts getrennt, hat darin Continuität; ist nicht *in* einander, aber *an* einander.

Ein Theil von jenem *Sich,* — die Vereinignngen sind nun gesetzt worden; der nächste ist die Reflexion darauf, diese muss jenen identisch gesetzt werden. Aber identisch den besondern, dem Ich fremden Bestimmungen derselben? Das wäre nicht möglich und wäre nicht wahr. Dem Einen Vereinigten demnach. Aber dieses ist nur durch und in den Vereinigungen; soll es allein gesetzt werden, so kann dies nur in sofern geschehen, als ihm die andern, *mehrern* Vereinigten, jedes durch die übrigen zufällig gesetzt werden. Nach der bisherigen An-

sicht *ist* es *in* allen, also keins ist ihm zufällig; wir setzten es nur so, weil wir es aus einem nach dem andern herausdachten. Wir dachten es als *übergehend* aus einem ins Andre; es muss aber auch wirklich so sein. Bestimmter: die verschiedenen Gefühle (Vorstellungen von den Vereinigungen) hatten wir bisher als Eine Vorstellung angesehen; aber die Gefühlten sollen von der Tendenz zur Vereinigung unterschieden, diese dem einen Gefühlten vermittelst des andern zufällig gesetzt, also auch die Gefühlten von einander unterschieden werden. Eins dem Andern zufällig setzen heisst: Eins dem Andern verbunden und auch nicht verbunden setzen.

Bisher haben wir die Tendenz nur als verbunden mit allen angenommen; soll das Ich die Nicht-Verbindung hinzu*dichten*? Und, da das Sich selbst Setzen, die Vorstellung des Ich eine *nothwendige*, nicht abzuweisende Vorstellung ist, folglich diejenigen, welche ihr zum Grunde liegen (zur Erklärung ihrer Möglichkeit angenommen werden), auch nothwendig sein müssen, — soll es jene Nichtverbindung durch eignen Zwang sich nothwendig machen? Da wären die zwingende Kraft und das gezwungene Vorstellungsvermögen Zwei, und nicht Eins. Die zwingende Kraft wäre Nicht-Ich; und das Ich, welches nicht Sich, wie es ist, sondern den aufgezwungenen Trug hätte setzen müssen, würde in dieser Untersuchung des Trugs inne und hörte auf, Sich zu setzen, folglich ein Ich zu sein, folglich überhaupt zu sein. Beides, Verbindung und Nichtverbindung, muss also stattfinden. Aber Eins hebt das Andre auf; Eins soll sein, aber das Andre soll auch sein; so muss das Erste nicht mehr sein, *aufhören*, das Andre folgen; — das Ich also *dauern*. Wir können folglich nicht umhin, im Ich Succession anzunehmen, es in die *Zeit* zu setzen.

Die vereinigte Tendenz geht aus einer Vereinigung über in die andre. Dies Uebergehn setzt die Reflexion; sie setzt also den vorhergehenden Moment noch im gegenwärtigen. Thäte sie dies nicht, so käme nicht nur kein Ich zu Stande, sondern die Reflexion hörte mit jenem Moment auf, zu sein, und wenn wir im folgenden wieder von einer Reflexion sprächen, so wäre es eine andre. So bewegt ein Körper sich fort noch nach dem Stosse; und Reflexion und Bewegung würden ewig dauern, brächten nicht Hindernisse sie zur Ruhe, aus keinem andern Grunde, als weil wir, um das, was wir einmal als dauernd ge-

setzt haben, irgend verändert zu setzen, eines neuen Grundes bedürfen, fehlt uns aber derselbe, es beim ersten Setzen lassen müssen. (Aber der Widerstand dauert im *stossenden* Körper fort, vielleicht auch so eine Reaction in dem andern Vereinigten? Und da dieses Vereinigte zunächst der Körper ist, dieser aber sich nicht wie der stossende Körper vom gestossenen entfernen kann, also von der fortdauernden Reflexion immer afficirt wird, ist es da nicht leicht begreiflich, wenn dieser durch seinen abermaligen Widerstand in gewissen Zuständen z. B. im Schlafe, die Reflexion hemmt? Die Untersuchung, warum sich das Bild der Erinnerung vom Gefühl der Gegenwart unterscheide, warum es im Traume, in der Fieberphantasie ihm gleichzukommen scheine, mag auch hierher gehören.)

Aber damit nicht die Reflexion das vorhergehende Gefühl bloss *mit* und *neben* dem folgenden, sondern jenes in dieses *übergegangen* setze: so müssen beide von der Art sein, dass sie zu einander auf dem *Wege* einer ihnen gemeinschaftlichen *Continuität* übergehen können. (Continuität der Farben, Figuren; der Tonlinie, der Vocale, der Consonanten, der Gerüche, *der* Empfindung in den Zungennerven, welche Hunger heisst, und eines gewissen Geschmacks, der Hitze und Kälte, der Empfindung des Stechens, Drückens, leisen Berührens u. s. w. Das *Bittre* würde sonst im folgenden Moment, in welchem das *Rothe* sichtbar würde, fortdauernd gesetzt, aber nicht als übergegangen gesetzt werden und dergl.) Das Charakteristische solcher Gefühle, die in *einer* Continuität liegen, die also nicht *in*, sondern *an* einander oder in gewissen Entfernungen von einander gesetzt werden müssen, ist, dass sie einander ausschliessen. Das Uebergehen bezeichnet ein solches *Ausschliessen*; sonst wäre es *Hinzukommen* zu einem *Bleibenden*, und damit bekämen wir keine *Zufälligkeit*, die Sein und Aufhören fordert. Das fortdauernde Setzen also besteht nicht neben dem neuen Setzen, und da dieses die Nothwendigkeit der sinnlichen Gegenwart mit sich führt, so findet jene setzende Thätigkeit *Widerstand*, wird also ein *Streben*; und ein Streben der Reflexion ist ein *Wollen* im allgemeinsten Sinne des Worts. Die Intension des Wollens richtet sich nach der Stärke des vorhergegangenen wirklichen Setzens im Verhältniss zum gegenwärtigen. (Am stärksten ist sie wohl, je leerer das gegenwärtige Setzen ist; Begierde aus Langerweile u. s. w. Oft — aber wann? — findet

ein Auf- und Abschwanken, ein Hin- und Herblicken auf Gegenwart und Zukunft statt.)

Das Setzen des Gegenwärtigen ist verbunden mit einem fortdauernden Vernichtet*werden*, nicht Vernichtet*sein* des Vorhergehenden; * jenes sei *A*, dieses *B*, so ist *A* = *non B*. Es ist ein *einseitiges Entgegensetzen*, die andre Seite desselben wird sich gleich zeigen. Jetzt ist dem Ich das eine Gefühl zufällig, das andre aber nothwendig. Auch aus diesem muss es frei gemacht werden, durch Uebergehn in ein *drittes?* Das hilft hier wenigstens nichts; denn alsdann wird ihm dieses nothwendig. In das erste muss es zurückkehren, von welchem es schon getrennt war, und dessen Zufälligkeit in der Fortdauer der Reflexion ungeachtet der erneuerten Nothwendigkeit aufbehalten bleibt. *B* tritt also wieder ein und vernichtet *A*, also *B* = *non A*. Aber die vorigen Handlungen dauern auch fort; das zweite Gefühl ist dem dritten, das erste dem zweiten entgegengesetzt; also das erste ist das Entgegengesetzte vom Entgegengesetzten; aber das zweite = *non B*, also das erste = *non non B* = *B*, denn es fällt mit dem jetzigen dritten zusammen. Das Entgegensetzen entstand im Wollen und dieses dauert mit ihm fort; wird aber jetzt befriedigt; Wollen und wirkliches Fühlen vereinigen sich im *Genuss*. Dauert der Genuss, so ermüdet er, denn indem jeder Moment der Dauer, — so wie die Schwere den Fall beschleunigt, — die Erinnerung intensiv vervielfältigt, wird die erste Entgegensetzung, *A* = *non B*, mehr und mehr überwogen, das Wollen mit ihr, d. h. das Interesse an *B*. (Der Ehrgeiz *nährt* seinen Genuss durch den fortdauernden Anblick der Geringeren, denen er sich entgegensetzt; hörte dieser Anblick auf, so verschwände aller Genuss glänzender Güter vielleicht in einer Stunde.) — Da *A* aufgehört hat, so wird jetzt die Erinnerung an *A* ein Streben, welches aber, wenn *B* schon vorhin grössere Intension hatte, jetzt, wofern nicht Veranlassungen hinzukommen, überwogen wird; es ist ein Entgegensetzen ohne Wollen.

[In jenen Entgegensetzungen wird das Erste durch das Zweite, das Zweite durch das Dritte vernichtet; — das Kennzeichen der Succession. Das Ich setzt also eine Reihe aufeinander fol-

* Das Setzen des *B* ist also immer noch diesselbe, es ist nicht aufgehoben, nur verringert, es hat verloren, ohne Zweifel nicht an Extension, denn die hatte es nicht, also an Intension.

gender Gefühle. Aber es sollte ein Uebergehn, und zwar sein eigenes Durchgehn durch diese Succession setzen. Dazu bedarf es eines Uebergehenden, das in diesem Wechsel dennoch dasselbe bleibe. Wir erkannten das Ich als Uebergehendes dadurch, dass es kraft des Wollens und Entgegensetzens immer das Vorher ins Nachher hinübernahm. Das Ich ist ein Thun; soll es übergehn, so muss sein Thun übergehn; dieses übergehende, die Succession durchlaufende und durchdauernde Thun ist hier das Wollen. Dies muss also das Ich setzen; und, da das unter die nothwendigen Handlungen gehört, welche die nicht abzuweisende Vorstellung Ich vorbereiten sollen, *gezwungen* sein, es zu setzen. Zwang im Ich ist Nicht-Ich, oder vielmehr eine Vereinigung mit demselben. Indem also das Ich will, vereinigt sich das Nicht-Ich dergestalt mit ihm, dass das Setzen dieser Vereinigung das Setzen eines Wollens, eines Strebens wird, und zwar jenes Strebens, von *A* zu *B* überzugehen, anstatt *A*, *B* zu setzen.[1]

Die Vorstellung: Streben, enthält ein *Uebergehn,* welches *Widerstand* findet und in dem Uebergehn ist ein *Von* und ein *Zu* begriffen (ein einseitiges Entgegensetzen); im Widerstande das umgekehrte *Von* und *Zu.* Streben und Widerstand sind zugleich, und umfassen nothwendig zwei oder mehrere sich aufhebende, also succedirende Momente. (Es ist Täuschung, nur *einen* Moment zu denken; es giebt keinen *einen* Moment, in dem eine Bewegung oder Veränderung anfinge. Veränderung umfasst Eins und ein Andres; jeder einfache Moment, den ihr herausreisst, hat seinen einfachen Zustand, und so fern ihr diesen allein betrachtet, habt ihr Ruhe und nichts weiter. Aber die Momente sind *an* einander, und das Jetzt, der erste Augenblick des Anfangens, ist die erste Continuität zweier Momente.)

Das Streben erfordert wenigstens zwei Momente, und der Widerstand zwei. Jene zwei und diese zwei sind zugleich,

---

[1] Zu dieser Stelle steht am Rande der Handschrift folgende Anmerkung: „Dieser Zwang kann auch schon in den *vorher* geforderten Vereinigungen des Nicht-Ich mit dem Ich enthalten gewesen sein. Es zeigt sich in der Folge, dass dies sich wirklich so verhält. Die Forderung eines neuen Zwangs also findet hier gar nicht statt, und das in [ ] Eingeschlossene ist gänzlich ungegründet, obgleich vielleicht einzelne eingestreute Bemerkungen erwogen zu werden verdienen."

und machen eine Ruhe durch entgegengesetzte Kräfte aus, die also auch eine gewisse Dauer hat.

Der Zwang im Ich, dieses Uebergehn — das des Strebens — zu setzen, ist dem Zwange, jenes — das des Widerstandes — zu setzen, entgegengesetzt. Beides hebt sich auf. Damit also nicht im Ich auch Ruhe entstehe, muss es zuerst gezwungen sein, Eins, dann das Andre zu setzen. Aber das giebt ein Hin- und Hergehn; der Widerstand muss *zugleich* sein mit dem Streben. Seine Richtung kann nicht zugleich sein mit der des Strebens; aber ein andrer Zwang, ein Gefühl also, das zu einer andern Zeit mit seiner Richtung verbunden ist, dessen Setzen also mit dem Setzen der letztern nur Eins ausmacht und auch in der Erinnerung es mit sich verbindet: dieses muss mit dem Uebergehn des Strebens zugleich sein. Doch damit diesem Gefühle der Widerstand nicht *zufällig* gesetzt werde, muss er selbst sich gegenwärtig zeigen. Er kann das Uebergehn *zum Theil* aufheben; denn es ist der Vermehrung und Verminderung fähig; es besteht in der *Verknüpfung* des Von und Zu; je verknüpfter, je näher beide sind, also, — da beide Zeitmomente sind, je *schneller* das Uebergehn von Statten geht, desto vollkommener ist es. Von diesem schnelleren und langsameren Erfolg müssen also mehrere Erfahrungen vorhanden sein. Aber dazu gehört noch die Vorstellung des Zeitmaasses.

Das Ich, sofern es strebt, *B* zu setzen, indem *A* ist, soll gezwungen sein, den Uebergang seines Strebens wirklich zu setzen, d. h. es soll das Uebergehn, was es erstrebt, wirklich gewahr werden; *A* soll wirklich wieder *B* werden. Zugleich soll es ein Gefühl haben, das zu einer andern Zeit mit dem entgegengesetzten Uebergehn verbunden ist. Das Zugleichsetzen beider Richtungen verwandelt also die Vorstellung des wirklich Gegenwärtigen in die eines Strebens. Mit diesem Setzen des Strebens ist noch das Streben des Ich selbst verbunden; vermöge der Einheit des Ich ist das *eine* Handlung, dauert also und erneuert sich auch als *eine;* das Ich also setzt ein Streben, indem es strebt. (Offenbar deutet die geforderte Verbindung des Strebens mit dem wirklichen Geschehn, welches dem Ich die Vorstellung davon gab, auf eine Wirksamkeit des Ich in der Sinnenwelt hin. Unsre geforderte *Verbindung* bestätigt die Erfahrung, zur Erklärung der stabilirten Har-

monie; ob sie eine *prästabilirte*, oder ein *influxus physicus*, oder was sonst sei, darüber wird hier nichts behauptet.)

Die Succession des Strebens ging aus von dem Moment, wo das Ich *A* wahrnahm, und *B* zu setzen strebte. Welches soll der wahre Anfangspunct des Strebens sein, *A* mit seinen besondern Bestimmungen oder das gehemmte Setzen des *B*? Ohne Zweifel das letztere. Das Ich strebte nach *B*, weil *A* dem Setzen des *B* hinderlich war; aber jedes andre von *B* (nämlich in der gleichen Continuität) hätte die gleiche Wirkung gehabt. — In der Succession aber, die das Ich gezwungen setzt, ist eine Zweideutigkeit, weil jenes Beides in den Anfangspunct fällt. Irgend ein *non B* aber lässt sich doch nicht vermeiden; denn durch Etwas muss das fortdauernde Setzen des *B* gestört werden, damit ein Uebergehn sich zeige. Jedes aber muss jener Succession zufällig sein. Das heisst: jedes muss mit ihr verbunden und nicht verbunden sein. Sie muss also mehreremale statthaben, mit verschiedenen *non B*.

Das Setzen des *B* ist jetzt ein zwiefaches Setzen, theils ein wirkliches, theils das verringerte aufstrebende, welches noch immer von der Erinnerung an *A* gehemmt wird. Das eine ist ein Gefühl, das andre ein Entgegengesetztes, ein blosser Gedanke. (Blosse Gedanken sind Entgegengesetzte; die Wirklichkeit widerstrebt ihnen; sonst würden sie, — wie im Traume, — Realität haben.) Ein Gedanke wird also jetzt der Wirklichkeit gleich und mit ihm ein Streben nach derselben verbunden gesetzt. Die Wirklichkeit aber wird ihm, da sie oft fehlt, zufällig; der Widerstand beiden entgegengesetzt.]

Das Setzen des $A = non\ B$ ist eine zusammengesetzte Handlung, sie begreift das Setzen der eignen Bestimmtheit des *A* und des Ausschliessens desselben von *B*. Der letzte Theil der Handlung muss sehr viel grössere Intension bekommen, als der erstre, wenn es viele *non B* giebt. Wird im Verhältniss dagegen das Hinzusetzen der besondern Bestimmungen nur unendlich schwach, so heisst ein solches Gesetztes ein *allgemeiner* Begriff, unter dem in jedem wirklichen Falle, wo die Bestimmungen durchs Gefühl also für diesmal stark genug sich aufdringen, *subsumirt*, geurtheilt wird. (Wenn man sich besinnt, so findet man, dass bei jedem allgemeinen Begriff ein dunkles Setzen jener Bestimmungen wirklich stattfinde. Man

setzt ihn nicht als etwas Wirkliches, sondern als Eigenschaft, als Inhärenz, wobei doch wohl ein dunkles Substrat nicht fehlen darf.) Aus *non B, non C, non D* u. s. w. wird sich auf ähnliche Weise ein Allgemeinbegriff des der Wirklichkeit Entgegengesetzten bilden.

Ferner wird aus dem Wechsel der Gefühle, den Intensionen derselben, ihren Verbindungen, Erneuerung u. s. w. ein mannigfaltiger Gedankenwechsel im Vernunftwesen entstehen, der, weil bei weitem nicht Alles in gleicher Intension gegenwärtig ist, weil die Gegenwart Manches verdrängt, Manches hervorruft, die Erzeugnisse der sogenannten Einbildungskraft in mannigfaltigen Gestalten darstellt, — da sonst Alles Eine Masse der Erinnerung werden müsste. Mit allgemeinen Begriffen besonders wird sich oft ein Aufstreben derjenigen besondern Bestimmungen verbinden, die ihnen Haltbarkeit gaben, die ihre Intension verloren haben und jetzt nur an einer Reihe von Verknüpfungen sich langsam wieder hervorarbeiten. Dies heisst insbesondere *Nachdenken.* Dahin gehört auch ein Streben, einen neugebildeten Allgemeinbegriff auf eine Reihe successiv durchdachter (d. h. in successiven Intensionen gesetzter) besonderer Begriffe zu übertragen, — die Arbeit der meisten Philosophen.

Endlich — der Reflexion, die nur Eine Handlung ist, ist alles Gesetzte Eins, wenn es sich nicht durch Absonderung zerstückt hat. Die Masse der Bestrebungen, Erinnerungen und gegenwärtigen Gefühle ist, — wenn gleich in abwechselnden Intensionen, immer beisammen; was immer mit ihr vereinigt bleibt (der Leib), wird mit ihr als Eins angesehen; das Uebrige, bald verbunden, bald nicht verbunden, wird ihr zufällig gesetzt. Als Eins verdient sie auch einen eignen Namen; — sie heisse *Peter.* Diesem Peter werden die besondern Bestimmungen, durch die er sich hindurchträgt, zufällig gesetzt; sind diese Bestimmungen unter allgemeine Begriffe gefasst, so wird er unter dieselben subsumirt. Da heisst es bald: Peter will, bald: Peter denkt. Woran denkt er? Das muss unter das Denken subsumirt werden. Antwort: Peter denkt an Peter. Und im nächsten Augenblick, wofern nur die Frage vorherging: woran denkt Peter jetzt? — Peter denkt, dass er an Peter denkt. Hier haben wir das *Ich.*

Nicht anders ist es möglich, Reflexion auf Reflexion zu

setzen. Soll die Reflexion als ein Handeln von ihrem Behandelten, der untern Reflexion, unterschieden werden, so muss dieses ihr zufällig sein. (Ein Thun, wenn es gar nichts weiter sein soll, als *dieses bestimmte* Thun, fällt mit der Veränderung, die es bewirkt, zusammen. Aber das Reflectiren bewirkt gar nicht einmal eine Veränderung; es thut nur für sich, es macht sich ein Bild. Es ist also dieses Bild. Aber ein Bild unterscheidet sich gerade dadurch vom Abgebildeten, dass dieses Realität hat, jenes keine. Ein existirendes Bild, — eine Reflexion, die nur diese bestimmte Reflexion wäre, — das ist Unsinn.) Sie muss also mancherlei Anderes gedacht haben; der allgemeine Begriff des Reflectirens muss sich erzeugt haben und an einen *Träger* der Bilder, die die Reflexion hervorbringt, angeheftet sein. Wie dies geschehe ist gezeigt; und jetzt war das Geforderte als Subsumtion möglich. — —

Anmerkungen zum ersten Entwurf der Wissenslehre.

Ich — da meine ich mich selber. Aber die Vorstellung wird, je weiter man sie verfolgt, um so dunkler, und wenn man alles *Zufällige* absondert, wenn man also bei dem dunkeln Schwanken zwischen allen möglichen Substraten sich selbst ertappt, wenn man bemerkt, wie man das Ich von einem zum andern hinüberschweben liess, endlich zu einem völlig unbekannten Wesen, dessen einziger Charakter die Vorstellung seiner selbst ist. Nun zeigt sich der endlose Cirkel.

In jeder Periode unsers Lebens nämlich ist die Vorstellung Ich an diejenigen geheftet, die jedesmal die stärksten sind, die übrigen, welche dieselbe davon ausschliessen könnten, wenn *sie* sich mit ihr verbänden, werden nicht bemerkt. So der Körper, den wir auf die Welt brachten, und von dem jetzt kein Theil mehr übrig ist. Und wenn wir ganz anders erzogen wären u. s. w., würden wir uns für *dieselben* halten? Auf diese Frage kann nur die Naturphilosophie antworten, die über den Streit von der *Substantialität* der Seele entscheiden muss. Dem *Ich*, dem Uebergehenden ist es gleich, wo es den Kreis seiner Uebergänge findet, und auf diese Weise könnte man alle Ich identisch setzen. (Naturphilosophie unterscheidet sich dadurch von der Wissenslehre, dass jene von einem Sein, diese von Be-

griffen ausgeht. Jene muss daher durch diese gegen die Einwürfe des Idealismus erst gesichert werden.)

In sofern der Begriff Ich auf ein ganz unbestimmtes Andre hindeutet, ist es einer der höchsten Allgemeinbegriffe, unter dem unzählige Wesen subsumirt werden können. So stellt das bisherige Räsonnement den Begriff, nämlich als ein Ding, das sich selbst vorstellt. Das folgende verändert ihn wieder, indem es auch das Andre (das Ding) vom Ich ausschliesst. Erst also ist identisch, was nachher geschieden wird, wie der Reflexion immer Alles Eins ist, bis sich die Nothwendigkeit zeigt es zu sondern. Diese Nothwendigkeit liegt hier im Unterschiede der *Begriffe* des Denkens und des Andern; doch dem Sein nach werden beide als verknüpft anerkannt.* Die Nothwendigkeit dieser Verknüpfung liegt im Begriffe, nämlich in dem des *Sich-Denkens.* Zwei Begriffe sind verschieden und doch unzertrennlich? — Nämlich durch eine *Abstraction* ist der Begriff des Denkens zu Stande gekommen, (welcher den innern und nicht durch die gegenwärtigen Empfindungen veranlassten Gedankenwechsel bezeichnet;) mit ihm durch Identität des Seins verbunden war ein Wollen, Empfinden, ein Leib u. s. w., welches zusammen, sofern das Denken ihm angehört, das *Denkende* ausmacht; durch *Subsumtion* des Denkenden unter das Denken entsteht das Sich-Denken oder das Ich. Hier ist erstlich mit dem Begriffe des Denkens überhaupt schon der des Gedachten verbunden, obgleich von ihm verschieden, weil zum Wechseln der Gedanken (zum Denken) doch Gedanken, Gedachte, erfordert werden. Aus einer und derselben Masse, der Gedankenfolge, hat *eine* Abstraction die Form, das Denken, (das Folgen, Wechseln, **) eine andre die Materie, das Gedachte, das der Wirklichkeit Entgegengesetzte oder Gleiche herausgehoben,

* Kann man das wohl eine Verknüpfung dem Sein nach nennen, wo jedes Angeknüpfte zufällig ist, jede Verbindung nur kurze Zeit dauert? (Spätere Bemerkung am Rande der Handschrift.)

** Gedankenfolge unterscheidet sich so vom Folgen der Gedanken: jene wird durch das blosse Vorstellen der Gedanken in ihrer einseitigen Entgegensetzung gedacht; dieses wird durch zwei Allgemeinbegriffe gesetzt, die sich schon vorher gebildet haben müssen und jetzt unter einander subsumirt werden, nämlich die der Succession und des Gedankens. Solche aus mehreren Allgemeinbegriffen zusammengesetzte Begriffe sind einer Auflösung in dieselben, einer *Definition* fähig.

und zwei Allgemeinbegriffe, die *nur* aus einer gleichen Basis entspringen konnten, müssen wohl auf dieselbe, also auf einander zurückweisen und folglich zusammengehören, (besonders, wenn sich zwei Begriffe wie Form und Materie verhalten; denn da ist die erste Abstraction allemal die, welche die Form bildet; das Uebriggebliebene sammelt sich dann eben als Uebriggebliebenes unter dem Begriff der Materie.) Zweitens, durch die Subsumtion des Denkenden unter den Allgemeinbegriff des Gedachten wird jenes die bestimmte Materie, auf die die Form des Denkens zurückweist.

„Ist der Stein zugleich ein sich selbst denkendes Wesen, so muss er als solches sich setzen.“ (S. oben S. 38.) Denn man fühlt wohl, dass zum Stein eine Vorstellung vom Stein addiren nur eine Vorstellung von dem *Andern*, also nicht von *sich selbst* nachweisen hiesse. Oder wäre die Identität, welche das *Sich-Selbst* fordert, bloss eine *Identität des Seins* (der Substanz)? — Die authentische Auslegung des Datums (des Begriffs vom Ich) müssen wir ohne Zweifel von den Gebenden, von unsern Zuhörern fordern, die dann zuverlässig zu ihrem Sich vor allen Dingen ihr Selbstbewusstsein rechnen werden. Aber bei den höhern Thätigkeiten, beim Anerkennen der unendlichen Reihe möchten sie stutzen über das, was wir ihrem Datum anhängen, über diesen unerwarteten Zuwachs zu ihrem eigenen Ich; freilich für diesen Augenblick können sie ihn nicht abweisen und ableugnen, aber sie werden ihn *zufällig* nennen, weil sie, wenn sie von *Sich* sprechen, daran meistens nicht denken. Sie sind also auch ohne ihn Ich, aber keine *vollständige* Ich. — Das Ich wächst also auf diese Weise unendlich. Aber es wächst auch durch alle die andern Vorstellungen, die es aufnimmt und noch künftig aufnehmen wird. Denn seine Uebergänge, die mit ihm durch *synthetische Einheit des Begriffs* verbunden sind, müssen wir doch wohl zu ihm selber zählen.

Alles dies Wachsen, mit dem zweiten auch das erstere, scheint daher der Wissenslehre im strengen Sinne nicht zuzugehören; es muss aber dessen Erwähnung geschehn, wie von allem Andern, das in besondern Wissenschaften weiter betrachtet werden soll. Unser jetziges Problem ist gelöst, da, wo das Denkende unter das Denken subsumirt wird.

„Das Andre, welches es auch sei“ u. s. w. (S. oben S. 38.) Es findet sich nachher, dass dieses letzte Object der Vorstellung Ich die zusammenbleibende Masse der Erinnerungen, Bestrebungen und Gefühle (nebst dem Leibe), also die *Materie* des Gedankenwechsels ist. Diese Masse ist aber nie in gleichförmiger Intension gegenwärtig; doch durch die Entgegensetzungen, in die jeder Theil derselben schon gleich bei seinem Hinzukommen eintritt, ist sie durchgängig verknüpft. Daher durchlaufen wir, wenn wir nach Uns selbst fragen, ohne Schwierigkeit ihr Mannigfaltiges. — Diese Masse wird, wie dort gefordert wurde, ausgeschlossen vom Ich; mein *Mich-Selbst-Denken,* mein Ich setze ich gewiss nicht als identisch mit meinen Empfindungen, Wahrnehmungen, mit meinem Frieren, Hungern u. s. w. Dieses finde ich mir zufällig; aber eben so gewiss muss ich, um dem Mich-Denken einen Sinn zu geben, ihm eine solche Empfindung, oder vielmehr den Wechsel aller unterlegen, als dasjenige, was in dem vorgestellten *Mich* enthalten ist.

„Mehrere Vereinigungen der Reflexion mit mehrern andern“ (S. oben S. 38.) Vorhin hatten wir *Reflexionen,* mehrere über einander und die Identität schien an dem Andern zu haften. Jetzt zeigte sich dieses als ein zufälliges wechselndes Mannigfaltiges, und *die Reflexion* steht hier als das Eine, woran sich dasselbe verbindet. — Nämlich damit aus der Reihe der Reflexionen nicht eben eine Reihe verschiedener Intelligenzen werde, die einander besehen, so wird, kraft des Begriffs vom Ich, zwar *erstlich* die Verschiedenheit der Reflexionen als Handlungen behauptet; denn es wäre widersprechend, denselben Act zugleich als ein Vorstellen und als ein Vorgestelltes zu denken; *zweitens* aber die Identität aller als eines einzigen — Wesens, einer einzigen Kraft postulirt, die Erklärung dieser *Involution* aber der Wissenschaft aufgegeben. Dieses Eine wird nun über alles Mannigfaltige des Andern gleichsam fortgetragen und an jedes angeknüpft; da giebt jede Verknüpfung wieder eine einzelne Handlung und diese Handlungen müssen vermöge des gleichen Postulats wieder in Ein Handelndes zusammengefasst werden. Das Handelnde wird hier durch zwei allgemeine Begriffe gedacht: Vereinigung mit dem Andern und Reflexion; und diese bezeichnen, weil sie nicht wesentlich zusammenge-

hören (nicht — *nur* auf *einer* Basis ruhen), zwei Vermögen im Ich. Beide Begriffe combinirt geben das Empfinden.

„3." (S. oben S. 38.) — hiesse kürzer: das Setzen des Empfindens. Dazu gehört *a*) das Setzen der Vereinigungen, *b*) der Reflexion, *c*) das Gleichsetzen beider. Für die Methode wird durch diese Abtheilung nichts gewonnen. Auch hätte die Methode schon früher gleich nach der Analyse des Begriffs Ich, nach der Darstellung der Cirkel in demselben, aufgesucht werden müssen; wenn überhaupt eine zu finden war.

„Der nächste ist die Reflexion darauf, diese muss jenen identisch gesetzt werden," (s. oben S. 40) — also zuvor gesetzt und abgesondert vom Reflectiren gesetzt werden. (Und dies ist sehr wichtig, die genauere Auseinandersetzung weiter unten.) Hier passt schon, was nachher vom Vereinigten gesagt wird. — *‚Aber identisch den besondern, dem Ich fremden Bestimmungen derselben? das wäre nicht möglich und wäre nicht wahr."* (S. oben S. 40.) Hier muss Identität des Seins von der Identität oder auch der synthetischen Einheit des Begriffs wohl unterschieden werden. Jene wird allerdings im gemeinen Leben immer der Reflexion und den fremden Bestimmungen zugeschrieben, so oft das *Individuum* sich ins Auge fasst. Es betrachtet als Sich die *ganze* Reihe seiner Vergangenheit, und wenn es zugiebt, dass die Zusammenfügung derselben zufällig gewesen sei, dass es schon *Ich* und *dasselbe* Ich war, längst vor dem gegenwärtigen Moment und dessen Bestimmungen, so geht es zurück und sucht, in so weiter Ferne es kann, den *Anfangspunct* der Reihe; bei diesem ward die Individualität bestimmt; alles Uebrige hätte anders kommen können. (Aber der Anfangspunct, welcher er auch sein mag, ist auf jeden Fall vergessen; was geht er dich jetzt noch an? Wie wenn man dich getäuscht, dir gesagt hätte, du seiest von andern als deinen wirklichen Eltern, wenn deine Meinung vom Ursprunge des Leibes und der Seele, welche du auch angenommen haben magst, dir selbst zweifelhaft ist, täuschest du dich darum über dein Individuum? Hälst du dich darum für einen Andern, als du wirklich bist? — Diese Betrachtung möchte dienen, die Zufälligkeit der Individualität für die Persönlichkeit zu zeigen und deutlich zu machen, wie die Unterlage des Ich sich unter ihm verschiebe, wie allen

ihren einzelnen Theilen sich andere substituiren lassen.) Aber nicht bloss das gemeine Urtheil verknüpft das Ich mit den Empfindungen dem Sein nach, der Idealist thut das Gleiche; denn die Welt geht ihm aus dem Ich hervor. Die Wissenslehre erinnert Beide: dass Identität des Seins, wie alles Andre, doch nur eine unsrer Vorstellungen ist, dass also Identität des Seins ohne synthetische Einheit der Begriffe annehmen d. h. Gedanken zusammenfügen, die nicht durch sich selbst nothwendig verknüpft sind, nichts weiter ist, als erklären, man habe diese Gedanken aus Gewohnheit oder Willkür verbunden; dass sich keine Vorstellung nachweisen lasse, die mit der vom Ich auch nur bisher immer verbunden gewesen sei, (denn der Leib, den man etwa anführen möchte, ist nur ein allgemeiner Begriff, dessen besondre Bestimmungen mit Personen und Altern wechseln, und einem allgemeinen Begriff wird man doch kein Sein beilegen wollen;) dass der Begriff Ich die Identität mit dem Andern zugleich fordert und ausschliesst, (darum muss das Andre eben mannigfaltig sein und wechseln;) dass er hingegen die strengste Identität des unendlich vielfachen in ihm enthaltenen Objects und Subjects verlangt; dass er daher mehr ist, als blosse Vorstellung der Vorstellung von der Vorstellung u. s. w. eines Andern*, indem alle diese Vorstellungen Eins sein sollen; dass eine Aufeinanderhäufung unendlich vieler *absoluter* Reflexionen** nicht nur eine ganz willkürliche Hypothese sein, sondern auch unsere Ueberzeugung von der Einheit unsers Wesens Lügen strafen würde, weil es uns selbst als ein Aggregat eben so vieler Grundkräfte darstellte, die durch eine unbekannte physische Nothwendigkeit verbunden, aber dem Begriffe nach *nicht* Eins und Dasselbe wären. Die Wissenslehre selbst zeigt eine synthetische Einheit des Begriffs aller der Reflexionen, die das Ich ausmachen; nämlich vorausgesetzt, dass eine Reflexion den Wechsel der Empfindungen durchdauere, so muss auch die Bildung des allgemeinen Begriffs der Gedanken, des Denkens, die Notion des Denkenden, die Subsumtion desselben

* Eine Reihe von Intelligenzen.

** Darauf kömmt die Behauptung der absoluten Spontaneität der höhern Reflexionspuncte hinaus; — mehrere absolut setzen heisst doch wohl, jedes besonders, nicht im Andern enthalten, als etwas für sich allein, etwas selbstständig, nicht innerlich, sondern äusserlich mit dem Andern verbunden setzen.

unter den Begriff des Gedachten, und eine neue Subsumtion des so eben entstandenen Begriffs des Ansichselbstdenkenden unter denselben Begriff des Gedachten, — alles dies muss nothwendig erfolgen und die Reflexion unendlichemale zu sich selbst zurückführen. Zu sich selbst: denn sie bildet jene allgemeinen Begriffe aus ihren eigenen Producten, der Wechsel derselben ist der Begriff ihrer eignen Dauer, und das Denkende, das, dem das Denken nur angehört, ist sie selbst als unbekanntes Etwas, das nicht bloss reflectirt, sondern sich auch mit Anderem vereinigt.

„Wir dachten es als übergehend aus Einem ins Andre; es muss aber auch wirklich so sein." (S. oben S. 41) — Wäre es nicht so, und wir, oder das Ich, welches sich als Ich setzt, dächten es doch so, so müssten mehrere höhere Reflexionen absolut angenommen werden, die das nicht succedirende Mannigfaltige eigenmächtig aus seiner Verbindung unter einander und mit der untern Reflexion gerissen hätten.

„Reflexion und Bewegung würde ewig dauern, brächten nicht Hindernisse sie zur Ruhe." (S. oben S. 41.) Aber die Logik sagt: *cessante causa cessat effectus.* Diese Regel, sofern sie als Axiom auftritt, setzt voraus, dass der Zustand, welcher vor der Wirkung voraus ging, der natürliche der bestehenden Dinge sei, dass in den letzteren eine Kraft wohne, die durch die hinzukommende Ursache zwar für diese Zeit aufgewogen, aber in ihrem Wesen keineswegs geschwächt oder verändert werde, und daher, sobald die Ursache weicht, Alles wieder in den vorigen Stand setzt. Aber ohne diese Voraussetzung gilt ohne Zweifel der höhere Canon: Veränderung erfordert eine neue Veränderung, und folglich eine neue Causalität, um in den vorigen Zustand zurückzukehren. — Im vorliegenden Fall entscheiden schon die vorhergehenden Betrachtungen; es soll ein Ich zu Stande kommen; und die Reflexion könnten wir hier nicht als identisch gelten lassen, wenn sie nicht als Handlung fortdauerte; denn beim Philosophiren besinnen wir uns, dass das Substanzielle, wie überhaupt, so hier die reflectirende Substanz, ein blosses, an sich völlig *unbestimmtes* (besser als: *unbekanntes*) Noumen, d. h. Hinzugedachtes sei, und das hat für uns keine Realität, (welche

nur den Empfindungen und Erinnerungen zukommt,) folglich kann daran auch keine Identität bevestigt werden.

„Das fortdauernde Setzen besteht nicht neben dem neuen Setzen“ u. s. w. und *„das Setzen des Gegenwärtigen ist verbunden mit einem fortdauernden Vernichtetwerden des Vorhergehenden; das Letztere ist nicht aufgehoben, nur verringert, ohne Zweifel nicht an Extension, denn die hatte es nicht, also an Intension.“* (S. oben S. 42 und 43.)

Ueber die Intension im Ich folgende Bemerkungen. Der Begriff des Ich fordert ein Setzen, das vom Gesetzten soll unterschieden werden; dem das Letztere zufällig sein soll. Nun ist mit dem Setzen allemal ein Gesetztes verbunden; aus dieser Verbindung das blosse Thun, das blosse Setzen herausreissen, den allgemeinen Begriff des Setzens denken, heisst, wenn es nicht sinnlos sein soll, das Setzen in unendlich höheren Graden denken, als das Gesetzte; und da bei keinem wirklichen Setzen das Setzen einen höhern Grad haben kann, als das Gesetzte, — denn es hat sein ganzes Wesen nur in und durch das Gesetzte, — so muss dieses unendliche Uebergewicht des Setzens über das Gesetzte aus vielen verschiedenen Setzungen, die nur das Setzen als Handlung gemein hatten, zusammengekommen sein. * Folglich kann das Vernunftwesen, welches sich *als Ich* setzt, den dazu nöthigen Allgemeinbegriff des Setzens nur dadurch erhalten, dass es unendlich viele Setzungen, aber in denselben die Gesetzten in unendlich geringeren Graden denkt. Es denkt aber dieses Setzen als *sein* Setzen; folglich findet es in sich, und sind in ihm unendlich viele Setzungen. Folglich müssen wir uns die Thätigkeit des Ich unendlich vielfach getheilt, unendlich viele Grade in sich fassend, seine Intension unendlich vielfach denken. Das ist der strenge Beweis, dass wir die Thätig-

* Man könnte auch hier wieder eine Spontaneität in uns annehmen wollen, die sich selbst diesen unendlich höheren Grad gäbe, erdichtete; ein eigentlich so zu nennendes Abstractionsvermögen, das aus einem oder wenigen Gesetzten das Setzen abzöge, und abgesondert hinstellte, in einer ihm eigenmächtig ertheilten Klarheit und Intension. Dieser *qualitas occulta* könnte man erstlich vorhalten, dass sie eine völlig willkürliche Hypothese, ein blosses Ruhekissen des trägen Nachdenkens sei; sie aber zu widerlegen bleibt wohl nichts, als die, dadurch verletzte, Einheit unsers Wissens, die Identität des Ich.

keit des Ich intensiv, und zwar aus *unzählbaren* Graden bestehend denken müssen. Er trifft sowohl das Vermögen der Vereinigung, als das eigentliche Reflexionsvermögen; denn jene Setzungen müssen *äussere* sein, also beide Vermögen beschäftigen; weil sie vor dem allgemeinen Begriff, bei welchem das Vermögen der Vereinigung unbeschäftigt ist, vorher gehen, dieselben erst hervorbringen sollen. (Die Intension beider Vermögen ist in *einem* Setzen oft verschieden. Von dem ersten hängt die Stärke des sinnlichen Eindrucks, vom zweiten die der Aufmerksamkeit ab. Man kann einen schwachen Ton, eine schwache Farbe sehr genau, das Gegentheil sehr wenig bemerken.)

Nun könnte es scheinen, als müssten wegen der Identität des Ich alle Grade seiner Intension immer beschäftigt sein, damit nicht zu Zeiten nur die Hälfte oder drei Viertheile von ihm wachten und die übrigen schliefen. Aber das höbe die Identität gerade auf; denn das Ich würde dadurch zum Aggregat seiner Grade. Ueber die Verbindung dieser Grade nur die Bemerkung, dass die *vis inertiae* in ihrer Intension der des Ich analog ist. Keiner von jenen Graden ist ein für einen *gewissen* äusseren Eindruck bestimmtes besonderes Vermögen, sonst hätten wir wieder ein Aggregat von mehrern Absoluten; folglich muss es möglich sein, dass mehrere Grade oder alle sich auf *einen* Eindruck richten; und zwar alle *zugleich*; denn schlösse einer den andern aus, so wäre gar keine Intension, sondern das Ich ein extensives Ganze. Jedes Gefühl kann also stark oder schwach sein. Aber welchen Grad es auch habe, das folgende Gefühl soll das erste ausschliessen, obgleich nicht aufheben. Das heisst also nicht, ihm eine gewisse Quantität der Intension *rauben*, weder nach arithmetischem Verhältniss, — dann könnten schwache Gefühle von starken ganz hinweggenommen, also aufgehoben werden; — noch nach geometrischen; dann würde ein zwiefaches Setzen mit einander friedlich fortdauern; dass eins dem andern Abbruch gethan *habe*, wäre nun nicht mehr bemerkbar, also keine Succession, kein Uebergehn. Folglich bleibt, so viel wir hier Grund haben anzunehmen, — physiologische Ursachen des Gegentheils sind dadurch nicht für unmöglich erklärt, — dem Setzen seine Intension ganz, aber das Gesetzte kann nicht zu Stande kommen, und darin besteht das Streben, Wollen. (Das Gesetzte kommt ohne Zweifel zum Theil

zu Stande, wenigstens manchmal, wenn auch nicht immer; denn es sollen sich ja Vorgestellte, als Nicht-Wirkliche, kennbar machen. Folglich ist ein Setzen, das nach noch grösserer Intension strebt, ein Setzen und Streben zugleich.) Aber bei der Verstärkung des gegenwärtigen Gefühls durch lange Dauer nimmt die *verhältnissmässige* Intension des ersten immer ab. So hebt lange Gefangenschaft auch den Wunsch nach Freiheit auf. Hingegen bei vielem Wechsel der jetzigen Empfindungen, die also ihre Intension unter einander aufwägen, erhebt sich leicht eine frühere Begierde. So das Heimweh bei denen, die in der Fremde zwecklos in unbestimmten Beschäftigungen leben, oder bei denen das gegenwärtige Setzen leer ist; dahingegen die, welche angestrengt einen Plan verfolgen, davon frei sein werden.

„Die Intension des Wollens richtet sich nach der Stärke des vorhergehenden wirklichen Setzens im Verhältniss zum gegenwärtigen." (S. oben S. 42.) Das erste wirkliche Setzen wird nur theilweise in ein Streben verwandelt. Aus einem starken Setzen *kann* ein starkes Streben werden, weil viel zu hemmen da ist. Ist aber das Hemmende nicht stark genug, so wird das Streben auch nicht stark, aber die wirkliche Vorstellung bleibt so viel lebhafter. (Ein *solches* schwaches Streben wird sich dennoch als Begierde stark äussern, weil kein Gegengewicht es hindert, den Willen zu bestimmen.) Zu bemerken ist Folgendes: das erste Gefühl weicht nur darum und *in sofern* dem andern, als dieses sinnliche Nothwendigkeit mit sich führt. Folglich wird das nicht gelten für die Beschleunigung, die das zweite *Setzen* aus der Dauer schöpfen sollte; denn in wiefern diese Beschleunigung auf der Erinnerung beruht, steht ihr, wenn wir für beide Gefühle die Zeiten gleich, und das letzte etwa nur erst halb verflossen annehmen, die schon stärkere Intension des ersten entgegen. Dennoch leidet jene Beschleunigung nichts, nur ist sie nicht ganz Beschleunigung eines Setzens, sondern grossentheils eines Strebens.

7.

Theses, quas pro summis in philosophia honoribus consequendis die XXII Octobris publice defendet J. F. Herbart.

1802.

I. Philosophia in genere est conatus reperiendi nexum necessarium in cogitationibus nostris.

II. Metaphysica est complexus omnium disquisitionum, quae quovis modo *ultimum* quiddam in cognitione nostra spectant.

III. Metaphysica, ne dicam philosophia totum absolutum esse non potest.

IV. Ex uno eodemque principio an omnes metaphysicae veritates possint erui, adhuc usque dubitandum est. Sed si possent, haec istius scientiae tractandae ratio, etsi optima, tamen nec unica, nec plane sufficiens minimeque in docendo statim ab initio ineunda esset.

V. Principium rationis sufficientis demonstrari potest. Cuius demonstrationis hoc est fundamentum, quod, quae res commutata sit, ea tamen una eademque res remansisse iudicanda est.

VI. Rerum, quae sunt, *unde* sint, ratio sufficiens, etsi fortasse sit, desiderari tamen nulla debet. Quamvis enim non esse vel aliter se habere cogitari possint, nulla tamen haec ipsarum rerum est contingentia.

VII. Libertas voluntatis *transscendentalis*, quam vocant, nulla est.

VIII. Libertatis transscendentalis ad ethicam constituendam nihil opus est.

IX. Libertatis transscendentalis, vel si qua esset, conscii tamen nobis esse non possemus. Adeoque eius, qua in bono malove consilio eligendo conscii nobis sumus libertatis, commercium nullum est cum illo philosophorum mytho.

X. Jus naturae, tanquam scientia in se perfecta atque absoluta, ab ethica et politica separanda, nullum est.

Theses, quas pro loco in philosophorum ordine rite obtinendo die XIII Octobris publice defendet I. F. Herbart.

1802.

I. Absolutae necessitatis praedicatum, quod in theologia summo numini adsignari solet, sibi ipsi repugnat.

II. Superlativus realitatis, quo in summi numinis natura explicanda utuntur, nullum habet sensum.

III. Summae legis ethicae agnitio animique ad virtutem propensio veram religionem in nobis inchoat, non autem confirmat.

IV. Transscendentali idealismo qualicunque refutato, rursum exoritur physicotheologia: qua contenti esse debemus.

V. Spatii et temporis cogitationem quod e mente nostra eiicere non possumus, hoc non probat, eas cogitationes natura nobis insitas esse. Qui in hac Kantianae rationis parte latet error, totum tollit systema.

VI. Intellectualis intuitio nulla est.

VII. Illud *Ego*, quo quisque sui ipsius conscientiam significat, nude positum, involvit contradictionem acerrimam; quae plane resolvi, non autem ex alio loco in alium transferri debet. Resolutionem autem istam ne aggredi quidem potest philosophia, nisi sic, ut idealismum funditus evertat.

VIII. Rei publicae forma absolute optima generali theoria definiri non potest.

IX. Poenarum theoria generalis tradi non potest.

* * *

X. Ars paedagogica non experientia sola nititur.

XI. In liberorum educatione poëseos et matheseos maxima vis est.

XII. Institutio liberorum a Graecis literis incipienda, et quidem ab Homeri Odyssea, nulla omnino prosaico, minime autem chrestomatico libro praemisso.

II.

DE PLATONIC SYSTEMATIS FUNDAMENTO OMMENTATIO.

1805.

Systematum philosophicorum duo sunt genera: alterum eorum, quae proficiscuntur ab ipsa, quae nobis videtur, rerum natura; alterum ex illis oriundum, quum philosophi, perspectis sententiarum iam prolatarum difficultatibus, ut angustiis exire liceat, nova excogitant. Pari in utroque genere acumine opus est; sed ad primum observando observataque nobiscum reputando, ad secundum disputando aliosque refellendo potissimum devehimur.

Universam *Platonis* rationem, (cuius illustrandae studio, cum omnibus, tum hisce inprimis temporibus, multorum ingenia incensa videmus,) secundo generi adscribendam esse adeoque recte intelligi non posse, nisi, quosnam ille voluerit evitare errores, perspectum habeamus: hoc viris doctis ut probetur, commentariolo isto elaboraturum me profiterer, si modo rei tam gravi pertractandae, liberrimum otium ipsiusque linguae liberrimum usum flagitanti, huius temporis munerisque adeundi rationes omnino essent accommodatae. Satis erit officio factum demonstrata via et ratione, qua procedendum sit in Platonica disciplina investiganda: ipsam, qualem video, proponere, in aliud tempus magisque aptam occasionem differendum.

Incipiam ab admonitione quadam, quam vellem pro inutili habere possem. Quotiescunque ad philosophum a nostra aetate nostroque sensu remotum accedimus, cavendum est, ne formulis nobis usitatis, de eo, quod nos scire nobis videmur, illum interrogemus: quasi gaudium illiberale ex eius inscitia captantes, cum minus bene respondeat de iis rebus, quibus perscrutandis studii parum, aut fortasse nihil dedicaverit. Itaque desistamus quaerere, Platonis qualis fuerit psychologia, logica, theologia, physica! Et quamvis multa reperiantur in eius scriptis, quae referri aliquo modo posse ad illa nostra videantur, densa tamen caligine obvoluta haec esse queruntur omnes: nec aliam ob causam, nisi quoniam, unde ipse proficis-

catur, et quo tendat, singulis locis animadvertere neglexímus nostris cogitationibus nimium occupati. — Arduum sane non est, intelligere atque tenere, IDEAS semper oculis obversari Platonis, eumque discipulos nunquam non ad ideas spectandas excitare, et, ubicunque sit loci in omni regione philosophica, *τὸ* bonum, verum, *τὸ* esse, motum ipsum atque requiem, scientiam atque veritatem, in ore habere, atque ad rem quamque definiendam applicare. Iste de ideis locus quibus obscurus, dubius, quibus non planissimus ac in media luce positus videtur, quomodo, quaeso, Platonis sententiam se perspexisse sibi persuadere possunt, cum ille ex hoc loco nunquam discedat? omnia huc referat? nihil non hinc deducat? At ex nostra quidem metaphysica, critica, scientiarum scientia (Wissenschaftslehre) et quavis alia recentiorum disciplina Platonicas ideas illustrari non posse, unumquemque facile concessurum puto, nisi quis forte sit Schellingianus; quem tamen et ipsum hoc saltem cernere, si modo Platonem legerit, spero: longe aliam esse Platonem ac Schellingii *viam* ad ideas, nec illum, ut discipulos huc adduceret, eandem, quam iste noster prae se ferre solet, absoluti intuitionem unquam postulasse. Ceterum mirum non est, Schellingio, postquam Fichtio Spinozam veterumque mysteria nostrae physicae miscere ausus sit, religionem nullam fuisse, Platonem etiam quasi sui amicissimum tractare.

Sed de me ipso, cum, quid de philosophicis rebus sentiam, nondum protulerim, suspicio forsitan oriri posset, in Platone explicando me id agere, ut auctoritatem quandam, et eam quidem, quae plerisque maxima videatur, ad mea tuenda mihi comparem: quod fieri certe vel me ipso inscio posset, si huic auctoritati tantum tribuerem, ut, quasi dubia et minus explorata certiora redderet, eam venerarer, quaeque cum illo communia me habere putarem, libentius assensuque firmiori probarem. Ac ingenue quidem fateor, me ab eiusmodi sentiendi genere non omnino abhorrere. Quum enim tot sint maximi nominis viri, a quibus non possim, quin vehementer dissentiam, gaudio et paene solatio mihi est, invenire aliquem, a quo non prorsus saltem, nec in omnibus rebus, quid quod in maximis minime alienum me existimare ausim. Maxima autem dico, ethices principia*. In quibus nostros quoque philosophos,

* Respicio hic potissimum ad quartum librum de rep.

alias in diversissimas abeuntes sententias, Platoni plurimum tribuere laetor. Principiis illis quae annexa sunt, politica et paedagogica, non falsa ea quidem, sed simpliciora mihi videntur, quam quae rerum humanarum multiplici varietati atque perplexitati satis respondeant. Verum haec omnia, ad vitae usum maxima, longe minora, ne dicam nulla sunt, si in universum systema, eiusque fundamentum, ut mihi nunc propositum, inquirere velimus. Ad theoretica autem, ipsumque gravissimum illum de ideis locum, quod attinet, in toto hoc genere tam longe a Platone recedo, ut omnis tollatur comparatio, nec quidquam mihi inde manare possit, quod vel augeat vel minuat philosophandi animum et confidentiam. Nullo igitur alio in Platone legendo studio ductus, nisi ut humani ingenii gressum in summo illo viro contemplarer, systematumque nexum melius cognoscerem, quum, *reiectis primum* HERACLITI *et Protagorae, tum etiam* ELEATICORUM *decretis, necessario sequi* videam *doctrinam de ideis, quasi ultimum refugium,* quo se compulsum ipse Plato in Theaeteto et Sophista aperte fateatur: genuinam illius sententiam me attigisse pro certo haberem, nisi communem omnibus ad errorem proclivitatem mihi quoque semper timendam putarem.

Iam indicato, quem Platonicae rationi inter reliqua veterum placita adsignandum censeam, loco et ordine: ut via muniatur ad confirmanda ea, quae modo protuli, primo deliberandum est, quanam ratione uti velimus relictis nobis a Platone tot voluminibus, quorum, sicut inter omnes constat, nullum perspicuam exhibet et ordine dispositam universi systematis descriptionem atque enunciationem. Multi quidem, omissa eiusmodi deliberatione, in medium mare sese proiecerunt: nec mirum, eos, quasi nantes in gurgite vasto, mythorum, allegoriarum, iocorum fluctibus abreptos, stabili loco nullo invento, cum seria iocis non discernerent, ipsum denique, quid sibi velit, nescire suspicatos esse: nimiamque eius imaginandi vim accusasse, nec vere philosophum, sed furentem paene atque fanaticum, summum hominem existimasse. Quod nobis sane accidere non poterit, si in personarum, quas colloqui facit, occasionum, quas colloquiis ansam praebere fingit, singularis denique, cuius semper tenacissimus est, uniuscuiusque dialogi propositi attendenda ratione vel modicam adhibeamus diligentiam. *Modicam,* dico: nulla enim opus est coniectura difficili

atque lubrica; admonitiones tenendae sunt, quibus ipse saepissime utitur. Exemplum adferam: idque satis magni momenti. Dialogus ille, qui inscribitur *Timaeus*, inter praecipuos referri solet, unde hauriendae sint Platonis de gravissimis rebus sententiae. Schellingius, in libello, cui titulus est *Philosophie und Religion* pag. 32 hunc fontem respuit: adeundum potius *Phaedonem* et *rempublicam* censet. De quibus mox videro: de Timaeo nec eos, qui a Schellingio reprehenduntur, nec reprehensorem istum recte sentire, ipsissimis Timaei verbis declaratur, iisque in ipso limine disquisitionis ita collocatis, tamque disertis, tam accurate selectis, ut lectorem ad rem attentum fugere minime possint. Leguntur in edit. Bip. pag. 303 [Steph. p. 29b sqq.]: *ὧδε οὖν περί τε εἰκόνος καὶ τοῦ παραδείγματος αὖ διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους ὧνπέρ εἰσιν ἐξηγηταὶ, τούτων αὐτῶν καὶ ξυγγενεῖς ὄντας. τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου, καὶ μετὰ τοῦ καταφανοῦς, μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους, καθ' ὅσον τε ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀκινήτοις, τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν. τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνος, εἰκότας, ἀνάλογόν τε ἐκείνων ὄντας. Ὅ, ΤΙ ΓΑΡ ΠΡΟΣ ΓΕΝΕΣΙΝ ΟΥΣΙΑ, ΤΟΥΤΟ ΠΡΟΣ ΠΙΣΤΙΝ ἈΛΗΘΕΙΑ! ἐὰν οὖν, πολλὰ πολλῶν εἰπόντων περὶ θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γιγνώμεθα, πάντως ἂν τοὺς αὐτοὺς αὑτοῖς ὁμολογουμένους καὶ ἀπηκριβωμένους λόγους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσῃς. ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἧττον παρεχώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρή· μεμνημένον, ὡς ὁ λέγων, ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ, φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν· ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους, πρέπει μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.* Quem locum quamvis plane hic explicare nondum possim, (penitus enim intelligi nequit, nisi theoriae de ideis intimo sensu percepto,) hoc tamen facile patet: *διορίζειν* hic Platonem duo disquisitionis genera, alterum *ἀλήθειαν*, alterum *πίστιν* spectans; illud accurate semper tractandum a philosopho, adeoque et in hoc dialogo minime negligendum (*τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν*); genus autem ultimum accurate tractari ne *posse* quidem, adeoque nec in hac, nec alia ulla in disputatione quicquam amplius exspectandum et desiderandum esse, nisi *τὸν εἰκότα μῦθον, ὃν ἀποδεχομένους πρέπει μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν*. Lectori vel mediocriter in Platonicis versato statim hic in mentem venire debet finis libri quinti de republica, ubi, quid intersit inter *φιλόσοφον* et *φιλόδοξον*, *γιγνώσκειν* et *δοξάζειν*, exponitur. Timaeo autem ne plus minusve iusto tribuamus in perscrutando nostri

philosophi systemate, ipse certe loco citato satis nos monuit: videmus enim, rem hic tractari, (mundi scilicet creationem,) *quae prorsus aliena a vera scientia, atque nonnisi opinione attingenda* illi videbatur. Unde sequitur: doctrinas illas Timaei de anima, de materia, cetera, recte secludi ab earum rerum ambitu, quae proprie *se scire* professus sit Plato; adeoque hoc summo iure monuisse Schellingium, ne quis pro principiis ponere velit ea, quae in appendicem potius reiicienda, nec ullibi urgenda sunt, ubi de constituendo Platonis systemate, proprie sic dicto sive dicendo, agitur. Verumtamen minime spernendus Timaeus in iis, quae de ideis affert; quid, quod comparatione duo illa disquisitionis genera optime illustrantur, quae cum complectatur dialogus iste, inter praestantissima nostri laboris subsidia semper est habendus. Observandum quoque, in Timaeo colloquium non esse cum iuvene, sed inter viros sapientes, qui, peracta iam disputatione de optima republica, principiis, ut videtur, concessis, nec ulla controversia oborta, oblectationis causa pergunt in exhibenda mundi imagine tali, qualis possit hominis philosophantis opinioni sese commendare. Opinari enim non omnino dedecet philosophum: homo est! Ita Parmenides quoque multa opinabatur de rerum natura, quamvis *naturam plane sublatam* principiis suis minime ignoraret. *Κόσμον ἐπεῶν ἀπατηλόν*, ut ipsius verbis loquar, excogitavit; *nec aliter* Platoni, quae de materia profert, videri debuissent ac potuissent, nisi *practicae philosophiae* gratia lenius illi quaedam dicenda fuissent: quod hic nondum potest explicari.

Temporis personarumque ratio egregie quoque ab auctore, at minus bene a lectoribus observata videtur in *Phaedone* et *Phaedro*, quos eam ipsam ob causam iunctim hic nominavi. In Phaedone aperte admodum loqui Platonem putat Schellingius. Censetne igitur, moriturum Socratem moerentibus amicis in maxima animorum commotione, quam ne in lacrimas ululatumque minus virilem erumperet, retinere vix potuit, intima sapientiae penetralia aperire debuisse? Longe aliter sensisse Platonem videmus. Lenissima oratione, mirifice ad moerorem sedandum accommodata, respondentem inducit Socratem amicis aegre ferentibus, quod tam aequo animo e coetu eorum, atque ex hac vita, deorum optimis consiliis optime gubernata, recedere sit paratus. Tanguntur quidem leviter nonnulla in hac responsione, de quibus alias inter illos disputatum erat: ut

rebus iam confirmatis consolationes nunc adhibendae coniungi possint. Tangitur ipse de ideis locus, ut res omnibus nota: v. g. pag. 174 [Steph. p. 76 d]: *εἰ μέν ἐστιν ἃ θρυλλοῦμεν ἀεὶ, καλὸν τέ τι καὶ ἀγαθὸν, καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία, καὶ ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα ἀναφέρομεν κ. τ. λ.*, p. 180 [Steph. p. 79 e]: *οὐκοῦν καὶ τόδε πάλαι ἐλέγομεν, ὅτι ἡ ψυχὴ ὅταν μὲν τῷ σώματι προσχρῆται, — τότε μὲν ἕλκεται εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταυτὰ ἔχοντα· καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταράττεται, — ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη· ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ᾽ αὑτὴν σκοπῇ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὄν, καὶ ὡσαύτως ἔχον καὶ ὡς ξυγγενὴς οὖσα αὐτοῦ — πέπαυται τοῦ πλάνου.* Sed quae hic *nova* afferantur, videamus! Ut praetermittam, quae *μυθικῶς* atque *παρακλητικῶς* dicta immiscentur, (quorum non pauca sunt,) de *transitu animarum* per vitam humanam dicendum erat: ita res postulabat *! Iam istud referamus ad distinctionem antea e Timaeo allatam! Anima (qua talis) ad *οὐσίαν*, *transitus autem* animarum *ad γένεσιν* spectat: de qua *κατ᾽ ἄνθρωπον* multa, *κατ᾽ ἀλήθειαν* NIHIL *disserere potuit* Plato. — Idem tenendum in Phaedro legendo: nec negligenda auctoris admonitio p. 319 [Steph. p. 246 a]: *περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἱκανῶς. περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὧδε λεκτέον· οἷον μέν ἐστι, πάντῃ πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος. ταύτῃ οὖν λέγωμεν.* Verum enim vero in hocce uno dialogo maxime necesse est, semper animum attendere at eam, quae omnem colloquendi praebet materiam, Lysiae scriptiunculam. Nefandum amorem turpissimamque simulationem indignatus Plato, cum animi commotionem stomachoso sermone prodere non deceret philosophum mitissimum, totus ad sales iocosque convertitur, quorum copia et acumine dialogus iste ceteris omnibus praestat: ita tamen, ut semper acerbam quandam vituperationem alta mente repositam facile sentiat is, qui non in singulis locis haereat, sed uno tenore a principio usque ad finem cuncta perlegat. Nihil non in Lysiam dicitur; fracta, quam ille prae se tulerat, sententia, artis quoque rhetoricae laus ei detrahitur; sublimem Socratis de amore orationem statim excipit quaestio de eo, quod bene scriptum sit nec ne; exordium Lysiae perstringitur; Isocrates illi anteponitur; castigantur omnino, qui scriptionibus poliendis nimis seriam dent operam; ne

* pag. 163. *εἰ γὰρ μὴ ἀεὶ ἀνταποδιδοίη κ. τ. λ.* (Steph. p. 72 a)

autem *ipsius Platonis sive artem sive μανίαν philosophico-poëticam in iis*, quae *de amore* quasi *ἐνθουσιαστικῶς* dixerat, nimis miremur, ludentemque seria agere arbitremur, hisce verbis utitur pag. **360** [Steph. p. **265** b sqq.]: *καὶ οὐκ οἶδ' ὅπῃ τὸ ἐρωτικὸν πάθος ἀπεικάζοντες, ἴσως μὲν ἀληθοῦς τινος ἐφαπτόμενοι, τάχα δ' ἂν καὶ ἄλλοσε παραφερόμενοι, κεράσαντες οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον, μυθικόν τινα ὕμνον προσεπαίσαμεν μετρίως τε καὶ εὐφήμως τὸν ἐμόν τε καὶ σὸν δεσπότην Ἔρωτα. — Ἐμοὶ μὲν φαίνεται τὰ μὲν ἄλλα τῷ ὄντι παιδιᾷ πεπαῖσθαι· τούτων δὲ τινῶν ἐκ τύχης ῥηθέντων δυοῖν εἰδοῖν, εἰ αὐτὴν τὴν δύναμιν τέχνῃ λαβεῖν δύναιτό τις, οὐκ ἄχαρι. Τίνων δή;* Iam quidnam exspectandum, quod prae ceteris omnibus unum maxime dignum, cuius repetita fiat mentio, videatur auctori? — *Logica* quaedam praecepta, de definiendo et partiendo! *Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα· ἵνα ἕκαστον ὁριζόμενος, δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ. ὥσπερ νῦν δὴ περὶ Ἔρωτος, ὅ ἐστιν, ὁρισθὲν, εἴτ' εὖ εἴτε κακῶς ἐλέχθη· τὸ γοῦν σαφὲς καὶ τὸ αὐτὸ αὑτῷ ὁμολογούμενον διὰ ταῦτα ἔσχεν εἰπεῖν ὁ λόγος. Τὸ δ' ἕτερον δὴ τί λέγεις; Τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι διατέμνειν* etc. Quod recentiorum quidam non legisse videntur. —

Ex omnibus adhuc usque de Phaedro et Phaedone dictis efficitur, utriusque dialogi exiguum ad cognoscendam philosophi rationem usum esse. Magno artificio, summoque ingenio, docendi autem animo paene nullo opuscula composita, dialogicae elegantiae laudem eo facilius consecuta sunt, quod abfuit maximum formae servandae impedimentum, rei scilicet alicuius undique explorandae atque methodice demonstrandae propositum.

Eodem ludendi potius, quam docendi animo, quem in Phaedro aperte profitetur noster *, subtiliora etiam eius opera conscripta esse, optimo exemplo est ille dialogus, qui *Parmenidis* fert nomen: disputatio spinosissima, quam tamen ad veram vel Platonis vel ipsius Parmenidis sententiam investigandam adhibere si frustra conaremur, falsae exspectationis motae minime accusandus esset auctor. Etenim ne hic quidem deest consilii declaratio: *πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν, ΓΥΜΝΑΣΙΑΣ ἘΝΕΚΑ*: disputare scilicet in utramque partem, *μὴ μόνον εἰ ἔστιν ἕκαστον*

* pag. 297 sqq. [Steph. p. 235 e sqq.] Praefixit hunc locum omni Platonicae rationis expositioni Cel. *Tennemannus*, in historia philos. Vol. II, idque summo iure factum arbitror.

ὑποτιθέμενον, σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως, ἀλλὰ καὶ εἰ μή ἐστι, τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεσθαι [Steph. p. 137 b, 135 e] — hanc exercitationem, Socratis precibus motus, suscipere fingitur Parmenides*. Hic tamen notandum, dialogi *introductionem* continere quaedam, quae *contra* doctrinam de ideis dici posse videantur; eaque maximi sunt momenti, dirigunt enim mentis aciem, ut Platonis potius, quam nostro more, rem intueamur.

Circumspicienti mihi, quantus esset campus peragrandus, si de singulis dialogis, quomodo NON legi debeant, vel pauca monere vellem, satius videtur, regulam unicam brevi proponere, quam Platonis studiosis stricte observandam censeam. *Plane abstineant necesse est ab excerptis congerendis!* Memoria tenendum, quo loco quidque reperiatur; nec quicquam undecunque depromendum, nisi totius operis lectione eo usque repetita, ut consilii, quo scriptum sit, nexusque, quo omnia cohaereant, clara quaedam oculis obversetur imago.

Tanta cura atque diligentia certi aliquid satisque explorati an posset erui demum e tot Platonis voluminibus, temporum forte iniuria si erepti nobis essent *libri de republica*, vehementer dubitandum mihi quidem videtur. Effulget profecto in hisce libris, qui in ceteris omnibus desideratur, *persuadendi animus*: sermo quoque habetur cum homine ad audiendum praeparato, Glauconem dico, ad quem conversus Socrates in quinto, sexto et septimo libro ea potissimnm profert, quibus reliqua omnia illustrantur. Nec non in opere maiori maiora tractanda Platoni visum suspicari possemus, nisi exstarent libri *de legibus:* amplissimum opus, sed prorsus accommodatum senibus illis Cretensi et Lacedaemonio, quibuscum Atheniensis non ut inter Athenienses, sed uti inter viros bonos, et suae quemque civitatis egregios cives, eosque tamen literarum rudes ingenioque paullo hebetiores, verba facit omni senili prolixitate.

In libris autem de republica quae desiderari possunt ad cognoscendum Platonem, e Theaeteto potissimum et Sophista atque Philebo petenda puto; quorum opusculorum, quamvis suae sententiae proferendae non admodum studiosum ostendant auctorem, magna tamen vis est ad declarandum Platonicae rationis cum praecedentium philosophorum placitis nexum histori-

* Serio quomodo iudicaverit Plato de isto disputationum genere, aperte professus est in Sophista, pag. 287 [Steph. p. 259 d].

cum. Sermo enim est cum iuvenibus Atheniensibus, iisque aliorum praeceptis iamiam imbutis, nec sine acumine respondentibus; Theaetetus inprimis laudatur, eumque Plato dignum habuisse videtur, quocum, quae summa sunt in philosophia, communicentur. Nec dialogico artificio nimis in hisce tributum; sed recta via ad finem tendit disputatio.

Cautione, qua opus est, adhibita, reliquorum etiam Platonis scriptorum usum esse quendam in systemate eius constituendo, minime nego. Sed liceat mihi dubitare, disquisitionis nostrae praesidium optimum an positum sit in copia dictorum philosophi collatorum? Immo vereor, mentis acies, cui integerrimae servandae hic certe studendum est, verborum multitudine ne praestringatur potius quam acuatur. Itaque paucis, iisque selectis, nitamur: atque ipsi ut cum Platone philosophari discamus, operam demus!

ADEAMUS *septimum librum de republica:* nostrumque in usum convertamus, quae ibi dicuntur *de praestantissimorum ingeniorum ad philosophiam evehendorum* VIA ET RATIONE! Ac statim videbimus, omnem rem redire ad *discrimen* illud inter *ΟΥΣΙΑΝ* et *ΓΕΝΕΣΙΝ prorsus intelligendum*, quod iam supra loco e Timaeo citato de industria in medium adduxi. Cui discrimini iuvenum animi quomodo advertendi sint, demonstraturus Socrates, ita loquitur (pag. 144 [Steph. p. 523 a]: *καθορᾷς τὰ μὲν ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν οὐ παρακαλοῦντα τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν, ὡς ἱκανῶς ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κρινόμενα· τὰ δὲ παντάπασι διακελευόμενα ἐκείνην ἐπισκέψασθαι, ὡς τῆς αἰσθήσεως οὐδὲν ὑγιὲς ποιούσης. — Ποῖα μὴν, ἔφη, λέγεις; Τὰ μὲν οὐ παρακαλοῦντα, ἦν δ' εγὼ, ὅσα μὴ ἐκβαίνει εἰς ἐναντίαν αἴσθησιν ἅμα· τὰ δ' ἐκβαίνοντα, ὡς παρακαλοῦντα τίθημι. ἐπειδὰν ἡ αἴσθησις μηδὲν μᾶλλον τοῦτο ἢ τὸ ἐναντίον δηλοῖ* (pag. 146 [Steph. p. 524 b]: *ἐν τοῖς τοιούτοις πρῶτον πειρᾶται λογισμόν τε καὶ νόησιν ψυχὴ παρακαλοῦσα ἐπισκοπεῖν* etc. Ut autem magis illustrentur verba illa: *ὡς τῆς αἰσθήσεως οὐδὲν ὑγιὲς ποιούσης*, conferamus locum *de rep.* V, p. 64 [Steph. p. 479 a]: *τῶν πολλῶν καλῶν, μῶν τι ἐστίν ὃ οὐκ αἰσχρὸν φανήσεται; καὶ τῶν δικαίων, ὃ οὐκ ἄδικον; καὶ τῶν ὁσίων, ὃ οὐκ ἀνόσιον; Οὐκ· ἀλλ' ἀνάγκη, ἔφη, καὶ καλά πως αὐτὰ καὶ αἰσχρὰ φανῆναι, καὶ ὅσα ἄλλα ἐρωτᾷς. Καὶ μεγάλα δὴ καὶ σμικρὰ, καὶ κοῦφα καὶ βαρέα* etc. Addendus locus e *Timaeo* pag. 342 [Steph. p. 49 b]: *ὃ δὴ νῦν ὕδωρ ὠνομάκαμεν, πηγνύμενον, ὡς δοκοῦμεν, λίθους καὶ γῆν γιγνόμενον ὁρῶμεν· τηκόμενον δ' αὖ καὶ διακρινόμενον*

ταυτὸν τοῦτο, πνεῦμα καὶ ἀέρα· συγκαυθέντα δὲ τὸν ἀέρα καὶ πῦρ· ἀνάπαλιν δὲ συγκριθὲν καὶ κατασβεσθὲν, εἰς ἰδέαν τε ἀπιὸν αὖθις ἀέρος, πῦρ· καὶ πάλιν ἀέρα ξυνιόντα καὶ πυκνούμενον, νέφος καὶ ὁμίχλην· ἐκ δὲ τούτων ἔτι μᾶλλον ξυμπιλούμενον, ῥέον ὕδωρ· ἐξ ὕδατος δὲ, γῆν καὶ λίθους αὖθις· κύκλον τε οὕτω διαδιδόντα εἰς ἄλληλα, ὡς φαίνεται, τὴν γένεσιν. ΟΥΤΩ δὴ τούτων οὐδέποτε τῶν ΑΥΤΩΝ ἑκάστων φανταζομένων, ποῖον αὐτῶν ὡς ΟΝ ὁτιοῦν ΤΟΥΤΟ ΚΑΙ ΟΥΚ ΑΛΛΟ παγίως διϊσχυριζόμενος, οὐκ αἰσχυνεῖ γέ τις αὐτόν; οὐκ ἔστιν· — ΦΕΥΓΕΙ γὰρ οὐχ ὑπομένον τὴν τοῦ ΤΟΔΕ καὶ τὴν ΤΟΥΤΟΥ καὶ τὴν ΤΩΙΔΕ καὶ πᾶσαν ὅση μόνιμα ὡς ὄντα αὐτὰ ἐνδείκνυται φάσις. Iam patet, initium philosophandi cum Platone ita faciendum esse, ut ante omnia aliud quiddam systema reiiciatur: Heracliti scilicet illud, quod omnia γενέσει obnoxia esse affirmabat. Cuius summam optime a Platone expositam videmus in *Theaeteto* p. 69 [Steph. p. 152 d]: ἐγὼ ἐρῶ καὶ μάλ' οὐ φαῦλον λόγον! ὡς ἄρα Ἓν μὲν αὐτὸ καθ' αὑτὸ οὐδέν ἐστιν· οὐδ' ἄν ΤΙ προσείποις ὀρθῶς οὐδ' ὁποιονοῦν τι· ἀλλ' ἐὰν ὡς μέγα προσαγορεύῃς, καὶ σμικρὸν φανεῖται· καὶ ἐὰν βαρὺ, κοῦφον. ξύμπαντά τε οὕτως, ὡς μηδενὸς ὄντος ἑνὸς, μήτε τινος, μήτε ὁποιουοῦν. ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα, γίγνεται πάντα, ἃ δὴ φαμὲν Εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες. ἜΣΤΙ μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδὲν, αἰεὶ δὲ ΓΙΓΝΕΤΑΙ. καὶ περὶ τούτου πάντες ἑξῆς οἱ σοφοὶ, πλὴν Παρμενίδου, ξυμφέρεσθον, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Ἐμπεδοκλῆς· καὶ τῶν ποιητῶν οἱ ἄκροι etc. pag. 77 [Steph. p. 156 a]: ἀρχὴ δὲ — ἥδε αὐτῶν· ὡς τὸ πᾶν Κίνησις ἦν. τῆς δὲ κινήσεως δύο εἴδη, quae hic nihil ad rem. Acrius in hanc disciplinam, eiusque sectatores invehitur noster in Theaeteto p. 129 [Steph. p. 180 a]: εὖ πάνυ φυλάττουσι τὸ μηδὲν βέβαιον ἐᾷν εἶναι, μήτ' ἐν λόγῳ μήτ' ἐν ταῖς αὑτῶν ψυχαῖς etc. Conferri nunc possunt loca innumerabilia, ubi semper id agere Platonem videmus, ut homines ἀπὸ τῶν πολλῶν ascendere cogat ad τὸ Ἕν. Videamus e. g. initium dialogi, qui *Minos* inscribitur! Ὁ νόμος ἡμῖν τί ἐστιν; Ὁποῖον καὶ ἐρωτᾷς τὸν νόμον; Τί δέ; ἔστιν ὅτι διαφέρει νόμος νόμου κατὰ ταυτὸ τοῦτο, κατὰ τὸ νόμος εἶναι; — τοῦτο δὲ αὐτὸ ἐρωτῶ τὸ πᾶν τί ἐστι νόμος [Steph. p. 313]. Videamus porro *Hippiam maiorem*, pag. 18 [Steph. p. 287 c.]: Ἆρ' οὖν οὐ καὶ τὰ καλὰ πάντα τῷ Καλῷ ἐστι καλά; Ναί. Ὄντι γέ τινι τούτῳ; Ὄντι. Εἰπὲ δὴ, τί ἐστι Τοῦτο τὸ Καλόν; — ἐρωτᾷ γάρ σε οὐ, Τί ἐστι καλὸν, ἀλλ' ὅ,τι ἐστι ΤΟ Καλόν. Μανθάνω, καὶ ἀποκρινοῦμαι· ἔστι γὰρ, ὦ Σώκρατες, εὖ ἴσθι, εἰ δεῖ τὸ ἀληθές λέγειν,

πάρθενος καλὴ καλόν! Istis Hippiae ineptiis opponenda quae in Convivio de idea pulchri dicuntur: ubi summa diligentia enumerantur omnia, quae neganda, amovenda, reiicienda sint, ut a rebus sensibilibus animum attollere possimus ad ideas. p. 247 [Steph. 211 a]: — *ἐξαίφνης κατόψεται τὶ θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν. — πρῶτον μὲν, ἀεὶ ὄν, καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον· οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον· ἔπειτα, οὐ τῇ μὲν καλὸν, τῇ δ' αἰσχρόν· οὐδὲ τότε μὲν, τότε δ' οὐ· οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλὸν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν· οὐδ' ἔνθα μὲν καλὸν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν· ὡς τισὶ μὲν ὂν καλὸν, τισὶ δὲ αἰσχρὸν. οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτὸ τὸ Καλὸν, οἷον πρόσωπόν τι, οὐδὲ χεῖρες, οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν, ὧν σῶμα μετέχει· οὐδέ τις λόγος! οὐδέ τις ἐπιστήμη! ΟΥΔΕ που ὂν ἐν Ἑτέρῳ τινὶ, οἷον ἐν ΖΩΩι (ne quis cogitet de mente humana aut divina!) ἢ ἐν γῇ, ἢ ἐν οὐρανῷ, ἢ ἐν ΤΩι ἈΛΛΩι. ἀλλὰ αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν· τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα κ. τ. λ.*

Iungendum huic *τῶν πολλῶν* et *τοῦ ἑνὸς*, sive earum rerum, quae semper fiunt, fluunt nec sibi constant, atque eius, quod est semperque idem per se stat, huic, inquam, iungendum discrimini discrimen inter *scientiam* atque *opinionem*, quod ab illo pendet, cumque illo et stare et labi videtur nostro. Redeamus ad *Timaeum* p. 347 [Steph. p. 51 b]. — *τὸ τοιόνδε διασκεπτέον. ἆρ' ἐστί τι πῦρ Αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ, καὶ πάντα περὶ ὧν ἀεὶ λέγομεν, οὕτως αὐτὰ καθ' αὑτὰ ἕκαστα ὄντα· ἢ ταῦτα ἅπερ καὶ βλέπομεν, ὅσα τε ἄλλα διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα, μόνα ἐστὶ τοιαύτην ἔχοντα ἀλήθειαν· — ἀλλὰ μάτην ἑκάστοτε εἶναί τι φαμὲν εἶδος ἑκάστου νοητόν; τὸ δὲ, οὐδὲν ἄρ' ἦν πλὴν λόγος; — Ὧδε οὖν τήν γ' ἐμὴν τίθεμαι ψῆφον αὐτός. Εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθὴς ἐστὸν ΔΥΟ γένη, παντάπασιν εἶναι καθ' αὑτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν, εἴδη νοούμενα μόνον· εἰ δ' ὥς τισι φαίνεται, δόξα ἀληθὴς νοῦ διαφέροιτο μηδὲν, πάνθ' ὁπόσα ἂν διὰ τοῦ σώματος αἰσθανώμεθα, θετέον βεβαιότατα. δύο δὴ λεκτέον ἐκείνω, διότι χωρὶς γεγόνατον, ἀνομοίως τε ἔχετον. τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδαχῆς, τὸ δ' ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται. καὶ τὸ μέν —* etc. *τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, ὁμολογητέον μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον — τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν. τὸ δὲ δεύτερον, γιγνόμενον ἔν τινι τόπῳ — δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν.* Hisce plane respondent, quae fortasse clarius dicta sunt *quinto* libro *de rep.* p. 59 [Steph. p. 476 e] (locus valde memorabilis). *Ὁ γιγνώσκων, γιγνώσκει ΤΙ, ἢ ΟΥΔΕΝ; Τι. Πότερον ὈΝ ἢ ΟΥΚ ὈΝ; Ὄν. πῶς γὰρ ἂν Μὴ ὄν γέ*

τι γνωσθείη; Ἱκανῶς οὖν τοῦτο ἔχομεν, ὅτι τὸ μὲν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν· μὴ ὂν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον· εἰ δὲ δή τι οὕτως ἔχει ὡς Εἶναι τε καὶ Μὴ εἶναι, οὐ ΜΕΤΑΞΥ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῇ ὄντος; Μεταξύ. Οὐκοῦν ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ τῷ μὴ ὄντι. ἐπὶ τῷ μεταξύ δὲ τούτων, μεταξύ τι καὶ ζητητέον ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης. Ἆρ' οὖν λέγομέν τι Δόξαν εἶναι; — — Μεταξὺ ἄρα ἂν εἴη τούτοιν ἡ δόξα. — Εὑρήκαμεν, ὅτι τὰ τῶν πολλῶν πολλὰ νόμιμα καλοῦ τε πέρι καὶ τῶν ἄλλων, μεταξύ που κυλινδεῖται τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος. — Τοὺς ἄρα πολλὰ καλὰ θεωμένους, αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν μὴ ὁρῶντας — δοξάζειν φήσομεν ἅπαντα, γιγνώσκειν δὲ ὧν δοξάζουσιν οὐδέν. •

Ex omnibus adhucusque allatis, atque, ni fallor, ita selectis et dispositis, ut plane intelligi queat, quid sibi velit auctor, hoc efficitur: Platonem ea, quae fiunt quaeque nascuntur, adeoque omnem *naturam* prorsus tollere ex ambitu eorum, quae vere *sunt*, *scientiaque* attingi possunt: nec ullam aliam ob causam, nisi quoniam naturae mutabilitas stabilem scientiam, scientiae firmitas mutabilitatem obiecti nullam patitur. *Quod est, tale, quale est, omnino esse, nec aberrare debet ab ista sua qualitate;* alioquin *concipi* nequit. Rei autem *mutabilis* notio *interna laborat repugnantia, cum Idem Esse* EX *sua ipsius qualitate* IN ALTERAM TRANSIRE dicatur. Hac difficultate, quae cuique philosopho notissima esse debet, motus Plato, sensuum testimonia, quamvis non plane reiecerit, prorsus tamen segregavit a vera scientia.

Iam, natura relicta, ubinam locorum sumus? Quid est istud Ens, Unum, a Multis segregatum, cuius scientia esse potest, si solo animo, pura ratione, nullo sensu adhibito, illud intueamur?

Antequam ulterius progrediamur, exhortandi sunt lectores, ne Platonis honorem nimis curare velint, si forte dicturus sit ea, quae multis perabsurda videri possint. Impedire profecto sua timiditate nemo poterit fortem virum, quo minus, ubicunque eum ducat rationum vis, eo sequatnr. Dici vix potest, quantum detrimenti philosophiae attulerit perversa ista benignitas, quae falsa interpretatione uti, quam duriorem in aliquem sententiam ferre mavult.

Vidimus in exemplis modo allatis, Platonem, quum a Multis ad Unum (veluti a multis legibus ad legem ipsam, a multis pulchris ad ipsum pulchrum) ascendat, atque, quid sit illud Unum, quaerat, revera petere definitionem notionis generalis,

cum contra auditores proni sint ad enumerandas, quae sub illo genere contineantur, species atque individua. Adeoque nos hic sumus in media logica nostra: memoresque nos esse oportet, Platonis temporibus logicam nondum inventam, sed inventioni proximam fuisse, ipsumque de definiendo atque partiendo quasi de maximis rebus in philosophia semper loqui. (Repetatur ex innumerabilibus exemplis una illa Lysiae reprehensio in Phaedro.) * Ut autem intelligamus, quantum distent Platoni individua notionibus generalibus (speciebus et generibus), hoc solum animadvertamus necesse est: individua esse ipsas illas res mutabiles, quibus, ut sint, concedi nequit, cum cogitari non possint; notiones generales e contrario non mutari, sed cogitari definiendo, versarique in illis definiendis omnem philosophi curam. Quid autem EST, si cuncta individua tollantur? Duplicem habemus responsionem: alteram Parmenidis, Platonis alteram; tertiae locum non relinqui, in fine huius commentarioli demonstrabo; sed hic a Platone non discedendum. Cuius responsionem si quis nondum intellexerit, petere eam possumus e dialogi illius, qui *Parmenides* inscribitur, exordio p. 78 [Steph. p. 130 b]: *καί μοι εἰπὲ, αὐτὸς σὺ οὕτως διῄρησαι ὡς λέγεις; χωρὶς μὲν εἴδη αὐτὰ ἄττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα; καὶ τί σοι δοκεῖ αὐτὸ ὁμοιότης χωρὶς, ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν, καὶ ἓν δὴ, καὶ πολλά; — Ἦ καὶ δικαίου τὶ εἶδος; καὶ καλοῦ κἀγαθοῦ; Ναὶ. Τί δ', ἀνθρώπου εἶδος χωρὶς ἡμῶν; αὐτό τί εἶδος ἀνθρώπου; ἢ πυρὸς ἢ ὕδατος; Ἐν ἀπορίᾳ πολλάκις δὴ περὶ αὐτῶν γέγονα. — Ἦ καὶ περὶ τῶνδε, ἃ καὶ γελοῖα ἂν δόξειεν εἶναι, οἷον θρὶξ καὶ πηλὸς καὶ ῥύπος; — εἶδος τι αὐτῶν οἰηθῆναι εἶναι, μὴ λίαν ᾖ ἄτοπον· — Νέος γὰρ ἔτι εἶ, ὦ Σώκρατες· καὶ οὔπω σοῦ ἀντείληπται φιλοσοφία, ὡς ἔτι ἀντιλήψεται, ὅτε οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις. νῦν δὲ ἔτι πρὸς ἀνθρώπων ἀποβλέπεις δόξας* etc. ** Quisnam hic loquitur? Utrum verus Parmenides? An vero sub illius persona ipse Plato? Primum in mentem venire nemini sane potest, cui vel mediocriter nota sunt Eleaticorum placita. — Itaque ne haesitemus affirmare, illa ipsa esse Platonis *ὄντως ὄντα*, quae nos *quarumcunque rerum* notiones generales, nec quicquam nisi

* Iamiam pag. 300 [Steph. p. 237 b] ita loquitur: *Περὶ παντὸς, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλεύεσθαι· εἰδέναι δεῖ, περὶ οὗ ἂν ᾖ ἡ βουλὴ, ἢ ἁπάντων ἁμαρτάνειν ἀνάγκη. τοὺς δὲ πολλοὺς λέληθεν, ὅτι οὐκ ἴσασιν τὴν Οὐσίαν ἑκάστου.*

** De iis, quae hic sequuntur, mox videbimus.

animi esse cogitationes, dicere solemus. Metuendum certe nihil erat *ἄτοπον*, si luti *εἶδος* nonnisi luti *cogitationem* generalem significaret. Significat autem illud *Ὄν*, quod *cognitionis* luti *verum obiectum* sit necesse est.

„Adeoque vetus illa atque incredibilis fama verax tandem fuisse ostenditur: Platonis ideas esse *SUBSTANTIAS!*" Minime! Sed in hoc ipso maximus latet error, quo semper tota summi philosophi ratio miserrime est distorta. NULLUS *omnino substantiae notioni locus est in systemate Platonico.* Scilicet ea res dicitur substantia, cui *plura* sunt *accidentia*, eaque *mutabilia*, et quidem ita, ut mutatis accidentiis salva remaneat atque prorsus in sua qualitate immota res ipsa. Eiusmodi res an omnino cogitari possit, et quomodo istud cogitari debeat: *mutabilitatem* et *pluralitatem* esse EIUSDEM REI, quae est *una* atque *immutabilis:* haec quaestio nihil hic ad rem! Hoc monendum: istam nostram substantiae notionem invectam esse a phaenomenis naturalibus, cum nobis videantur res, quamvis mutatae (aqua v. c. in glaciem concreta) eaedem tamen remanere: unde factum est, ut distinguamus rem ipsam a mutabilibus eius accidentiis, neque tamen mutabilia plane dilabi a re mutabili patiamur, sed *vinculum quoddam* esse suspicemur *inter rem et accidentia:* quod vinculum (ipsa substantialitas) quale sit, videat metaphysicus! hoc sensus communis non curat. — Iam, quaeso, unde Platonicis *ideis* accidentia? Unde mutatio? Quae ut sint *substrata* mutationum, tantum abest, ut potius INDICES dici possint *formarum accidentalium*, quae nostrarum substantiarum mutationes pervagantur. — Natura sane omnis hic sublata est, sive remota saltem ex ambitu scientiae et certitudinis.* Itaque quid est, cur hic immisceatis difficultates illas, quae premunt naturam? Prematis licet suis vitiis doctrinam de ideis; alienis illis certe manebit immunis; eum enim in finem constituta est, ut illa fugere possit philosophia. Platonem qui intelligere cupiunt, assuescant necesse est prorsus segregare substantiae atque accidentis nostram, nostrae naturae sensibili atque in spatio extensae, accommodatam notionem, ab idea *τοῦ Εἶναι* sive *τῆς οὐσίας*, (vocabulis hisce indistincte utitur Plato,) quae nulla omnino laborat difficultate nec ambiguitate:** est enim simplicis-

* Quod longe aliter se habet in *Kantii* disciplina: cuius noumena atque ideae cum Platonicis comparationi materiam nullam praebent.

** *Tennemannus* V. C. in libro: *Geschichte der Philosophie*, p. 346 ita

sima, eamque ob causam definiri nec potest nec debet. *Non* sunt ideae *in alio quodam! Stant* per se: quod ut possint, primum, ut SINT, iis concedendum!

NEC QUICQUAM EST PRAETER ILLAS. Nihil agere, qui materiam e Timaeo hic afferant, iam demonstravi: quamvis enim illic ad *ὕλην* non confugere non potuerit Plato, (mundus enim sensibilis ex ideis conflari nequit): ipse tamen in hisce *δοξάζειν* censendus est; *δόξαις* autem *ἐπιστήμη* non turbanda. Nihilo melius ii, qui ideas *divinae* naturae iunctas putant, (ut taceam cum multis aliis *Garvium*, qui quaerit, *quo in loco sint!* Quasi locus ideis in SPATIO mundi sensibilis, locus veritati

loquitur: Das Wort *ὄν* ist in der platonischen Philosophie sehr vieldeutig. Es bedeutet a) überhaupt das *Obiect* einer Vorstellung, b) das Obiective, c) das Positive im Gegensatz des Negativen, d) das Beharrliche und Bleibende im Gegensatz der wechselnden Bestimmungen, e) das Wesentliche, f) das Existirende, g) ein Obiect etc. — Haec si recte se haberent, vanus profecto omnis esset explicandae Platonicae rationis labor! Quomodo enim cuiusvis philosophi scripta intelligi possent, si tanta inconstantia uteretur terminis technicis in iis ipsis notionibus, quibus distinguendis atque definiendis summa dedicanda est philosophi cura! — Acu non tetigisse virum doctum Platonis disciplinam, vel ex unico dicto patet libri modo allati p. 302: Daher entstand die Meinung, Plato verstehe unter Ideen gewisse *Substanzen*, die nicht entstanden, sondern ewig sind, und der Gottheit bei der Bildung der Welt zum Muster dienten. (Iam hic vero simile est, non discernere auctorem id, quod nos dicimus *reines Sein*, quod revera competit Platonicis ideis, ab illa minime adhibenda substantiae *et accidentis* notione.) Diese Vorstellungsart kannte auch Plato schon, aber sie war nicht die seinige, *wie schon daraus erhellet, dass er Schwierigkeiten daraus herleitet, welche unbeantwortlich sind.* Citatur hic *Parmenidis* locus pag. 83 [Steph. p. 132 b], qui, *ad finem usque perlectus*, prorsus *contra* Tennemannum testatur! Etenim, *speciosis* quibusdam difficultatibus *ne a recta* in ideis perscrutandis via Socrates *se abduci patiatur*, hunc exordii *finem* facit Parmenides p. 89 [Steph. p. 134 e]: *Ταῦτα μέντοι, ὦ Σώκρατες, ἀναγκαῖον ἔχειν τὰ εἴδη, εἰ εἰσὶν αὗται αἱ ἰδέαι τῶν ὄντων. Ὥστε ἀπορεῖν τὸν ἀκούοντα καὶ ἀμφισβητεῖν, ὡς οὐκ ἔστι ταῦτα. Καὶ ταῦτα λέγοντα ΔΟΚΕΙΝ τε τί λέγειν! καί, ὃ ἄρτι ἐλέγομεν, θαυμαστῶς ὡς δυσανάπειστον εἶναι. Καὶ ἀνδρὸς πάνυ μὲν ἘΥΦΥΟΥΣ τοῦ δυνησομένου μαθεῖν ὡς ἔστι τι γένος ἑκάστου καὶ οὐσία αὐτὴ καθ' αὑτήν. ἔτι δὲ θαυμαστοτέρου τοῦ εὑρήσοντος καὶ ἄλλον δυνησομένου διδάξαι πάντα ταῦτα ἱκανῶς διευκρινησάμενον. — Ἀλλὰ μέντοι, εἰ δή γέ τις αὖ μὴ ἐάσει εἴδη τῶν ὄντων εἶναι, — οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν Διάνοιαν ἕξει, μὴ ἐῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι. Καὶ οὕτω τὴν τοῦ Διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ.* Quocum prorsus consentit locus ille libri V. de rep. *Ὁ γιγνώσκων γιγνώσκει Τί, — Ὄν, — ὁ δὲ δοξάζων δοξάζει τὰ μεταξὺ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος.*

in *somniorum regione* assignandus esset!) Primo, Dei *nomen* e multitudinis ore intrare in philosophiam, omnes norunt. Dei autem *notionem* ipse investigat philosophus. Iam, Plato quamnam habuit notionem, cui sanctissimum illud nomen imponendum putare posset? Locum maxime memorabilem allaturo mihi, quaestiunculam quandam praemittere liceat, ad quam in legendo animum velim adverti: sitne veri similius, nomine *τοῦ ἀγαθοῦ* hic designari Deum, an vero in omnibus aliis scriptis, ubi popularem orationem sectatur auctor, *nomine Dei designari τὸ ἀγαθόν*? Locus, quem innuo, finis est libri sexti de republica, ubi solis imagine illustratur *τὸ ἀγαθόν*. Inde haec desumo, p. 119 [Steph. p. 508 c]: *Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις, καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν, τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φᾶθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γιγνοσκομένης μὲν διὰ νοῦ. — Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι· οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.* Quomodo aliquid possit *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ὑπερέχειν πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει*? Cur *τοῦ ἀγαθοῦ* ista sit vis? Haec explicare summum puto in exponenda Platonis doctrina. Mihi ad fundamentum redeundum.

Quod ut prorsus patefiat, *Parmenidis* a Platonica quomodo differat ratio, ostendendum restat. Posset quidem vel uno verbo tota res confici; sed audiendus ipse Plato*. *Ὁ μὲν Παρμενίδης που φησίν· Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτ' οὐδαμῇ εἶναι μὴ ὄντα, Ἀλλὰ σὺ τῆς δ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα. Ἡμεῖς δέ γε οἱ μόνον τὰ μὴ ὄντα, ὡς ἔστιν, ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος, ὁ τυγχάνει ὄν, τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα, — τὴν γὰρ θατέρου φύσιν* (*φύσις* hic et alibi, v. c. in Timaeo pag. 312 [Steph. p. 35 a] significat *proprietatem* ideae, qua *talis* est, adeoque ideam ipsam) *ἀποδείξαντες οὖσαν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὂν ἕκαστον μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον, ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν, ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν. — κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις, ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος, ἕκαστον οὐκ ὂν ποιεῖ. — ἡμεῖς εἴπομεν, ὅτι συμμίγνυνται ἀλλήλοις τὰ γένη, καὶ τό τε ὂν καὶ θάτερον διὰ πάντων καὶ δι' ἀλλήλων διεληλυθότα* etc. — *ὥστε τὸ ὄν, ἀναμφισβητήτως αὖ μύρια ἐπὶ μυρίοις οὐκ ἔστι*! Luce clarius est, omnem

* Sophista p. 285, 281, 286 [Steph. p. 258 d sqq., 256 d].

hanc in Sophista disquisitionem versari in exponenda idearum *vi logica*; neque leviter hanc rem tangit auctor, sed summa contentione nititur, ut evincat, *κοινωνίαν* esse quandam idearum: quam nosse, proprium philosophi munus censet. *Κινδυνεύομεν*, inquit (Sophista pag. 274 [Steph. p. 253c]), *ἀνευρηκέναι τὸν φιλόσοφον· Πῶς λέγεις; Τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι, — μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι; — Οὐκοῦν ὅγε τοῦτο δυνατὸς δρᾷν, μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρὶς, πάντη διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι᾽ ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ ξυνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένας. τοῦτο δ᾽ ἔστιν, ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται, καὶ ὅπη μὴ, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι.* Conferendus *Philebus* pag. 219 [Steph. p. 16c]: *Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις ἐμοὶ ποθὲν — ἐῤῥίφη διά τινος Προμηθέως ἅμα φανωτάτῳ τινὶ πυρί. — ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν, ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν ἑαυτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων. δεῖν οὖν ἡμᾶς, τούτων οὕτω διακεκοσμημένων, αἰεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν· εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν. ἐὰν οὖν καταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο* etc. Patet (quod probe notandum) terminum illum: *τὸ ἕν*, plane alio sensu hic accipi ac in Parmenidis disciplina; Platoni enim nihil est nisi *idea unitatis*, competens *generi unicuique*, ad quod pertinent *plures species*. Eodem modo hic intelligendum *τὸ ὄν*, quod reliquis ideis quum communicetur, *plura* efficiuntur *ὄντα*. Videatur *Sophista* p. 271 [Steph. p. 251e]: *τιθῶμεν, — μηδενὶ μηδὲν μηδεμίαν δύναμιν ἔχειν κοινωνίας εἰς μηδέν. οὐκοῦν κίνησίς τε καὶ στάσις οὐδαμῇ μεθέξετον οὐσίας. — Τί δέ; ἔσται πότερον αὐτῶν οὐσίας μὴ προσκοινωνοῦν; Οὐκ ἔσται. Ταχὺ δὴ πάντα ἀνάστατα γέγονεν* etc. — pag. 272 [Steph. p. 252c]: *Τῷ τε Εἶναι που περὶ πάντα ἀναγκάζονται χρῆσθαι, καὶ τῷ Χωρὶς, καὶ τῷ Ἄλλων, καὶ τῷ Καθ᾽ αὑτὸ καὶ μυρίοις ἑτέροις.*

Iam quis est, quin videat, hisce omnibus in Parmenidis disciplina nullum esse locum? Cuius *Ἕν*, idemque *Ὄν*, absolute positum, pluralem illum: *τὰ ὄντα*, minime patitur; *φύσιν τοῦ Ἑτέρου*, qua necessario inducitur *τὸ μὴ ὄν*, omnino respuit; *κοινωνίαν* prorsus ignorat, utpote multitudinis atque diversitatis plane expers; logicae auxilia non desiderat, cum neque definitionem neque partitionem admittat. Multo enim melius, quam recentiorum quicunque absoluti laudes praedicarunt, veteres Eleatici, ut sibi constarent, providere. Natura sublata, philo-

sophiam naturalem serio tradere non ausi sunt: *ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος Τῆλε μάλ' ἐπλάγχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής!** Lusit quidem Parmenides natura explicanda: sed praemisso monito, quod cunctis eiusdem generis libris praefigendum esset:

Ἔν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
Ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
Μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

Quum tamen serio disputandum esset contra experientiae fautores: quibusnam usi sunt armis? Id egerunt, ut sibi ipsa repugnare videretur natura, quasi mendax male sui memor! Moventur species corporeae; motum ipsum ne cogitari quidem posse, ostendit Zeno. — Hanc viam ingressi, absoluti vim rite tueri poterant: quam ut agnoscant Brunus, Spinoza, Schellingius, ad Parmenidis fragmenta sunt revocandi.

Plato an probe intellexerit Eleaticorum doctrinam, dubium mihi videtur: favere certe non potuit disciplinae, quae primo cum *κινήσει ζωήν* et *ψυχήν* et *νοῦν* sustulisse videbatur (Sophista p. 265 [Steph. p. 249a]), tum vero etiam alto silentio (et necessario quidem) premebat *τὸ καλόν, τὸ ἀγαθόν, τὸ δίκαιον*, ceterasque notiones ad morum philosophiam spectantes. Sensit tamen noster, ad Parmenidem se multo propius accedere, quam ad Heraclitum eiusque sectatores: eadem erat animi vis in reiiciendis sensuum praestigiis, eadem tenacitas in amplectendis iis, quae sola ratione cogitantur. Relicta autem *γενέσει*, ad *οὐσίαν* tendentes, haud idem *οὐσίας* genus amplexi sunt. ***Parmenides haeret in simplicissima illa notione τοῦ Esse***, ita ut, si interroges, *quid* sit? nihil respondeat, nisi: *ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ εἶναι· τὰ σε φράζεσθαι ἄνωγα*: ***Plato totus est*** in explicandis quaestionibus: ***ΤΙ*** *εἴη ἕκαστον τῶν ὄντων*, adeoque versatur in ideis definiendis, partiendis, commiscendis.

Atque hic ad finem opusculi conscribendi me pervenisse sentio. Nihil enim reliquum est, nisi ut a *priori* (sit venia verbo) demonstrem, tria illa systemata quomodo cohaereant. Quod facillimum est. Redeamus ad notionem rei mutabilis, cuius exempla semper sensibus nostris obversantur. Mutatio requirit, ut, quod mutetur, idem maneat, qualitatum autem alteram altera excipiat. Iam, *quid* sit illud Idem, mutabilibus qualitatibus definiri non posse, patet. Ubi autem, *quid sit*, ignoramus,

* Parmenidis fragmenta a Füllebornio collecta.

audebimusne affirmare, *aliquid* esse? Itaque reiiciamus omnes res sensibiles! Attamen, ne Nihil omnino sit, retinendum est tale quid, ut, quam cognovimus repugnantiam inesse rebus mutabilibus, ea evanescat. Latet autem omnis repugnantia in eo, quod eidem Esse tribuuntur qualitates oppositae. *Adeoque* VEL *retinere possumus τὸ Esse, reiectis qualitatibus:* VEL *ipsas qualitates, reiecto illo,* quod *complecti* eas non potuit, *τῷ Esse* rerum mutabilium. Primum placuit *Parmenidi*, secundum *Platoni*. — Scilicet qualitates, nude positae, segregatae a rebus in δόξης regionem detrusis, ipsae, ne una cum rebus pereant, per se stare, adeoque *esse* iam dicendae sunt. Inde *τὰ ὄντα* Platonis: quorum similitudines quasdam rebus sensibilibus impressas videri, certe non mirandum; ab hisce enim desumta sunt a philosopho; ita tamen, ut, quodcunque *imperfecti* reperiatur in rerum natura, necessario prorsus absit ab illis; necessario enim abest ab omni notione abstracta, quodcunque eius vim atque durationem minuere solet in iis rebus, quarum exprimit qualitatem. — Inveniendae logicae exstruendaeque morum disciplinae istis principiis magis aptum nihil sane cogitari potest.

Natura, sive τὸ Nasci rerum, quod mutationis involvit notionem ante explicatam, quum absolute posita esset ab Heraclito, ita, ut nihil staret, sed per se omnia fierent, motuque insito per omnes QUALITATUM *diversitates* volverentur, neque tamen non ESSENT, quamvis, *quid sit*, dici vix posset, quoniam istud Quid in mutationum fluctibus semper interiret: iuncta hic apparent elementa, quorum Parmenides alterum, alterum Plato, sibi sumserunt; neque ita iuncta tantum, ut alterum alteri *addatur*, sed ut prorsus in Unum, sicut *factores in productum*, sint coacta. Quod si arithmeticorum formulis delectemur in philosophia, totius disputationis nostrae summa brevissimis hisce enuntiari poterit verbis:

DIVIDE HERACLITI *ΓΕΝΕΣΙΝ ΟΥΣΙΑι* PARMENIDIS: HABEBIS IDEAS PLATONIS.

Beilage.

Die vorstehende Abhandlung trifft den Hauptnerven derjenigen Vorträge, die ich unter dem Namen: *allgemeine Einleitung in die Philosophie,* halbjährlich zu halten pflege; und für welche,

ausser den Dictaten, eine Hülfsschrift weder bis jetzt vorhanden, noch zunächst zu erwarten ist. Ich wünsche daher diese wenigen Bogen in den Händen meiner Herren Zuhörer; deren Aufmerksamkeit dadurch von Anfang auf den Hauptpunct gerichtet werden kann, welchen die Vorträge selbst nur sehr allmälig, und in mancherlei verwickelten Beziehungen hervorzustellen haben. Am meisten wird zu diesem Zwecke die *letzre* Hälfte und der *Schluss* der Abhandlung durchdacht werden müssen. (Die erstere Hälfte ist für die, welche den Plato selbst lesen.) Hiebei aber kommt es auf richtiges Verstehen der aus den platonischen Schriften ausgehobenen Stellen an. Da nun leider die neuern Unterrichtsverbesserungen uns den *sehr schlimmen* Dienst geleistet haben, unsern jungen Männern den bei weitem grössten und wichtigsten Theil der alten classischen Werke unzugänglich zu machen, — die *griechische* Literatur nämlich: — so sehe ich mich genöthigt, für den erwähnten Gebrauch eine Uebersetzung wenigstens einiger platonischen Stellen anzufügen. Sie ist deutsch, nicht lateinisch, weil es *hier* offenbar übel angebracht wäre, gleichsam nur *halb* zu übersetzen, was, selbst in unsrer Sprache gesagt, *nicht ohne Anstrengung wird gelesen werden dürfen, um gehörig gefasst zu werden.* Ich werde aber nicht bloss übersetzen, sondern, so gut es in der Kürze möglich ist, dasjenige ins Licht stellen, was in meiner Einleitung mit Recht mag schwierig genannt werden können. —

Hingerissen von den mannigfaltigen Schauspielen des Wechsels der Dinge, und des Kreislaufs der Natur, hatte *Heraklit* sich das Ganze als Einen allgemeinen Wechsel gedacht, der ursprünglich SEI; und ohne weitern Grund fortstürme; und ohne Zwang, aber unfehlbar, seine Perioden halte, endige, und wieder anfange. Sehr richtig fühlte hingegen *Parmenides*, dass, wenn man dem Sein *anders* zu *werden* gestatte, man dadurch *Verneinungen* in dasselbe hineintrage, wodurch es aufgehoben werde. Dies fühlte mit ihm *Plato;* und Beide mussten daher, so schien es, sich entschliessen, das Sein aller derjenigen Dinge zu leugnen, die uns einen Wechsel darstellen; das heisst aber, die ganze sinnliche Natur als Täuschung anzusehen, denn wo ist ein Theil derselben, der vom Wechsel angegriffen zu werden nicht wenigstens befürchten liesse? Man höre, wie Plato über diejenigen Dinge redet, die wir wohl gemeinhin als

die Hauptelemente der Körperwelt anzusehen pflegen. (Man sehe S. 25 [oben S. 71] der Abhandlung.) „Was wir eben Wasser nannten, das gerinnt vor unsern Augen (so dünkt es uns) zu Stein. Wieder geschmolzen und verflüchtigt, wird *dasselbe Ding* Dampf und Luft! Die Luft erglüht, und wird Feuer. Das Feuer ist verbrannt, und erscheint, gesammelt, abermals in Gestalt der Luft. Und wiederum verdichtet sich die Luft, sie wird Nebel und Gewölk, — noch mehr zusammengedrängt, rinnendes Wasser, — das Wasser aber wieder Stein! So scheint der Wechsel sich im Kreise herumzutreiben. Da nun diese Erscheinungen durchaus nie *dasselbe* bleiben: wie kann man doch, ohne Scham, von irgend einer unter ihnen vest behaupten: *dies Ding ist dies und nichts anderes* — ? — Jedes derselben entflieht den Worten *Dies* und *Das*: es erträgt keine Benennung, die es für etwas Bleibendes erklären würde!" Dieses genau aufzufassen, hielt nun Plato für die Bedingung und für den Ursprung alles höhern Denkens. „Einiges in unsern Wahrnehmungen, sagt er, (S. 24 [oben S. 71]) lässt die Vernunft unangeregt, indem es für sich hinreichend klar scheint; Anderes hingegen fordert ihre Blicke herbei, weil es verräth, dass die Sinne nichts Gesundes ergeben haben. Dies geschieht da, wo die Wahrnehmung *sich selbst widerspricht*." — „Es giebt Menschen, die es nicht dulden, wenn man ihnen von der Einen Schönheit, und von dem Einen Recht redet; ihnen giebt es *Viel* Schönes, und *Viel* Rechtes, Gutes, Wahres, und dergleichen. Aber von diesem *vielen* Schönen, (S. 25 [oben S. 71]) können sie uns wohl eins zeigen, das nicht zugleich hässlich, — von dem vielen Rechten, das nicht zugleich unrecht erschiene? So auch mit dem Kleinen und Grossen, dem Leichten und Schweren, u. s. w." — Wie, wird man fragen, kann Plato behaupten, das Rechte sei zugleich unrecht, das Schöne zugleich hässlich? — Gerade dieser Widerspruch ist es, den er nicht dulden will! Besinne man sich nur zuerst in Beziehung auf das Kleine und Grosse, dass das Kleine, verglichen mit dem Noch-viel-kleinern, gross sei; eben so das Leichte, schwer neben dem Noch-viel-leichtern. Klein und gross, leicht und schwer sind also gewiss keine eigenthümliche, veste, anhaftende Eigenschaften der Dinge, denen sie zugeschrieben werden. — Eben so lässt an den vielen Dingen, die wir schön nennen, sich gar oft bald genug ein hässlicher Fehler, an dem Recht-

thun der Menschen nur zu leicht das Unrichtige, das Verkehrte nachweisen. Wollen wir nun sagen, diese Dinge, diese Thaten, *sind* zugleich schön und hässlich, zugleich recht und unrecht? Das *Sein* an sich würde *beide* entgegengesetzte Eigenschaften ausstossen müssen. — Aber welches ist das Eine Schöne, von dem Plato vorhin sprach? „Erstlich, (S. 28 [oben S. 73]) ist es ewig, weder entstanden noch vergänglich, weder wachsend noch schwindend. Dann, ist es nicht *hierin* schön, und *darin* hässlich, — nicht *einmal* schön und ein *andermal* hässlich, — nicht *in gewisser Rücksicht* schön, in *andrer* hässlich, — nicht *da* und *dort*, nicht *diesem* und *jenem* schön und hässlich! Auch wird es selbst, das Schöne, nimmermehr den Sinnen gestaltet erscheinen, etwa wie ein Gesicht, wie eine Hand, noch wie irgend sonst etwas Körperliches. *Es ist auch nicht etwa ein* GEDANKE, *noch ein* WISSEN! Sucht es überall nicht in irgend einem *Andern!* sucht es in *keinem lebenden Wesen*, weder auf Erden noch im Himmel noch irgendwo sonst! Es ist Selbst für sich und in sich selbst einartig und ewig. Alles Andre, was wir schön nennen, nimmt Theil an ihm: so doch, dass, während dies Andre entsteht und vergeht, das Schöne selbst nichts gewinnt noch verliert, noch im mindesten dabei angegriffen wird.“ Nach solchen Erklärungen frage man ja nicht: *Wo* denn dies Schöne zu finden sei? Denn diesem *Wo*, welche Antwort sollte ihm entsprechen? Doch wohl ein *Da* oder *Dort?* Und dies *Da* oder *Dort*, wie würde man es bestimmen? Doch wohl durch Angabe der Entfernung von gewissen Dingen im Raume, durch Anzeige der Länge, Breite und Tiefe, gemessen an gewissen Linien und von gewissen vesten Puncten im Weltall! Aber dies Weltall, und diese Dinge im Raume, mit ihren stets veränderlichen Gestalten und Beschaffenheiten, sind von Plato verworfen, für Täuschung erklärt. Meint man, er werde nun noch den *Raum*, der nur die Entfernungen und die Ausdehnungen der sinnlichen Dinge ausdrückte, übrig behalten, um jetzt, nachdem die Sinnenwelt herausgeschafft ist, den Platz für eine phantasirte Chimärenwelt zu benutzen? — Plato ist kein Phantast! Denkt ihm tiefer nach! Und zunächst, hört ihn weiter!

Was man weiss, was man erkennt, ist das *Nichts?* Aber die Sinnenwelt, sammt ihrem Raum und ihrer Zeit, ist Nichts als Schein! Sie also ist gewiss *nicht* der Gegenstand des philoso-

phischen Wissens! Hiermit vergleiche man S. 30 [oben S. 73]. „Wer erkennt, erkennt der Etwas oder Nichts? Etwas! Dies Etwas, *ist* es oder nicht? Es *ist!* denn was nicht ist, wie könnte es erkannt werden?" — *Was* denn wohl kann des eigentlichen Wissens Gegenstand sein? Ein Beispiel kennen wir schon, nämlich das Schöne selbst, oder die Schönheit, die *Idee* (Eigenthümlichkeit, eigne Natur) des Schönen; im Gegensatze des Vielen Schönen, oder der Dinge um uns her, welche, jedes nach seiner Art und in seinen Schranken, dem Schönen *nachgeahmt* zu haben scheinen. Was nun von dem Schönen Selbst vorhin gesagt ist, das übertrage man, genau so und mit eben so vielen Worten, auf das *Gute* selbst, das *Rechte* selbst; ja man übertrage es nicht bloss auf praktische Begriffe, sondern auch auf theoretische, auf das *Gleiche* selbst (Phaedo pag. 168 [Steph. 74b]: „Sagen wir nicht, Etwas sei *Gleich?* Ich meine nicht Holz dem Holze, noch Stein dem Steine, noch irgend ein solches Ding dem andern; sondern ausser ihnen allen etwas ganz Anderes, — es selbst, das Gleiche!") eben so auf das *Sein* selbst, auf das *Einerlei* selbst, auf das *Verschiedene* selbst, auf *Ruhe* selbst, und *Veränderung selbst* (man sehe den Sophista an vielen Stellen); ja man übertrage es auf unsre Begriffe von den sämmtlichen Dingen um uns her, also auf den Begriff *Mensch, Feuer, Wasser,* auf den Begriff des *Haars* und der gemeinsten verächtlichsten andern Dinge; (man sehe den Eingang des *Parmenides*, und die in der Abhandlung gezeigte und gerechtfertigte Deutung desselben.) Ob eine solche Idee *gemein* oder *ungemein* sei, thut dem Philosophen nichts zur Sache! Nicht darum hat er die Sinnenwelt verworfen, weil sie ihm zu *gering* war, sondern weil ihm ihre Widersprüche Misstrauen gegen die *Wahrheit* der Erfahrungen einflössten, — Widersprüche, welche unsre heutigen Physiker und Weltkenner zwar manchmal ignoriren, aber nicht zu lösen wissen. Bis man sie lösen wird, beschäftigt sich der Philosoph, — beschäftigt sich Plato wenigstens, vorzugsweise mit der ENTWICKELUNG DER BEGRIFFE; demnach mit Fragen, wie folgende: *Was* ist das Schöne? *Was* ist das Gute? *Was* ist das Rechte? (Die letztre Frage ist der eigentliche Gegenstand der, ziemlich unpassend so genannten, Bücher de republica.) *Und eben in dieser Entwickelung der Begriffe liegt das höchst Nützliche und Bildende des platonischen Studiums,* wenn man auch von der hi-

storischen und metaphysischen Wichtigkeit desselben abstrahiren wollte. Eben durch dies Streben nach Entwickelung der Begriffe ward Plato sowohl auf die *logischen* als auf die *Beziehungsverhältnisse* derselben geführt; (in Ansehung der erstern sehe man in der Abhandlung die aus dem Sophista angezogenen Stellen, deren Uebersetzung freilich ohne weitläuftige Erläuterung nichts helfen würde.) Eben daher *stösst* gleichsam meine Einleitung von selbst auf die, der Darstellung des platonischen Systems folgende Logik; und der Vortrag meines speculativen Systems knüpft daran die, freilich gänzlich von der Logik verschiedne, und von den Philosophen bisher übersehene, *Methode der Beziehungen,* welche man auch *Lehre von der Ergänzung der Begriffe* nennen könnte. Durch diese Methode *schwinden* (für mich) *die Widersprüche hinweg, welche Plato in der Sinnenwelt antraf. Folglich ist Plato's System nicht das meinige;* und eben so wenig darf man die Gedanken des Heraklit, des Parmenides, des Leucipp, des Anaxagoras, — des Xenophon und Aristipp, — welche ich in der Einleitung mittheile, *mir* zuschreiben wollen. Diese Erinnerung wird hier darum gemacht, weil es bisher zuweilen einigen jungen Männern schwer zu werden schien, den Gedanken vestzuhalten: dass die Einleitung *gar nichts lehrt,* sondern bloss *im Denken übt,* damit dann ferner die Logik, wie man von ihr zu erwarten pflegt, mit gutem Erfolge zum *Denken-Lehren* das Ihrige beitragen könne. —

Will Plato von der Sinnenwelt reden, — und er *muss* es wohl, da er ja als Mensch darin lebt, als praktisch-gebildeter Mann sich für sie interessirt, endlich als religiöser Denker die Spuren der *nach Ideen* bildenden, und *sich selbst* darin abdrückenden höchsten Güte in ihr wiederfindet, — so bleibt ihm nichts übrig, als, neben dem eigentlichen *Wissen,* das *nur* den Ideen gelten kann, noch *ein richtiges Meinen,* oder *Glauben,* anzunehmen, welches sich auf die sinnlichen, dem Wechsel unterworfenen Gegenstände so beziehe, dass es Wahrscheinlichkeit suche, auf Gewissheit aber Verzicht leiste. Daher der grosse Satz, welchen man hier nie vergessen darf: *Wie das Sein zum Wechsel, so verhält sich die Wahrheit zur gegründeten Meinung.*

Dieser Satz stellt uns zurück in den Anfang der Abhandlung (S. 11 [oben S. 66]), welche bei nochmaligem Durchgehen

jetzt hoffentlich auch jüngere Leser ohne grosse Schwierigkeit zu dem Resultat hinführen wird, womit sie schliesst: *das absolute Werden, dividirt durch das absolute Sein, ergiebt die selbstständigen Ideen.*

Freilich dies Resultat werden nicht Alle belohnend finden. — Das Interesse wird um etwas steigen, wenn man bemerkt, dass in dem neuesten Systeme unsrer Tage die Grundbegriffe des Heraklit, Parmenides und Plato, sämmtlich, und zwar, so widersinnig es sein mag, in einander gepfropft, ja sogar mit dem fichte'schen Idealismus amalgamirt, enthalten sind; dass also die Bekanntschaft mit denselben dienen kann, es zu begreifen, sofern es begreiflich ist, nämlich als eine Mischung unverträglicher Principien.

Aber auch demjenigen, welcher, ohne Frage nach dem neuesten Product der Zeit, sich in der Philosophie versuchen will, soll zum Anfange nichts willkommner sein, als Einführung in die natürlichsten, ersten, und darum ältesten Vorstellungsarten, welche sich ächten und unbefangenen Denkern aufdrangen; und in welche, wurden sie nicht früh gemustert und bei Seite gelegt, auch neuere Denker unvermeidlich, indem sie *fortzuschreiten* glauben, *zurückfallen*, und zurückgefallen sind. — Freilich lieber möchten Hörer und Lehrer die Wahrheit selbst gleich vernehmen und verkünden. Freilich unsre berühmtesten Philosophen scheinen *so* räsonnirt zu haben: *„mein System ist die Wahrheit; folglich ist der Vortrag meines Systems nützlich."* Beides ist gleich schwach, — die Consequenz und das Princip. Das Wahre wirkt zunächst nicht durch seine Wahrheit auf den Hörer, sondern durch sein Verhältniss zu dessen schon vorhandner Gedankensphäre. Diese Rücksicht gebietet über den Vortrag vor dem Anfänger. Und: mein System ist die Wahrheit, — diese Entscheidung gilt für den Denker als Individuum, — aber für keinen ausser ihm. Sie gilt nicht dahin, dass er die wehrlose Empfänglichkeit des Jünglings vielmehr seiner, als einer andern Ueberzeugung gewinnen zu wollen sich unterfangen dürfte. — Weiss etwa Deutschland noch immer nicht, dass Philosophie gerade die besten Köpfe mit der Kraft des Sturmwinds ergreift, eine Strecke fortschleudert, und dann hülflos stehen lässt? Grundes genug, wodurch sie unvermeidlich die Furcht der Väter, der Anstoss der Staatsmänner, und eine Quelle trauriger Spaltungen zwischen der

reizbaren Jugend und dem erfahrnen Alter hat werden müssen! Zwar dies ist nicht Wirkung der Lehrer, am wenigsten einzelner bestimmter Lehrer und bestimmter Systeme. Wäre überhaupt Philosophie der Einfall und die Willkür einzelner Menschen, sie wäre längst, zusammt der Alchemie, verschwunden. Die *Natur selbst* ist es, welche *mit ungestümer Gewalt ins Denken hineinwirft,* und durch ihre Schwierigkeiten und Räthsel ein Wagestück nach dem andern hervortreibt. Darum aber ist die Wirkung nicht wohlthätiger. Menschliche Kunst ist hier, wie sonst, berufen, die Naturgewalt zu mildern und zu leiten, damit sie baue und nicht zerstöre. Demnach besteht die Kunst des philosophischen Vortrags nicht darin, mit freigebiger Eröffnung dessen, was sei und sein solle, zu eilen: sondern darin, die Kraft zu wecken, die Hoffnung zu beschränken, die Hitze zu kühlen; dem Trotz, welcher den Schein der ersten besten paradoxen Evidenz begleitet, durch absichtliche Erregung und Enthüllung des Scheins zuvorzukommen; das Missverhältniss zwischen dem Drange nach Wahrheit und dem Mangel an speculativer Behülflichkeit durch gewählte Uebungen, die *nur* Uebungen sind, zu erleichtern; aufmerksam zu machen auf das Bedürfniss der Methode, damit die Forschung nicht auf gut Glück, und, aufgereizt durch zu Wenig oder zu Viel vermeinten Erfolgs, mit wilder Heftigkeit umherstürme, sondern sich in den ruhigen Gang einer geordneten Geschäftigkeit, ohne Uebereilung und ohne Rückschritt, hineinfügen möge; endlich eben durch jene Uebungen dem Selbstdenken bald Freiheit und Sicherheit genug zu schaffen, dass es, ohne skeptische Unschlüssigkeit, ohne kritische Schadenfreude, durch blosse Klarheit der Auffassung gerüstet sei gegen alle andringende Autorität eines jeden, und so auch des eignen Systems, welches der Lehrer erbaute oder wählte.

E r k l ä r u n g.

[Leipz. Liter. Zt. 1808, Int.-Bl. No. 43, S. 673.]

In der Recencion meiner *commentatio de Platonici systematis fundamento,* No. 224 der jenaer allg. Lit. Zeitung, erkenne ich mit Vergnügen die ganze Aufmerksamkeit und prüfende Ge-

nauigkeit, wie ich sie meiner Schrift gewünscht hatte. Die Missverständnisse, welche der Rec. dennoch nicht vermieden hat, zu berichtigen, würde ich freilich mit mehr Hoffnung unternehmen, wenn er es über sich vermocht hätte, vom platonischen ἀγαθόν zu reden, ohne „die durch keinen Gegensatz getrübte Einheit" herbeizuziehen; und wenn ich nicht durch Arbeiten, die vor dem Publicum liegen, während der viertehalb Jahre, die seit dem Schreiben jener kleinen Abhandlung verflossen sind, vom Studium des Platon wäre abgezogen worden. Was ich für jetzt geben kann, ist ein früher gezogenes Resultat, die Ergänzung der Andeutungen in meiner Schrift, gereift mehr im fernern Ueberdenken, als durch wiederholte Lectüre. Dem Rec. biete ich es dar als blosse Notiz, und als ein Zeichen des Danks für die mir gegönnte Musse; mir selbst behalte ich vor, auf den Gegenstand dereinst zurückzukommen, wann einmal Dinge, die mir näher liegen (insbesondere meine Versuche zur speculativen Psychologie) es gestatten werden.

Ich unterscheide in der platonischen Lehre drei Stufen ihrer Entwickelung. Auf der ersten Stufe findet sich das Ursprüngliche, Allgemeine, rein Charakterische, und meistens Vorherrschende; einzelne Untersuchungen führen zur zweiten und dritten; hier giebt es Umbildungen, Zusätze und Inconsequenzen gegen das Ursprüngliche, welches jedoch niemals verschwindet, sondern selbst in den Inconsequenzen noch sichtbar bleibt. Die erste Stufe, das Fundament, ist die Lehre von den Ideen, als selbstständigen Wesen; und von ihren logischen und Beziehungsverhältnissen unter einander, die ihnen als ihre ursprüngliche Form zugehören. Die platonischen Ideen sind überall mit keinem Dogma irgend eines andern Systems vergleichbar; nicht nur dürfen sie nicht Substanzen heissen, sondern selbst der Name *Ideen* ist für uns sehr unbequem geworden, weil er sich weit von seiner alten Bedeutung entfernt hat, und derselben nicht etwa durch Kant, Fichte, Schelling zurückgegeben ist. Auf die zweite Stufe erhebt sich das ἀγαθόν. In der Forschung über die Frage: was ist das Gute? wird diese Idee, welche zuvor scheinen musste nur eine in der Mitte der übrigen zu sein, dem Platon die Gottheit selbst; darüber verlieren die andern ihre strenge Selbstständigkeit, ihr Von-Selbst-Sein, ohne gleichwohl mit dem ἀγαθόν in Eins zu fallen; vielmehr wird das ἀγαθόν, um ihm den Vorrang zu geben, über die, den Ideen ursprünglich zugestan-

dene *οὐσία* erhoben, es wird *actus purus, αἴτιον σωτηρίας τοῖς οὖσι*; die *ὄντα* hingegen haben nun ein abgeleitetes und abhängiges, statt des Von-Selbst-Sein; alle ihre übrigen Verhältnisse aber bleiben ihnen wie zuvor. Den Gang der Forschung über das *ἀγαθόν* aufzufinden nannte ich das Höchste für den Ausleger *(summum in exponenda Platonis doctrina)*. Im Philebus scheint die Untersuchung noch nicht zur Reife gebracht; in der Republik sogar möchte ein Gefühl von Neuheit des Gedankens zu spüren sein, wenigstens von der Schwierigkeit der nun erst sich zeigenden Aufgabe, aus dem *ἀγαθόν*, als Princip, die Wissenschaft hervorgehen zu lassen; diese Aufgabe dachte sich zwar Platon, aber ich finde kein Zeichen, dass er in dieser Lösung weit gekommen sei. In dieser Wissenschaft hätte er zuerst die Verhältnisse des *ἀγαθόν* zu jeder andern Idee, dann die Verhältnisse der Ideen unter sich, als bestimmt durch jene ersten Verhältnisse, einzeln nachweisen müssen. Die Sinnenwelt gehörte nicht hinein. (*De rep.* VI, p. 124 *ed. Bip.* [*Steph.* p. 511 b]) — Als für diese zweite Stufe gültig, bezweifle ich nicht die Entwickelung des Rec. S. 568 in den Worten: „Nämlich das *ἀγαθόν* ist auch das *αἴτιον*" u. s. f.; ich bemerke noch, dass Platon in seiner eignen Sprache redet, wenn er das *ἀγαθόν* selbst nennt, in der Volkssprache hingegen, wenn er den Ausdruck *θεός* dafür gebraucht (*nomine dei designari τὸ ἀγαθόν*); die Bemerkung soll daran erinnern, dass die Gottheit zuerst als Haupt der Ideen, nach den der Ideensphäre eignen Verhältnissen, und dann erst, in Bezug auf die Sinnenwelt, durch die Begriffe, welche dem *θεός*, dem Haupt der Welt, zuzukommen, muss gedacht werden. Zur dritten Stufe, zur Weltlehre, fortzuschreiten, versucht Platon im Timäus; freilich misslingt es ihm so sehr, er geräth in so grosse Verlegenheiten, wie er es sich selbst weissagt (S. 303 *ed. Bip.* [*Steph.* 28 fg.]) und wie es in einem System, das auf Physik im mindesten nicht angelegt war, nicht anders begegnen konnte.

Jetzt sieht ohne Zweifel der Rec. den Hauptpunct, der unsre Ansichten unterscheidet. Ihm sind alle diese Stufen ein System, daher sein *ducatur Heracliti γένεσις in οὐσίαν Parmenidis*. Mir gilt der Satz: *divide Heracliti* etc. nur für das Fundament, für die Ideenlehre, so wie sie lag vor aller nähern Untersuchung irgend einer einzelnen unter den Ideen. Daher verweise ich den Platon nicht an den, von ihm in den ersten Grundgedan-

ken verschiedenen, Parmenides. Eben so wenig habe ich gesagt: das *Esse rerum mutabilium* sei das des Parmenides. *Ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ εἶναι*, sagt er selbst, und bezeichnet dadurch, dass, nachdem er das Sein der Sinnenwelt wirklich ganz, und ein für allemal, verworfen hat, er nun nicht auch noch den Gedanken: Sein, wegwerfen, vielmehr diesen, als verkündend seine eigne Gültigkeit, als bürgend schlechthin für sich selbst aufrechthalten wolle. Hierzu passt auch der Satz: *χρὴ τὸ λέγειν, τὸ νοεῖν τὸ ὂν ἔμμεναι*, die Aussage, die Erkenntniss (das Sein) muss das Seiende selber sein. Eben so wenig lasse ich den Heraklit eine *Mischung* von Systemen machen; wozu bedarf's der Mischung? Das ungetheilte Ganze geht hier den Theilen voran; denn das Werden liegt vor Augen, vor allen Sinnen; es absolut zu setzen ist einer der leichtesten Versuche, die ein Denker machen kann; hingegen aus dem Werden das Sein und das Was herauszuscheiden, ist weiteres Heraustreten aus populären Vorstellungsarten und ziemt dem Fortgange der Speculation. Man wolle mich aber nicht missverstehen, als hätten Parmenides und Platon das Werden absichtlich und wohlbewusst vor sich genommen, um durchs Herausziehen Eines Factors aus ihm, als dem Product, ihr Wissen zu begründen; ihnen galt nicht, dem einen das Sein, dem andern das Was, als Factor der von ihnen verworfenen Undinge; dann hätten sie, um zur Naturlehre zu gelangen, nur denselben Weg, den sie gekommen waren, rückwärts gehen dürfen. Vielmehr eben im Verwerfen geschah es ihnen, dass ihr Gemüth sich heftete an dem, was sie im Denken vesthalten konnten; dass sie es deshalb als eine unmittelbare Erkenntniss ergriffen; dass sie hieran ihr weiteres Nachdenken knüpften, die Eleaten um den Gegensatz des Sein gegen das Sinnliche auszubilden, Platon um sich den Fragen zu überlassen, die längst sein Interesse, seine ganze Seele gewonnen hatten, den Fragen: was ist das Rechte? was ist das Schöne? u. s. w., die er nicht verfolgen zu können glaubte, ohne in dem: was ist —? schon das Ist vorauszusetzen. Dass nun diese allgemeine Disposition zu mannigfaltigen Forschungen über das Eigenthümliche der mannichfaltigen Ideen, (wie viel Ideen, so viel Anfänge des Forschens!) beim Platon weit vorangegangen sei vor allen Lehrsätzen, die sich ihm erst im Durchdenken der einzelnen Ideen bildeten (wie die über das *ἀγαθόν*), ja, dass niemals

durch diese Lehrsätze jene freiere Disposition gehemmt worden sei: dies dünkt mich, wäre die einfachste Wahrnehmung, welche sich dem Unbefangenen bei der Lectüre des Platon sogleich und überall darbieten müsste.

Zu den Untersuchungen der dritten Stufe gehören die Fragen über das Sein der Seele. Wird die Seele (zu unterscheiden von den Seelen, den Individuen,) als reines Erkennen; als *νοῦς* gedacht, unabhängig von zeitlicher Entwickelung oder Entfesselung, und im Gegensatz gegen diese, so erscheint sie frei vom Werden, und man kann hier die erste Scheidungslinie vorläufig ziehen, um den Unterschied zwischen Sein und Werden an einem Beispiel zu zeigen. Oft genug und lange genug mag Platon, wenn er mehr des Denkens, als der Vielen, die da denken und leben, gedachte, sich hiermit begnügt, oft und lange genug auch hierüber gezweifelt haben. Strenge genommen muss der Satz, dass die Seelen seien, allerdings schwinden, Individuen sind keine platonischen *ὄντα*. Dort, wo er beschäftigt ist, über die Psychogonie etwas Bestimmtes vestzusetzen, bringt auch Platon ungeachtet alles aufgebotenen Scharfsinns, um die Consequenz der Ideenlehre durchzuführen, nichts zu Stande, von dem man nicht wenigstens ihm zeigen könnte, es müsse nach seinen eignen Principien ins Reich der Meinung fallen, die ja auf das widersprechende Mittelding zwischen Sein und Nichtsein hingewiesen ist. Ich bejahe unbedenklich die mir vorgelegte Frage: ob Platon auch Meinungen gehabt habe, die mit seinem Wissen in (für uns) offenbarem (oder doch leicht zu offenbarendem) Widerspruche standen. Man gedenke zuerst des Parmenides, der sich sogar des Widerspruchs ganz deutlich bewusst war. Ferner berufe ich mich auf die Verwirrung in Platon's Lehre von der Materie; hier fühlt er sich allenthalben ausser seiner Sphäre, schickt auch das Bekenntniss voran: *νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἄμυδρον εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι.* Nachdem dies *χαλεπὸν εἶδος* zuerst mit vieler Schärfe als ein Sein ohne Was, mit reiner Empfänglichkeit, beschrieben ist, (die einzig mögliche Zuflucht, freilich zu einem Unbegriff, der gerade mit der Ideenlehre den seltsamsten Contrast, das heisst, den stärksten Widerspruch macht): liest man dennoch hinterher von einer Unordnung und von Spuren bestimmter Elemente, noch vor der göttlichen Formung (S. 351, [Steph. p. 53ab]). Mit grosser

Verlegenheit wird, nicht im besten Zusammenhange, des Raums erwähnt, als eines Etwas, *μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν, λογισμῷ τινὶ νόθῳ μόγις πιστόν· πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες.* Ist es kein Widerspruch, Lehren über die Materie aufzustellen und über den Raum noch zu staunen? Als räumliche Masse eben ist die Materie das allerwunderlichste *εἶδος*; die ächten *εἴδη* und *ὄντα* kennen durchaus keine gleichartige Vielheit; jedes *ὄν* ist das einzige seiner Art.

Nicht geringer ist die Verlegenheit bei der Frage: was heisst Theilnahme der Materie an den Ideen? *μεταλάμβανον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ, καὶ δυσαλώτατον αὐτὸ λέγοντες, οὐ ψευσόμεθα.* In der Psychogonie vollends wird in der Verzweiflung der Knoten gar mit dem Schwert zerhauen; *τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸ ξυναρμόττων βίᾳ.* Solche Dinge würden den Mann nicht nur aus der Zahl der Physiker, sondern aus der Zahl der Denker auszuschliessen scheinen: könnte man den Einfall ertragen, ihn darnach zu beurtheilen, — und hätte er nicht gleich Anfangs die Beurtheiler gebeten, sich nicht zu wundern, wenn Jemand Widersprüche in seiner Weltlehre entdeckte: *ἐὰν μὴ δυνατοὶ γιγνώμεθα, πάντως ἂν τοὺς αὐτοὺς αὐτοῖς ὁμολογουμένους λόγους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσῃς.* Ein wohl angebrachtes Vorwort! aber sehr übel angebracht finde ich die Höflichkeit, (wo nicht die schwärmerische Verehrung,) welche dergleichen Erklärungen nicht glauben will, vielmehr unter dem Vorwande attischer Kunst und Urbanität, ihm eine ganze Last von simulirter Bescheidenheit und geheimer Ueberschätzung seiner selbst aufzubürden kein Bedenken trägt. — Was seine Lehre von der Präexistenz der Seele, sammt der *ἀνάμνησις*, anlangt, so bin ich auch hier der Meinung des Platon im *Meno* S. 361 [Steph. p. 86 b]: *οὐκ ἂν πάνυ ὑπὲρ τοῦ λόγου διισχυρισαίμην.* Diese Stelle würde mir einen sehr abschreckenden Begriff von der attischen Urbanität geben, wenn ohne sie das Folgende nicht eben so urban, und zugleich eben so nachdrücklich hätte gesagt werden können. — Endlich dass, im Timäus, Gott noch unterschieden wird von dem *νοητῷ ζώῳ*, auch dies dem Platon lieber nicht zu glauben, sondern durch eine mythische Trennung der *causa exemplaris* und *instrumentalis* zu erklären: dazu nöthigt den Rec. freilich sein Verkennen des Verhältnisses der Ideen und insbesondre des *ἀγαθόν* zu ihnen, welches letztere, wenn es schon die übrigen in *ewiger Zeugung* trägt und hält,

dennoch nicht mit ihnen verschmilzt, so wenig wie das logische und Beziehungsverhältniss, wovon im Sophista gesprochen wird, ein solches Verschmelzen zur Folge haben konnte.

Doch hier finde ich mich bei dem befremdenden Wunsche des Rec., welcher also lautet: *„Dass er doch nicht so kargte mit seiner Weisheit: dann würden wir sehen, wie man aus dem Unverständlichsten glückliche Beweise führen könne."* Ich hatte ein paar Stellen aus dem *Sophista* ausgezogen: eine, worin zuerst (ohne auf's Metrum zu achten) der bekannte Satz des Parmenides angeführt wird, *οὐ μήποτε τοῦτο*, *scil. τὰ μὴ ὄντα, οὐδαμῇ εἶναι*, worin ferner auf's Allerklärste hervortritt, wie Platon unmittelbar und ganz geradezu das Sein an das Was heftet, daher auch das Nicht-Sein an das Kein-Solches-Sein, woraus denn, wider den Parmenides, folgt, dass *τὸ ὂν ἀναμφισβητήτως αὖ μύρια ἐπὶ μυρίοις οὐκ ἔστι*, — ferner eine zweite Stelle, worin eben so klar gesagt ist: es bezeichne den Philosophen, zu durchschauen, wie Eine Idee (als höherer Begriff) sich durch viele (niedere) erstrecke, wie die vielen, unter einander entgegengesetzten (nämlich durch specifische Differenzen) von Einer (der höheren) umfasst werden, wie hinwiederum Eine durch die Gesammtheit der Vielen zur Einheit verknüpft, (wie in der Allheit der Vielen coordinirten die geschlossene Einheit der Gattung dargestellt) werde. Nicht nur hier, sondern in der ganzen Gegend, wo diese Stellen stehen *(Sophista p.* 270—288. *ed. Bip.*, [*Steph. p.* 251—260]) herrscht (wie ich bei erneuerter Lesung von neuem bemerke) nicht Dunkelheit, sondern hohe Klarheit; man kann nur bei einzelnen (vielleicht verdorbenen) Ausdrücken anstossen, die den Zusammenhang nicht stören; Platon konnte die ursprünglichen Verhältnisse der Ideen, den Grundcharakter seiner Philosophie, nicht vollkommen darstellen, noch seine Lehre ernster und nachdrücklicher einschärfen, als es hier geschieht. Was soll ich nun dem Rec. sagen? Ich kann mich nicht überwinden, ihn, der Gelehrsamkeit und philosophischen Geist in so vollem Maasse hat, hier zurechtzuweisen, (so wenig als die Erklärung in die Beilage für Zuhörer, die nur die ersten Winke enthält, passte,) sondern, wenn das, was ich mit völliger Zuversicht klar nenne, ihm bisher dunkel blieb, so muss ich urtheilen, er könne es sich nur verdunkelt haben durch fremdartige, hineingetragene Begriffe; es käme alsdann auf den Versuch an, davon zu abstrahiren. Schon das *ἀγαθόν* gehört

nicht hierher, es würde nicht schaden noch helfen; an die Weltlehre zu denken, lässt sich hoffentlich Niemand durch die *στάσις* und *κίνησις* verleiten, die hier bloss als Ideen in Betracht kommen; wollte aber Jemand die Einbildung herbeiziehen, es müssten die sämmtlichen Ideen, das *ἕτερον* und *ταὐτόν*, die *στάσις* mit der *κίνησις*, das *μὴ ὄν* mit der *οὐσία*, im Absoluten Eins sein: so wäre diess freilich ein unfehlbares Mittel gegen die ganze merkwürdige Stelle, die auch in die Psychogonie im Timäus tief eingreift, (dort nämlich entsprechen *ἕτερον* und *ταὐτόν* der Sinnlichkeit und Vernunft, indem Platon das Wagestück macht, das logische Vermögen dieser beiden Ideen, alle Gegenstände der Sinne und Vernunft durch Subsumtion zu *umfassen*, in ein *Auffassungs-* und Erkenntnissvermögen umzudeuten,) sich völlig zu verblenden: und alsdann möchte eine Auslegungsweise nicht fern sein, die alle Aufschlüsse zu weit herholt, und die schon Mythen deuten will, ehe und bevor sie die deutlichen Aussprüche aufgesucht und im Denken gehörig verarbeitet hat. — Doch vielleicht sollte ich dem Rec. von mir sagen, was er sogleich sehen konnte, und was wir, so laut es ihm gefällt, gemeinschaftlich dem Publicum verkündigen wollen, nämlich, dass ich weder Philolog, noch Kritiker, noch Literator bin, dass ich am Denken Arbeit genug finde; dass ich eben deshalb nicht gewohnt bin, bei einem Schriftsteller, den ich verständlich finde, Commentare und Uebersetzungen zu vergleichen; endlich, dass ich mich wohl hüte, mich zu solchen Geschäften zu drängen, von denen ich sehe, sie sind in viel besseren Händen, als dafür die meinigen sein würden. —

Genug, um vielleicht den Rec. nur zu zeigen, dass wir in der Erklärung des Platon viel zu weit von einander stehen, um uns jemals vereinigen zu können. Eine so unangenehme Aussicht verleidet die wissenschaftliche Mittheilung. Diessmal bin ich dazu vermocht worden, theils überhaupt durch die Achtung, welche der Rec. einflösste, theils insbesondre durch die für mich überraschende Erscheinung, unter meinen Recensenten zum erstenmale einen *Leser* von so hoher Wachsamkeit zu finden, wie ich deren für alle meine Schriften wünschen muss, so gewiss ich wünsche, verstanden zu werden.

Ich nutze diese Gelegenheit noch zur Anzeige eines Missverständnisses, das ich in der Psychologie des trefflichen, zu früh vollendeten, *Carus* antreffe. In meiner Pädagogik war

die Rede von der Idee einer Psychologie, worin die gesammte Möglichkeit menschlicher Regungen *a priori* verzeichnet wäre. Eine solche, meint *C.*, würde nur ein Schema leerer Plätze und Kategorien zwischen den verschiedenen allgemeinen Beziehungen des Endlichen auf das Unendliche ausmachen. — Das Wort: *verzeichnet*, scheint ihn an *Verzeichniss* erinnert zu haben; ich dachte an *Verzeichnung*, allenfalls einer Curve. Schemata leerer Plätze und Kategorientafeln liebe ich gar nicht. Endlich, Beziehungen des Endlichen auf das Unendliche möchten wohl der Metaphysik bleiben, in der Psychologie aber schwerlich Platz finden.

III.

ENTWURF ZU VORLESUNGEN ÜBER DIE EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE.

1807.

Vorläufige Beschreibung der Philosophie nach ihrem Wesen und ihren Wirkungen.

Mit dem Namen der Weisheit bezeichnen wir die Idee eines Systems von *Gesinnungen*, das seinem Inhalte nach unveränderlich sei: — ein solches System wird zugleich richtig und gut sein müssen. Die ganze Veränderlichkeit der menschlichen Gesinnungen steht demnach der Weisheit entgegen, als dasjenige, was zur Vestigkeit erhoben werden soll.

Die *unmittelbare Wahrnehmung* aber liegt ganz ausser diesem Gegensatz; — und rückwärts: was nicht ausser diesem Gegensatz liegt, ist nicht unmittelbare Wahrnehmung.

So weit in der Beurtheilung des Wahrgenommenen sich *Zweifel* und *Widersprüche* über die Natur der Dinge, über das Nützliche und Gute ergeben können, eben so weit herrscht das Bestreben, *Vorstellungsarten* zu ändern, um sie zu bessern.

In dem Aufsteigen zur Weisheit liegt auf der einen Seite ein Losreissen von der Wahrnehmung; auf der andern Seite ist aber die Weisheit auch nicht *blosses Denken;* vielmehr muss in ihren Begriffen das Unmittelbare des Wissens sich *dargestellt* wiederfinden. Dies führt auf den Unterschied der *Materie* und der *Form* der Weisheit; sie ist *Kenntniss* in der ersten, *System* in der zweiten Rücksicht. Ist eine unvollkommene Weisheit mehr Kenntniss als System, so kann sie *Lebensweisheit*, ist sie mehr System als Kenntniss, so kann sie *Schulweisheit* genannt werden, ohne dass sich jedoch eine veste Grenze bestimmen liesse.

Es können alle Köpfe, in denen ein *eigener Sinn* lebt, auf ihre Weise ins Philosophiren gerathen. Die einen werden sich sagen, welche Art des Glücks, nach einem eingebildeten Vorgenuss ausgewählt, sie sich zu bereiten denken; andere werden den unbestimmten Reiz, den Natur und Kunst sie fühlen lassen, auf deutliche Umrisse und Verhältnisse des Schönen zu bringen suchen; noch andere werden Gesetze auszusprechen wagen, um

darnach die Verwirrung im Menschen und in der Gesellschaft zu schlichten; noch andere werden zu einer Mannigfaltigkeit von Sachen, Geschäften und Kenntnissen Begriffe der Ordnung und Namen für Rubriken aufsuchen; endlich wieder andere in das Wesen von Naturdingen und Naturwirkungen, vielleicht in das Wesen der Gottheit selbst hineinzuschauen sich vermessen.

Vielseitige Cultur und *Philosophie* bedürfen einander gegenseitig, sowohl im einzelnen Menschen als in der Gesellschaft. Es schickt sich für eine Einleitung in die Philosophie auf die Mannigfaltigkeit der Interessen, welche sie eigentlich voraussetzen muss, wenigstens durch einige allgemeine Benennungen hinzuweisen.

Alle Arten von Gegenständen können in der *Beschauung* interessiren; der Mensch aber und sein Schicksal ist uns überdies noch der *Theilnahme* werth. Die Beschauung erfreut sich entweder an der Vielheit, an den Contrasten, an dem unterhaltenden Wechsel der Dinge; — oder sie sucht in den anscheinenden Spielen des Zufalls Gesetze des Zusammenhangs und des Fortschritts zu entdecken, oder sie wird von dem Unterschiede der Verhältnisse getroffen, sie hebt das Schöne hervor aus der Masse des Hässlichen und des Unbedeutenden. *(Empirisches, speculatives, ästhetisches Interesse.)*

Die Theilnahme liegt ursprünglich in der Nachbildung fremder Gemüthszustände; entweder überlässt sie sich denselben — *sympathetisch;* oder sie erhebt sich über deren Gegensätze, — *gesellschaftlich*; oder sie stösst an die Abhängigkeit der Menschen überhaupt, und wird des *religiösen* Bedürfnisses inne.

Ist in dem einzelnen Menschen nicht Vielseitigkeit, Philosophie und sittlicher Charakter vereinigt, so wird er immer mangelhaft erscheinen. Im vielseitigen Interesse gewinnt er die Ausdehnung des Bodens, der zur Erweckung geistiger Kräfte bereitet ist. Durch Philosophie muss er seine Persönlichkeit üben, dass sie sich in dieser Weite nicht zerstreue, durch sie muss er den Gewinn sich zueignen und für sich *formen.* Endlich die Form darf nur von der sittlichen Güte selbst entlehnt sein, so wie auch nur dieser reiche und bildsame Vorrath im Stande ist, diese Form mit Grösse und Schönheit darzustellen. Die Fülle geordneter Gedanken ist das Element, worin ein reiner Wille sich stets regen und üben muss, wenn er nicht

Gefahr laufen soll, Vorurtheilen und endlich Leidenschaften seine Kraft zu leihen. *

Ist in der Gesellschaft die vielseitige Cultur *zerstreut*, so kann die richtige Zusammenwirkung der verschieden Gebildeten nur dadurch gesichert werden, wenn in der höhern leitenden Klasse viele Einzelne sind, deren jeder diese Mannigfaltigkeit und Bildung in sich selbst besitzt, überschaut, beherrscht und in der Gesellschaft zu beherrschen weiss. Aber das innere Beherrschen der eigenen Vielseitigkeit, die letzte Besinnung und Temperatur kann nur durch *Philosophie* bewirkt werden.

In der Gesellschaft gehört die Philosophie nicht zu den *unmittelbar* thätigen Kräften; sie dämpft ungleich mehr äussere Wirksamkeit, als sie giebt, indem sie den Leidenschaften Ruhe gebietet und auf Ueberlegung vor dem Handeln dringt; besonders aber dadurch, dass sie den Fluss der sinnlichen Auffassung unterbricht, den Gang der Zeit vergessen macht, die Aufmerksamkeit zu sehr auf Allgemeinheit, zu wenig auf die scharfen Eigenheiten der jedesmaligen Umstände richtet. Geschäftsmänner müssen sich *dieser* Wirkung durch ausdrücklich vestgesetzte Grundsätze *erwehren.*

Mittelbar wirkt die Philosophie desto stärker auf die Gesellschaft als ein Centrum von Meinungen, welche sich unter die handelnden Personen verbreiten, theils als *Triebfedern*, theils als *Vorwände*. Schon dass die stets rege Untersuchung den angenommenen Meinungen das Gewicht der Autorität benimmt, nöthigt zu fortdauernden Anstrengungen mancherlei Art, um aufrecht zu halten, was sonst von der Meinung ruhig wäre getragen worden, jetzt von Gründen, nicht mehr von der Autorität getragen werden soll.

Neue Behauptungen, die sich verbreiten, wirken nach ihrer Eigenthümlichkeit und nach den Umständen. Im allgemeinen lässt sich nur sagen, dass man von neuen Wahrheiten nicht stets vortheilhafte Wirkungen erwarten dürfe; denn das Princip der Veränderung im Handeln der Menschen ist die Veränderung der *Gemüthslage*, welche die neue Meinung in ihnen hervorbringt, nicht aber das *Materielle* dieser Meinung selbst.

---

* Es versteht sich, dass keine der genannten Arten von Interessen die andern vertreten, gleichsam ihr Amt übernehmen könne. Es ist allemal Einseitigkeit vorhanden, wo eins das Uebergewicht über das andere hat.

Die rechte Wirkung der Philosophie auf die Gesellschaft ist diejenige, welche durch andere Wissenschaften, die den Berufsgeschäften näher stehen, hindurchgeht. Die Philosophie, der im Grunde kein Stoff eigenthümlich zugehört, hat eben darum eine Art von wissenschaftlicher Allgegenwart. Theils fordert man von ihr die Entwickelung der allgemeinsten Hauptbegriffe in allen Wissenschaften und die Nachweisung der allgemeinsten Formen aller Untersuchungen in wissenschaftlicher Anordnung; theils sollte eigentlich, wenn man die Philosophie ins Unendliche fortschreitend denkt, ihre Art die Dinge zu beleuchten, auf Alles übertragen werden, was der Kenntniss werth ist. Indem sie zufolge dieses Verhältnisses in die übrigen Studien eingeht, findet sie theils Gelegenheit, in ihr selbst die eingeschlichenen Fehler zu entdecken, theils kömmt es auch denen, welche mitten im Geschäftskreise stehen, ganz eigentlich zu, eine schon auf die Regeln des Geschäfts bezogene Philosophie mit genauer Beobachtung von Zeit und Localität ins Leben zweckmässig einzuführen. Am wichtigsten ist deshalb für die Gesellschaft der Zusammenhang der Philosophie mit der Religions- und Rechtslehre.

Alle Zweifel, welche man über die gesellschaftliche Wirkung der Philosophie versuchen könnte, werden von der einen Betrachtung überwogen, dass der Mensch, um seinen gegenwärtigen Uebeln sich zu entwinden, — wenn er nicht etwan die ihm von der Natur dargebotenen Mittel verschmähen und noch Wunder erwarten will, — nichts anderes thun kann, als seine *Vernunft* gebrauchen und erwarten, wohin ihn sein Nachdenken führen werde. Die Geschichte der Bemühungen, welche die Vernunft *bisher* anwandte, warnt freilich sehr nachdrücklich vor jeder vorschnellen Ausführung dessen, was etwa irgend ein Individuum mit vollkommener *Evidenz* zu wissen sich rühmen möchte. Wäre aber auch eine solche vorgebliche Evidenz nichts weiter als eine psychologisch merkwürdige und für die Gesellschaft folgenreiche Erscheinung, so müssten schon darum alle diejenigen, welche die Menschen kennen oder irgend einmal Lenker der Gesellschaft werden wollen, jene Erscheinung des Studiums werth achten, die sich immer erneuern werden, so lange die Menschheit nicht auf Geistesordnung Verzicht leistet.

Blicke auf die Welt und erstes Finden der philosophischen Probleme.

Das ganze Gegebene, *als Ganzes* so genommen, wie es der gemeine Verstand auffasst, heisst die Welt. Sie stellt sich dar als eine Summe von Dingen ausser einander und nach einander, die unter sich und mit uns auf mancherlei Art zusammenhängen. Gleich dieser erste Blick auf die Welt veranlasst folgende Fragen:

1) Was ist in der Welt?
2) Was war in der Welt?
3) Wie ist Alles zugegangen?
4) Wie kann es uns interessiren?
5) Was wird daraus werden?

Alle diese Fragen zielen auf das *Gegebene*. Würde es, oder wäre es nun so gegeben, wie es verlangt wird, so gäbe es nichts zu philosophiren; aber gleich bei der ersten Frage muss der gemeine Verstand einräumen, dass ihm die Dinge, welche sind, nur durch ihre *Eigenschaften*, die Eigenschaften nur in vereinzelten Wahrnehmungen gegeben seien; dass ihm jedes Ding nur so weit bekannt sei, als er dessen Eigenschaften bisher bemerkt hatte; dass in Rücksicht der künftig vielleicht noch zu entdeckenden jedes Ding Räthsel ohne Ende für ihn enthalte. So fern aber die Dinge *bekannt* sind, zeigen sie Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten und zwar so, dass man nicht bloss eine Anzahl ganz gleicher und völlig ungleicher, sondern auch eine Nähe oder Entfernung verschiedener Eigenschaften nach *Graden* in ihnen zu bestimmen findet.

Die *Klassenordnung* nach den Aehnlichkeiten, wiewohl ganz und gar *durch die Beschaffenheiten* gegeben, verräth doch auch wieder, dass sie nicht *gegeben*, sondern *gemacht* ist, indem sie die Dinge ganz anders zusammenstellt, als sie beisammen gefunden werden. (Man versetze sich in ein Naturalienkabinet; was da der Naturforscher zusammenordnete, wurde theils auf Bergen, theils im Grunde des Meeres u. s. w. gefunden; man verwechsele nicht die Nähe oder Entfernung im Reiche der *Begriffe* mit der Nähe oder Entfernung im *Raume*.)

Denn auch die *Lage* der Dinge ist gegeben, und nicht bloss eine Menge von Arten, sondern auch eine Menge von Dingen

jeder Art; genau genommen lässt sich jedoch diese Menge selten oder nie bestimmt angeben. Die Welt scheint sowohl der Theilung als der Ausdehnung nach *unendlich*.

Wie die erste Frage die Weite der Welt nach Raum und Beschaffenheit auszumessen strebt, so will die zweite: was war in der Welt? die Zeiten rückwärts durchlaufen.

Hier fällt ins Auge, theils dass die Beschaffenheiten der Dinge sich ändern, theils dass die Dinge selbst zum Theil entstehen und vergehen. Es hat jedes Ding seine *Geschichte*, es haben auch ganze Gattungen die ihrige. (Geschichte eines Staats, der Menschheit u. s. w.) Reihenweise laufen diese Geschichten *neben einander* fort; sie scheinen aber auch *in einander* einzugreifen. Die Geschichte der Stoffe durchkreuzt die Geschichte der Gattungen; der Anfang ist nirgends zu finden, und in dem, was durch *Nachrichten* gegeben heissen mag, sind allenthalben Lücken.

Dies verursacht die grössten Schwierigkeiten bei der dritten Frage: wie ist Alles zugegangen? Zwar dem rohen Menschen genügt auf diese Frage eine blosse Ergänzung der Geschichte; doch mengt er auch da hinein schon die Begriffe vom *Thun* und *Leiden*. Demnach müssen einige Dinge, welche *Thun*, *Kraft*, und ehe sie thun, *Vermögen*, andere aber, oder dieselben in anderer Rücksicht, eine Wandelbarkeit haben, welche das *Leiden* möglich macht.

Das wirkliche Wandeln, *Anderswerden*, ist es wohl immer ein Leiden? — So müsste ihm immer ein Thun vorausgehen. Aber das *Vermögen*, welches dabei zur Kraftäusserung übergeht, leidet es nicht selbst, indem es aufhört zu ruhen? *Dieses* Leiden würde selbst ein früheres Thun voraussetzen; das frühere eben so ein noch früheres, und weil dies ins Unendliche geht, so würde nichts geschehen, wenn keines anfinge.

Also ist vielleicht das Vermögen ein *freies* Vermögen d. h. es tritt ohne weiteres aus der Ruhe hervor.

Ein solches Ding aber, das unendlich viele Vermögen haben müsste für *jede* freie Thätigkeit, sieht einer Ungereimtheit so ähnlich, dass man es vielleicht vorläufig bei einem absoluten Werden bewenden lassen wird. Ein solches Werden könnte auch füglich das Werden einer Thätigkeit sein, und diese könnte weiter ein abhängiges Vermögen so leiden machen, dass es sich als Kraft äusserte, ja es könnte dies der erste Anstoss

sein für eine ganze Reihe solcher abhängiger Vermögen. So denken wir uns in der That ein ursprüngliches Werden unsers Wollens, (denn ein Wollen des Wollens u. s. w. wird man doch nicht annehmen;) und von da aus leiten wir unbesorgt vor Widersprüchen die Veränderungen ab, die wir in der Welt bewirken.

Auf ähnliche Art erklären wir uns die Thätigkeit anderer lebender Wesen. Aber sind denn *alle* Veränderungen in der Welt von einem *Wollen* ursprünglich ausgegangen? oder giebt es auch für das *Todte* ein absolutes Werden, und ist das Todte vielleicht nicht so ganz in sich ruhend, wie es uns meistens vorkommt? (Könnten wohl einmal die Berge den Einfall bekommen, auseinanderzufallen und sich aufzulösen, wie jedes andere zusammengefügte Ding; die verschlossenen Dinge könnten den Einfall haben, die Riegel zu verschieben und herauszugehen n. s. w.?)

Diese Fragen müssten nicht bloss im allgemeinen beantwortet werden, sondern für jedes Ding und jedes Ereigniss in der Geschichte desselben müsste darüber bestimmte Ausknnft zu finden sein, wenn der Forschung: wie Alles zugegangen sei, entsprochen werden sollte.

Was die vierte Frage betrifft: wie uns die Dinge und Ereignisse in der Welt interessiren können, so liegt schon in den früheren Fragen als Fragen, unmittelbar das Interesse ausgedrückt, welches in ihnen spricht; denn warum frage ich doch?

Dies blosse Interesse des Erkennens steigt noch, wenn wir nns erinnern, dass wir selbst zu den Dingen in der Welt gehören, und dass wir in grosser Ungewissheit stehen über den Anfang unseres Daseins sowohl, als über die Reihe des Leidens und Wirkens, durch welche wir auf den gegenwärtigen Punct gekommen sind.

So viel ist leicht zu bemerken, dass wir mit den einzelnen Dingen in der Welt in Gegenwirkung stehen bis ins Unabsehliche; eben so, dass wir von gewissen allgemeinen Einrichtungen der Natur abhängen, daher wir denn auch um der Selbsterkenntniss willen die Natur studiren müssen. Für unsere Gefühle und für unser thätiges Streben, für nnsre Hoffnungen und Entschliessungen müssen wir wissen, was wir zu erwarten und wornach wir uns zu richten haben.

Jedoch für unsere *Selbstthätigkeit*, die da von nns ausgeht,

könnte vielleicht auch die Richtung ursprünglich in uns selbst liegen. In diesem Falle würde eine ganz eigene Art von Besinnung auf uns selbst nothwendig werden, in der wir bloss unsern ursprünglichen Willen zu studiren und denselben von allen dem zu sondern hätten, was als Leiden und als Hemmung von aussen etwa mit demselben vermischt werden könnte. Immer könnten wir am Ende, nachdem wir erst wussten, was *wir selbst wollen*, uns auch noch wegen des Einflusses entschliessen, den wir der äussern Welt auf unsern eigenen Willen geben und lassen wollen.

(Diesem Zurückgehen in sich selbst verdankt die praktische Philosophie ihren Ursprung; sie veranlasst den Menschen und verhilft ihm dazu, zu wissen was er wolle; sie bietet sich jedem dar, weil er Mensch ist, weil er als Mensch ein vernünftiges Wesen, ein gottähnliches Wesen ist. Nicht die Natur, nicht das Aeussere beschäftigt uns dann; bloss unser Wille; die Menschen wissen aber selten oder nie, was sie wollen, weil jenes Zurückgehen ihnen Mühe macht. Man gehe nur in sich selbst tief zurück; man wird sich wahrhaftig losmachen können von allem äussern Einflusse; man wird *wollen* können, unbekümmert um das, was daraus werde, ob man es durchsetzen könne. So glückte es grossen Männern, die die Menge der schwach Wollenden beherrschten, und vor denen sich, wie man sagt, das Schicksal selbst beugte; die Alles konnten, was sie wollten, weil sie es immer wollten und ernstlich wollten. Fichte's „Bestimmung des Menschen" ist vorzüglich geeignet, solchen starren, eigensinnigen Willen hervorzutreiben; er ist die Ursache, dass wir grosse Männer besessen haben und noch besitzen.)

Vielleicht auch gäbe es noch eine höhere Art von Besinnungen an uns selbst, welche von der einfachen Bemerkung ausgehen, dass die Welt, so weit wir sie auch nur immer gegeben oder erforscht nennen mögen, dass jeder ihrer Theile, den wir zu kennen meinen, eben in dieser Erkenntniss, dieser Erforschung oder diesem Gegebensein, von uns selbst vorgestellt wird und dass wir nie aus diesem allumfassenden Vorstellungskreise heraus können. Es fragt sich dann, ob, indem wir diesen unsern Vorstellungskreis, mit allem jetzigen und künftigen Zubehör, selbst wiederum vorstellen, wir denselben noch ableiten müssen von einer Wechselwirkung zwischen uns und

der übrigen Welt, oder ob er nicht vielmehr ganz und gar, so wie wir ihn in Raum und Zeit, durch Begriffe und nach Zwecken geordnet besitzen, als *aus uns* hervorgehend zu betrachten sei, da ja doch *alles Aeussere,* woraus man ihn erklären will, selbst wieder *in ihn hineinfällt.*

(Wahre praktische Philosophie sucht sich losszureissen, stemmt sich gegen die äussere Natur. Aber der Idealismus sucht wo möglich noch einen höhern Schwung zu nehmen; nämlich die äussere Natur als unser Werk, als von uns abhängig anzusehn. Hat man es dahin gebracht, so ist an Dienstbarkeit im mindesten nicht mehr zu denken; wir werden die höchste Selbstständigkeit haben. Wie wenn wir die äussere Welt verwandeln könnten in blosen Schein? Dies ist das Grosse und Erhebliche in diesem System, welches Fichte mit einiger Ausführlichkeit und Consequenz ausgeführt hat. Es predigt: dass so etwas, als der Mensch sich einbildet und aus ihm selbst hervorgeht, sich auch nothwendig nach ihm richten muss. Es ist alles reine Selbstständigkeit.)

Misslich ist dabei nur, dass immer *gerade auch das Ich,* welches den Schein zu tragen scheint, eben sowohl als jedes Aeussere in ihn hineinfällt. Unser Interesse an der Welt scheint auf den ersten Blick sich sehr zu ändern, wenn wir annehmen, sie sei nur durch uns; ohne Zweifel wird sie ja dann in allen ihren Gefahren unseren näheren Bestimmungen zugänglich sein und wenn wir bisher von ihr litten, so lag es ohne Zweifel nur daran, dass wir jener höhern Besinnung noch nicht mächtig waren. Allein sie *dauert auch jetzt,* und geht ihren Gang auch *nach* dieser Besinnung; und die Tiefe unserer selbst, welche in ihrer *Einheit* das Mannigfaltige der Erscheinung bereitet, bleibt für uns *eine eben so weite und verschlossene Welt,* als diejenige war, welche wir in ihrem Schoosse zu erkennen meinten. Ja der Knoten zieht sich bis zur Unauflöslichkeit zusammen, indem wir jetzt aus dem *Einen* das Viele *ableiten,* also in dem Einen das Viele, gerade soviel als nöthig ist, *voraussetzen* müssen, wobei zu fürchten steht, der blose Begriff der Einheit möchte ein schlechtes Band sein, um das ursprünglich Viele zusammen zu halten. — —

Es ist nicht nöthig für die fünfte Frage: was wird daraus werden? noch einige Betrachtungen hinzuzufügen. *Unmittelbar* gegeben ist für sie nichts. Das *mittelbare* Wissen von der Zu-

kunft aber muss ein Theil sein von demjenigen Wissen, zu dem das Gegebene mag veranlassen können.

Zu dem *Gegebenen* werden wir auf alle Weise zurückgetrieben. Um nun die Fragen zu vereinfachen bleibe jede Beziehung der Dinge auf uns fürs erste ganz aus dem Spiele. Haben wir unsre Vorstellungen von den Dingen selbst nur erst geordnet, so wird sich nachher nur desto besser einsehen lassen, wie die Besinnung: *es seien unsre Vorstellungen,* Alles ändern müsse, auch unser Interesse wird sich finden, wenn der Gegenstand erst bestimmt gefasst ist.

Was aus einem Andern geworden oder gemacht ist, kann man von dem wohl eigentlich sagen: *es sei?* Für etwas ganz Neues, das nur geradezu angefangen habe zu sein, will man es nicht gelten lassen; man führt vielmehr seine Existenz zurück auf die Existenz dessen, worans es geworden ist. Die eine und die andere Existenz soll dieselbe sein; das Alte soll unter einer neuen Gestalt noch fortdauern. Also das Neue ist nur die Gestalt; die Gestalt ist aber eigentlich nichts; das was eigentlich ist, war schon irgend etwas, ehe es diese Gestalt annahm, und was es damals war, müsste man wissen, um es seiner wahren Natur nach zu kennen.

Vielleicht ist es aber durch verschiedene Umgestaltungen gelaufen; dann müsste man ihm alle diese fremden Verhüllungen eine nach der andern ausziehen, um es endlich, wie es wirklich ist, nackend zu erblicken.

Diese Betrachtungen liegen der Unterscheidung zwischen *Dingen* und *Stoffen* oder *Elementen* zu Grunde; vielleicht müssten die Elemente noch weiter auf einen Urstoff zurückgeführt werden; das Wasser freilich wird wohl jetzt von Niemand mehr dafür gehalten werden.

Indessen was sichert uns, dass der angenommenen Urgestalt unseres Stoffs nicht doch noch wieder eine frühere Zeit und frühere Gestalten vorausgingen; jede Verwandlung lässt sich eben so leicht rückwärts, als vorwärts denken. Genau besehen macht jedoch die Zeit hier gar keinen Unterschied; war der *gleiche* Stoff ehemals Wasser und ist jetzt Feuer, so sind ihm beide Gestalten gleich zufällig; die jetzige könnte eben sowohl für die rechte gelten, als jene; sie wäre wenigstens für jetzt die wahre. Aber eben weil dies den Stoff mit sich selbst in Wi-

derstreit setzen würde, muss man das Streitende ganz von ihm sondern; *gestaltlos* bleibt er zurück, schwebend, wenn man will, in der Mitte zwischen allen Umwandlungen, in denen er sich schon zeigte und noch zeigen wird. (Das ἄπειρον des Anaximander, *reiner,* unbestimmbarer *Stoff;* wenn eine Bestimmung hinzukäme, so würde auch durch die kleinste der Begriff desselben aufgehoben.)

Bis jetzt war alles anschaulich; jetzt ist es Zeit, uns aus dem Sinnlichen zu Begriffen zu erheben; dazu gehört ein höherer Grad von Aufmerksamkeit; von der Nothwendigkeit des Denkens getrieben muss man durch alle die mannigfaltigen Schwierigkeiten hindurch.

System des absoluten Werdens.

Wie kam der gestaltlose Stoff zur Gestalt? und wie von einer Gestalt zur andern? Diese Frage bedrängt uns jetzt, indem wir die Welt aus dem Stoffe zu erklären haben. Das Bequemste wäre eine Gottheit eingreifen zu lassen, und sich das weitere Nachforschen, wie die Gottheit zu diesem Eingreifen kam, ganz zu verbieten; allein dies würde den *Versuch der Forschung* verderben, der sich rein halten muss von allen willkürlichen Annahmen.

(Die Philosophie hat nichts mit Willkürlichem zu thun; ihr muss etwas Nothwendigkeit sein. Das Gegebene kann ihr nur die Veranlassung sein zum Reden; was der Philosoph sagt, muss eins aus dem andern nothwendig herbeigeführt sein. So zu denken ist schwierig; aber bei der Philosophie und besonders bei der Metaphysik kommt Alles darauf an.)

Ueberhaupt also dem ersten Werden ein *Thun* vorauszusetzen ist, wie schon bemerkt, undenkbar; es scheint also: *das Werden sei ursprünglich.*

Ist aber das *Werden,* so würde ein zweites entgegengesetztes Werden dazu gehören, um jenes wieder *abzubrechen.* Der Stoff, der ein solches sich selbst zerstörendes Wesen in sich hätte, wäre ein ärger widersprechendes Unding, als jenes Ding, das eben sowohl Feuer als Wasser sein sollte. Also das ursprüngliche Wesen läuft fort; es ist beharrlich in der Veränderung; es gleicht dem bewegten Körper, der nie seine Richtung

und Geschwindigkeit verliert. Der Urstoff (das Urwesen) hat eine *qualitative* Bewegung mit bestimmter Richtung durch die Weite der Beschaffenheiten und bestimmter Abmessung der Zeit, in denen er seine Umwandlungen vollbringt.

Zur Welterklärung bedarf es noch eines einzigen Zusatzes. Hätte die ganze Masse des Grundstoffs dieselbe qualitative Bewegung, so könnte das Ganze in einerlei Zeitpunct auch nur einerlei Gestalt zeigen. Aber eine solche Einförmigkeit ist nicht in der Natur; der Wechsel muss fortgehen nach verschiedenen Richtungen. Es ist also nothwendig, ursprünglich *Gegensätze* (*ἐναντιότητας*) anzunehmen; zwar nicht in einerlei Theilen des Grundstoffs, welches sich widerspräche, aber in verschiedenen Portionen, entweder in *verschiedener* qualitativer *Richtung*, oder *verschiedener Geschwindigkeit*, oder eine Verschiedenheit der *Zeitpuncte des Durchgangs* durch dieselbe Veränderung, oder endlich *Alles dieses verbunden*.

Jetzt können die scheinbar verschiedenen Stoffe sich mischen, sich in ihren qualitativen Bewegungen hemmen, stören, anders richten, und den Schein des Wirkens und Leidens hervorbringen, den wir in der Welt finden. (Heraklit, dessen System wir nicht zu subtil entwickeln dürfen, wenn es nicht vor der Zeit uns auseinanderfallen soll, braucht nur im allgemeinen das Bild der Freundschaft und Feindschaft, die einen Weg gehen und sich vertragen, oder durch Zank hemmen und zerstören u. s. w. Nur, dass das Urgesetz in allen diesen Verwickelungen immer der eine und gleiche ewige Impetus des Werdens bleibe, aus welchem *ohne Causalität und Wille* eine *Gemessenheit der Zeiten* folgt, die sich nothwendig entwickelt, weil die Geschwindigkeit ursprünglich ist. *Ἑιμαρμένη*.)

(Die Alten und ihre Dichter setzten das Schicksal über die Götter; warum wohl machten sie es nicht selbst zu einer Gottheit? Dies lag in dem Begriff selbst, den sie vom Schicksal hatten. Das Schicksal ist Vorherbestimmtheit ohne allen Sinn und Verstand; es hat weder Willen noch Kraft; denn sonst liesse sich die letztere getheilt oder vervielfältigt denken; bei jenem wäre die Frage, ob nicht ein anderer Wille, bei Verstand und Klugheit, entgegenwirken könne. Solche Vorherbestimmtheit nehmen die Alten als vorhanden an; aber Zeus und die andern Götter konnten sich selbst nicht widersetzen, obgleich sie wussten, was werden würde; diese Einsicht wird

ihnen zugeschrieben; das Schicksal selbst wusste nichts. Es ist *erhaben* über Alles, weil es nichts Höheres giebt, weil Alles in diesem Punct mitbegriffen ist. — Eine Nothwendigkeit in sich selbst bevestigt ist für uns *niederschlagend.* Steht es bei uns, ob wir sie annehmen, biegen oder verwerfen? Ein grosses, wichtiges Verhältniss! Wie *eine* Veränderung im Kabinet eines grossen Staats auf Millionen wirkt, so kann *ein* philosophischer Irrthum die grösste Verwirrung im ganzen Thun und Leben veranlassen, und für alle Theile des Studiums die Richtung verderben oder fördern. Hier wollen wir uns durcharbeiten; ohne geirrt zu haben, werden wir keine Wahrheit finden.)

Scheint aber in der Welt irgend etwas zu ruhen und in seiner Beschaffenheit zu dauern, so müssen wir voraussetzen, es sei dennoch innerlich in Arbeit begriffen, als deren wahrscheinliche Folge wir gewisse unmerkliche Ein- und Ausströmungen (*ἀναθυμιάσεις*) annehmen können, durch welche es sich in dem Wirbel der allgemeinen Bewegung erhält. (Mehreres von diesem gehört nicht nothwendig zum System; es ist Ausschmückung.) Ueberhaupt versteht sich, dass die qualitative Bewegung nicht etwa die räumliche ausschliesst; denn woher wollte man diese sonst erklären? sondern dass vielmehr die eine mit der andern in einem und demselben ursprünglichen Werden von Ewigkeit zu Ewigkeit vorbestimmt sei.

Werfen wir von hier aus einen Blick auf die sinnlich bekannte Welt, so finden wir zweierlei, das durch seine unaufhaltsame Beweglichkeit und Wandelbarkeit dem angenommenen Grundstoffe ähnlich sieht: den *denkenden Geist* und das *Feuer.*

Wiewohl dem Grundstoff eigentlich gar keine Beschaffenheit bleibend zukommt, so würden wir doch denselben mit mehrerem Rechte Feuer nennen, als ihn irgend ein anderes bekanntes Wort bezeichnen könnte.* Da ferner alle Naturkörper zu erglühen fähig sind, alle der Gewalt des Feuers sich unterwerfen müssen und sich ihm alsdann verähnlichen, so lässt sich

* Man denke sich ein recht loderndes Feuer, eine recht glühende Masse, verzehrend, ausstrahlend, wobin nur Oeffnung und freie Bewegung ist. Wollte man sie mit dem Sturme vergleichen? Die stille Luft ruht ja. Mit dem Wasser? Aber das Meer ist ja oft spiegelglatt. Wasser und Erde sind viel zu träge dazu; die Erde ist das Symbol der Beständigkeit. Also Feuer!

wohl denken, dass es Perioden geben könnte, wo der sämmtliche Stoff die Gestalt des Feuers annimmt und dass zwischen diesen Perioden eben die Verwickelungen liegen, welche aus den entgegengesetzten Richtungen, die jede Portion der Masse für sich nimmt, hervorgehen; also in den Zwischenzeiten wird aus den Gegensätzen eine Welt; aber die Welt eilt jedesmal durch ihre Umwandlungen einer Verähnlichung aller Gestalten, einer neuen Feuerperiode unaufhaltsam entgegen.

Will man dieser Darstellung der Weltordnung auch die Rücksicht auf das Geistige mit einflechten, so ist dies sehr leicht, so lange man von der rohen Vorstellung ausgeht, als sei das Denken überhaupt eine Art von Gestaltung jenes Grundstoffs, und der Wechsel der verschiedenen Gedanken die Umwandlung jener Art von Gestalt, das *Gedachte* aber immer der *unmittelbare gegenwärtige Zustand des denkenden Stoffs selbst.* (Feuer denkt an Feuer u. s. w.) Hier muss man nur nicht gar zu genau die Elemente des Stoffs als für sich bestehende Wesen unterscheiden, da dann jedes unmittelbar nur von sich und seinen Zuständen wissen würde, sondern Alles in einander fliessen lassen, so kommt ganz leicht ein allgemeines, sich selbst denkendes Ganze, eine Weltseele heraus (*κοινὸς λόγος*). Sofern es aber einzelne denkende Wesen giebt, z. B. Menschen, welche das Ganze erkennen, muss ihnen diese Erkenntniss mitgetheilt werden, als ein Theil jenes allgemeinen Denkens, der in sie einströmt; sie werden dann desto richtiger denken und *wachen*, je offener die Zugänge für jene Einströmungen sind. — —

Gar sehr verändert sich aber dies Alles, sobald man sich selbst das Verhältniss zwischen dem Gedachten und dem Denkenden oder ganz einfach: zwischen dem *Vorgestellten* und dem *Vorstellenden* genauer bestimmt. In dem Begriff des Vorstellens, der beide verknüpft und beiden ihre Bedeutung bestimmt, liegt gar nichts, was eine Aehnlichkeit vorauszusetzen berechtigt zwischen dem Wesen des Vorstellenden (Abbildenden) und dem Inhalte des Vorgestellten (Abgebildeten). Damit fällt jenes unmittelbare Wissen in der Welt von sich selbst, wobei die Frage: *wie das Sein zu seinem eigenen Bilde kommen möge?* ganz vergessen war, sogleich weg. Es giebt keine Weltseele, und es tritt nicht etwa eine Gottheit an ihre Stelle. Soll es irgend wo eine Erkenntniss geben, wie denn die Menschen sich selbst und allenfalls den Thieren eine solche zu-

schreiben, so muss hier dem Erkennenden das Erkannte durch seinen Gegenstand bestimmt sein. Also: das Erkennende ist *leidend*, der Gegenstand *thätig*. Wird in dieser Thätigkeit der Gegenstand sich so geben, wie er ist? wird er ein treues Bild in die Seele mahlen?

Wie sollte man das von ihm erwarten? Er wird nach seiner Art irgend ein Vorstellen wirken; aber die Aehnlichkeit zwischen dem Vorgestellten und dem das Vorgestellte bestimmenden Gegenstande wäre auch hier eine ganz grundlose Annahme. Also: wir glauben zwar, zufolge äusserer Einwirkungen, etwas zu erkennen; für sich allein aber ist dies Alles gar nichts von dem, was es zu sein scheint; es ist höchstens ein Verhältniss zu uns. Es ist demnach etwas Anderes im Verhältniss zu Anderem, und in sofern darf jeder sich das Maass der Dinge nennen. (*Protagoras*: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*.)

In der letzten Betrachtung ist das System des absoluten Werden aus den Augen gesetzt; allein es tritt wieder hervor, sobald man sich erinnert, dass bei einem vesten Verhältniss zwischen den Gegenständen und dem Vorstellenden sich die Erscheinungen nicht ändern würden; also wie vorhin zur Umwandlung der Dinge, so wird hier zur Umwandlung der Erscheinungen das absolute Werden erfordert, nur dass man jetzt nicht wagen darf, von dem Gange dieses Werdens so zu reden, als ob man ihn mit anschaute; der allgemeine Wechsel reisst *uns und die Dinge zugleich* fort; das Verhältniss zwischen uns und ihm ändert sich auf beiden Seiten; demnach auch die Erscheinung durch Beides, ohne dass wir die beiderseitigen Antheile zu scheiden wüssten, und so können wir denn, ausser für uns, gar nichts mehr über die Welt bestimmen.

Das Resultat aller dieser Betrachtungen ist demnach folgendes. Es giebt eine Masse, die in keinem Augenblicke etwas Bestimmtes ist, aber in jedem Augenblicke zugleich aufhört, Bestimmtes zu sein, und wieder anfängt ein anderes zu werden. In diesem Werden und Wandeln sind verschiedene Richtungen zu unterscheiden. Es giebt ferner Wesen in der Masse, deren Eigenheit es ist, dass in ihnen Bilder entstehen, die man Vorstellungen nennt, welche Bilder anders und anders beschaffen sind, je nachdem sie, in ihrem eigenen Werden begriffen, dem Werden anderer Theile der Masse begegnen. Fragt man aber: was ist und was wird die Masse, oder was sind und was wer-

den die vorstellenden Wesen? so ist die Antwort: Beides bleibt völlig unbekannt; denn die Bilder in den vorstellenden Wesen sind nur Resultate des Verhältnisses im Begegnen, keineswegs aber Abbildungen eines oder des andern Theils unter denen, die sich begegnen.

Jetzt ist das System zur Widerlegung reif; denn *erstlich* sollte nach der Behauptung ewig fliessender Bilder *es selbst keine veste Behauptung sein; zweitens* ist sein Grundgedanke: Werden ohne vestes Sein, ein innerer Widerspruch. Man soll nämlich hier nicht etwa verschiedene Wesen annehmen, die in verschiedenen Momenten für und in einander eintreten, sondern man soll *Eins und Dasselbe* zugleich zweierlei sein lassen, indem es eine Beschaffenheit verliert und eine andere annimmt.

Demnach: *was ist*, das kann nichts werden, was es nicht war; es kann auch nichts mehr und nichts anderes erzeugen als was es ist. Das *Sein* ruht in seiner Beschaffenheit, man kann nur fragen, ob es sei oder nicht sei; ist es, so bleibt es sich gleich, ist es nicht, so wird es nie. *(Xenophanes.)*

System des absoluten Seins.

Um das veränderliche Gegebene zu erklären, wurde zuerst ein unbestimmter Stoff zum Grunde gelegt, als bestimmbar zu mancherlei künftigen Gestalten. Was derselbe an sich sein und bleiben möge, davon war keine Rede. Aber es fand sich nichts, ihn zu bestimmen; deshalb wurde er wieder aufgegeben; das Werdende trat an seine Stelle, stets gestaltet, aber immer anders und anders, als Eins und Dasselbe nur zu denken durch die Continuität in der Umwandlung. Aber in dieser Continuität selbst lag der unheilbare Widerspruch, der die Forschung zu einer ganz neuen Richtung nöthigte.

Ist nämlich die Veränderlichkeit nicht zu erklären, weder als zufällig wechselnd am beharrlichen Stoff noch als inwohnende eigene Natur dessen, was ist, so muss sie ganz aufgegeben, sie muss als Täuschung verworfen werden. Es ziemt der Vernunft, das Undenkbare als einen Trug der Sinne zu verschmähen und zu suchen, ob sie selber Wahrheit finden könne.

(Wenn man in einer bedrängten Lage ist, wie wir jetzt, so ist selbst ein neuer Versuch zu wagen, wobei wir in der That

wenig riskiren; denn gefiele nns das Feld des reinen Denkens nicht, so steht uns ja der Weg wieder offen über die Brücke zurückzukehren, über welche wir gehen wollen. Hier theilt sich das Feld der Philosophie in Empirismus und Rationalismus. Der Charakter des letztern verträgt sich nicht mit der bloss sinnlichen Welt; wenn er auch ein Zug von Einseitigkeit wäre, so zog doch jeder ernste Denker, wenn er sich auch im Sinnenreich versuchte, die Vernnnfterkenntniss vor, die vest und frei von Widersprüchen jenseits des Reichs der Sinne liegt. Gleichwohl offenbart sich die intelligible Welt nur *in* der sinnlichen.)

Da Alles in der Welt, was wir zu kennen glaubten, entweder als veränderlich sich schon gezeigt hat, oder doch so geartet ist, dass seine Beschaffenheiten in die Reihe des Wechsels fallen und daher wenigstens die Möglichkeit der Veränderung fürchten lassen, so könnte jetzt, indem die Nichtigkeit dieses sämmtlichen Scheins einleuchtet, gefragt werden: ob denn überall etwas sei? — Aber woher auch nur diese *Frage* nach dem Sein, wenn nichts wäre? — Der Versuch sich nichts zu denken, hebt sich selbst auf. Nichts denken hiesse gar nicht denken. Nichts vernichtet sich sclbst. Nichts ist nicht (*οὐκ ἔςι μὴ εἶναι*), hingegen das Sein ist (*ἔςι γὰρ εἶναι*).

Was ist denn nun? — Es selbst, das Sein; — nicht irgend etwas Anderes, sondern es selbst ist durch sich selbst begründet; dies muss man finden in der blossen erhöhten Besinnung an das Sein. Alle nähern Bestimmungen dürfen nur Ausschliessungen sein.

1. Das Sein ist nicht Vieles; *wären* Viele, so wäre jedes der Vielen; alles Uebrige wäre nicht. Aber das Nichtsein *ist* nicht; das Sein muss frei bleiben von dem Nichtsein, welches die Gegensätze in dem Vielen herbeiführen würden. Nach dieser Erklärung mag man sagen: das Sein sei *Eins;* aber dabei denke man nicht Eins aus einer Reihe, Etwas, auch nicht einmal das Erste in der Reihe, das Oberste und Höchte; sondern *Eins ohne Gegensatz.*

2. Dies Eine ist seinem Wesen nach *unvergleichbar*, folglich *unbestimmbar*. Höbe man um anzugeben, was es sei, aus mehreren möglichen Bestimmungen eine oder einige heraus, so würden ihm die übrigen mangeln. Aber im Sein ist kein Mangel.

3. Es umfasst *in sich* keine Gegensätze. Es als dauernd und unendlich ausgedehnt zu denken, wäre schon unrecht; vielmehr liegt es ganz in sich selbst.

4. Auch die Erkenntniss, das Bild des Seins fällt mit ihm selbst zusammen; denn es giebt keinen Träger des Bildes mehr ausser dem Sein (*ταὐτὸν ἔστι νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα*).

Weit entfernt, dass im Geist dieses Systems irgend eine Erklärung des Gegebenen versucht werden dürfte, muss dasselbe Anfangs allgemeinen Zweifel (*Xenophanes*), dann ein entschiedenes Verwerfen der Erfahrung hervorbringen (*Parmenides*), die man nur etwa noch zum Spiel in eine geordnete Darstellung bringen kann, wie der Dichter einen mythologischen Stoff ausschmückt.

Endlich wird man, um der Anfechtung der Erfahrung los zu werden, zeigen müssen, sie sei ungereimt und undenkbar und verrathe sich ganz offenbar als leere Täuschung. Der Hauptgedanke ist hier, die scheinbare Vielheit der Dinge, welche jenem Einem gerade entgegensteht, sei widersprechend.

Der Begriff des Vielen führt auf die Frage nach seinen einfachen Bestandtheilen; diese kann in dem ausgedehnten Gegebenen Niemand nachweisen; darf man denn annehmen, sie seien dennoch vorhanden und entgingen nur der Schwäche unserer Sinne? — Was einfach ist, hat keine Grösse; was keine Grösse hat, kann auch einem andern hinzugefügt demselben keine Grösse geben; es kann es nicht grösser machen; was aber, zugesetzt und weggenommen, das Andere nicht grösser noch kleiner macht, das ist *Nichts;* also das Einfache, woraus das Viele bestehen sollte, Nichts.

Hätte es, um diesem Schlusse zu entfliehen, eine Grösse, so hätte es Theile, diese Theile hätten wieder eine Grösse, folglich wieder Theile und so ins Unendliche. Wie demnach vorhin Alles zu Nichts werden musste, wenn es aus nichtigen Bestandtheilen zusammengesetzt war, so muss hier jedes Kleinste unendlich gross werden, welches sich ebenfalls widerspricht. Auch steht dieser Unendlichkeit das entgegen, dass unleugbar, wenn ein Vieles ist, es so viel sein muss, wie viel es ist, und nicht mehr noch weniger, dass es demnach als Summe gewiss endlich ist.

Die Undenkbarkeit der Erfahrung scheint noch zu wachsen, wenn man die Bewegung deutlich zu denken sucht. Ein bewegter Punct muss, ehe er einen bestimmten Weg zurücklegen kann, von ihm die Hälfte zurücklegen, von dieser Hälfte aber wieder zuerst die Hälfte u. s. w., also kann er, wie es scheint,

nie anfangen sich zu bewegen. — Auf gleicher Bahn kann ein nachfolgender, wiewohl schnellerer Körper den langsameren, der vorangeht, nie einholen, denn immer ist dieser voraus, während jener in dessen früherer Stelle erst eintrifft. Ueberdies ruht das Bewegte jeden Augenblick da, wo es ist; also ruht es immer. Endlich fragt sich noch, wenn der Raum ist: wo ist er? in einem neuen Raume? Dies würde ins Unendliche laufen.

Nimmt man aus dem bisher im Geist der Eleaten dargestellten System die einzelnen falschen Schlüsse heraus, so bleibt immer noch ein *unbestimmtes ruhendes Sein* übrig; denn Alles für Schein zu erklären, ist unmöglich. Lässt sich nun das Werden nicht denken, so hat man eine todte Masse, der man *Vielheit* und *Vielartigkeit* zwar nicht gerade absprechen wird, sobald man sich bestinnt, dass die Gegensätze und negativen Prädicate nur in der Einheit des das Viele zusammenfassenden Denkens entspringen; aber wieviel und wie beschaffen das sein möge, was an sich ist, darüber muss man sich hier jede Vermuthung verbieten.

Indessen in dieser Nacktheit würde das System des absoluten Seins nie Anhänger finden. Man sieht gar zu leicht, dass ein System, welches das Gegebene nicht erklären kann, auch vom Gegebenen nicht unterstützt wird, also wie ein nichtiges Hirngespinnst verschwinden muss, das zunächst nur dadurch merkwürdig ist, weil es die philosophische Verlegenheit bezeichnet, aus der es entsprang.

Schlussanmerkung (über die Systeme der Neuern, zunächst Bruno, nach den Beilagen der *Briefe Jacobi's über die Lehre des Spinoza*, nur etwas ordentlicher aufgestellt als in jenen tumultuarischen und begeisterten Aufsätzen). Sucht man die Natur recht gerade ins Auge zu fassen, so findet man, dass sie die bisher entwickelten Begriffe *alle zugleich* aufdringen möchte. Nicht nur muss in jeder Veränderung das Veränderte sein und beharren, sondern in vielen Naturproducten, ja wie es scheint, im allgemeinen Weltbau verräth sich auch bei allem Wechsel eine *Einheit der Form* (des *Begriffs*), welcher eine Vielheit des Stoffes gemeinschaftlich unterworfen ist. (Hauptcharakter eines *organischen* Körpers, als eines Wesens, in welchem ein beständiges Werden umläuft, das nicht gedacht werden kann in einem Theile, sondern in einer gegenseitigen Bedingtheit eines Theils gegen alle übrigen steht.)

War dem Vielen die Form zufällig, so musste sie in ihm doch wenigstens der Möglichkeit nach gegründet sein, und schon die Prädisposition für die *eine* Form giebt auch dem Vielen eine Art von Einheit. Bestimmt aber führt die Menge von Thätigkeiten, welche in den verschiedenen Theilen des Vielen die *eine* Möglichkeit zur Wirklichkeit zu erheben continuirlich neben und nach einander geschäftig sind, auf den Begriff von *Vielem in Einem*, welches *ursprünglich* Eins sei; aber auch ebenso ursprünglich im Bilden des Stoffs sich vervielfältige, wie die Seele in dem Leibe, dessen verschiedene Glieder sie zugleich für einen Zweck bewegt.

Dies Bilden ist kein Werden, aber ein *Werden machend*; wobei das Machende eins und dasselbe bleibt. Dabei wird auch dem Leidenden, eben weil es von einem *Andern* leidet, indem es wird, die Einheit des beharrlichen Sein gerettet, welche im System des absoluten Werden verschwinden.

Soweit ist dieses System Dualismus. Und jeder Blick auf die Natur im Kleinen und im Grossen scheint denselben zu bestätigen. Allenthalben zeigt sich der Gegensatz zwischen dem rohen und dem gebildeten Stoff und der gebildete führt allenthalben auf die Idee von einem bildenden Princip, welches theils die allgemeinen Formen der Bildungen aus seiner Urform hervorgehen macht, theils in jeder Art von Organismen sich besonders darstellt und die unterscheidenden Kennzeichen der Gattungen aufrecht erhält.

Wird dieser Dualismus recht scharf gedacht, so findet man, dass er das genaueste Zutreffen und Ineinandergreifen des Wirkenden und Leidenden erfordert. Denn indem er die Welt in Geformtes und Formendes zerlegt, hat die Zerlegung gerade nur in so fern Grund, wie die realisirten Formen selbst aus beiden erklärt werden müssen. Mehr Vermögen in dem Leidenden, mehr Antrieb oder Unvermögen in dem Bildenden wäre ein unvollkommenes Sein in jedem von beiden, und wollte man dies mit dem realisirten Triebe und Vermögen auf beiden Seiten zusammenfassen, so bekäme man keine wahre Einheit des Sein. Man soll vom Bildenden nur reden, sofern es bildet; vom Stoffe nur, in sofern er diese und jene Gestalten annimmt; keines von beiden soll man mit erdichteten Substraten, als Quelle überflüssiger Kräfte und Vermögen begaben. Es bezieht sich nun die ganze Empfänglichkeit des Stoffs auf den

ganzen Bildungstrieb des thätigen Princips. Auch die Zeitfolge und die Anordnung im Raume muss als in beiden harmonisch prästabilirt angesehen werden.

Allein eben darum, weil sich in dieser *Beziehung* jedes von beiden allein *denken* lässt, hat es nun auch gar keinen Sinn, jedem ein gesondertes Sein zuzuschreiben. Das Bildende ist in und mit dem Gebildeten, das Gebildete in und mit dem Bildenden; beide sind *Eins*. In diesem Wirken und Leiden also geht keins aus seinem Wesen heraus und damit fällt die grösste Schwierigkeit des Mechanismus weg. Nämlich es fragt sich hier nicht: was trennt das Wirkende von sich ab? was nimmt das Leidende in sich auf? und wie können beide noch unversehrt bleiben, was sie waren, nach dieser Zerrüttung ihrer innern Natur? Denn hier ist keine Abtrennung; hier ist nicht Eins und ein Anderes, welches gäbe und welches nähme, sondern der Erfolg der Wirkung bleibt *in* dem Wirkenden; es verändert sich nur für sich und ist nach der Veränderung noch dasselbe, was es war.

Es verändert sich *für sich;* — wäre gar keine Veränderung, so hätte das System nichts erklärt; — und es selbst, jenes Eine, worin Bilden und Gebildetwerden zusammenfällt, ist das *Veränderte* und zugleich auch genau auch in demselben Ereigniss das *Verändernde.* Hier verschwinden die Begriffe von Thun und Leiden, und es verräth sich, dass ein *absolutes Werden,* bei Zusammenschmelzung des Thätigen und Leidenden an die Stelle gesetzt ist. Dies *Werdende* soll nun ungeachtet der Veränderung auch genau *Eins und Dasselbe* bleiben, eine stehende Folge, eine einfache Vielheit. Es ist also der *absolute Widerspruch des absoluten Sein mit dem absoluten Werden* in seiner ganzen Härte der *Grundgedanke dieses Systems.* Nichts desto weniger täuscht es durch einen Schein von Unangreifbarkeit, weil es die Elemente seiner Widersprüche gar nicht zu sondern erlaubt; weil nun doch die Elemente das einzige Denkbare in diesem System sind, diese aber (als einzelne) nicht gedacht werden sollen, so kann man es mit Recht das System des absoluten Nichts nennen.

Atomistik.

Vieles ist gegeben, aber „aus dem wahrhaft Einem wird nie Vieles, aus dem wahrhaft Vielen nie Eins“ (*Leukipp*); also muss man ursprünglich Vieles annehmen. Da aber die veränderlichen Beschaffenheiten nicht das Wesen der Dinge angeben, so muss man sich hüten, den Dingen Eigenschaften beizulegen. Vielleicht lässt sich die scheinbare Mannigfaltigkeit aus der blosen Veränderung in der *Combination* der ersten Bestandtheile erklären; denn für einfach dürfen wir doch keins der gegebenen Dinge ansehen.

Die Combination muss also *mannigfaltig* und *veränderlich* sein. Dazu gehört, dass nicht Alles eine einzige, eine todte Masse sei. Wäre eine solche je gewesen, so sieht man nicht, wie je etwas Anderes hätte aus ihr werden können. Vielmehr musste das Viele ursprünglich getrennt und in mannigfaltiger Bewegung sein. Die Bedingung der Trennung und Bewegung, im Raume, darf man daher nicht abläugnen; man darf nicht sagen, es giebt keinen Raum; also muss man zugestehen, er sei; wiewohl er nicht etwa zur Masse dessen gehört, was sich in ihm bewegt, trennt und vereinigt.

Von dem Raume muss man dann auch die nähern Bestimmungen dessen entlehnen, was ist; denn man wollte die innern Bestimmungen eigenthümlicher Beschaffenheiten vermeiden. Es muss aber doch ursprüngliche Verschiedenheiten geben, sonst bekäme man durch alle Combinationen nur grössere und kleinere Massen. So müssen die ersten Elemente der Dinge, wiewohl unendlich klein für jeden Maassstab unserer Sinne, dennoch endlicher Grösse sein von bestimmter und verschiedener *Gestalt: Atomen.*

Es versteht sich, dass die ersten Elemente sich nicht theilen lassen; es gäbe sonst Elemente der Elemente; bestimmen lässt sich keine dieser Gestalten; nur vermuthen kann man, dass das Beweglichste, das Feuer, auch durch die Form der Elemente zum Beweglichsten geeignet sein werde; diese Elemente mögen also Kugeln sein. Eben so wenig lässt sich ohne Erdichtung etwas sagen über die ursprüngliche Bewegung der Elemente; nur dass sie ursprünglich und ewig und die Urheberin alles Geschehens ist. Dies giebt den Begriff der *Nothwendigkeit* aller

Ereignisse (ἀνάγκη). Dieser Begriff ist von dem des Schicksals noch verschieden. Von einem *innerlichen* Werden könnte man nicht sagen, dass es mit Zwang geschehe; denn eine Natur, welche selbst wird, setzt dem Werden keinen Widerstand entgegen. Hingegen die bewegten Atome *stossen* und *widerstossen* einander. Den Erfolg dieses Zusammentreffens muss ein jedes sich gefallen lassen.

Soll in diesem System die *Erkenntniss* erklärt werden, so muss zuerst die Seele selbst aus Atomen erbaut, alsdann müssen ihr die Vorstellungen als Bilderchen (εἰδῶλα), die von den Dingen ausfliessen, gegeben werden. Hier verräth sich die schwache Seite des Systems; *Anhäufung von Masse* ist für dasselbe Erkenntniss. Aber das Vorstellen ist nichts Räumliches, kein Stoss weder von aussen, noch nach aussen. Es müsste demnach das Erkennen in diesem System ganz wegbleiben. Das Selbstbewusstsein hebt den Materialismus unmittelbar auf.

Aber auch schon der Grundgedanke: *einfache* Wesen, die eine *Ausdehnung* haben, widerspricht sich selbst. Ausdehnung ist Vielheit, und wenn etwa das Sein des Vielen in jedem Elemente ein gegenseitig bedingtes Sein wäre, so erhielte man überall nichts Erstes und kein Sein. Ueberdies häuft das System immer nur Masse zu Masse. Die Welt ist aber keine Sandwüste, in der durch den Wind Sandhaufen sich häufen ohne alle Cohärenz; sie ist mehr als ein Aneinanderliegen von Theilen; diese müssen auf einander wirken und davon weiss das System nichts.

Da sich nun von hier aus die Verschiedenheit der Beschaffenheiten nicht erklären lässt, so wird es soviel nothwendiger, zu den Beschaffenheiten selbst die Aufmerksamkeit zurückzulenken. Es ist demnach eine Verbesserung des Systems, wenn man den einfachen Körperchen mannigfaltige Eigenschaften gestattet, so dass die Weltmasse ein Allerlei, ein Chaos gewesen sei und zum Theil noch sei, in dem sich kein völlig reiner gleichartiger Stoff nachweisen lasse. Bei der Freiheit einer solchen Annahme unbegrenzter ursprünglicher Mannigfaltigkeit kann man sich denn auch gestatten, zum Behuf der Erkenntniss sowohl, als der zweckmässigen Weltordnung, ja schon zum Behuf der Bewegung und der Sonderung der Stoffe eine höhere Art von Wesen, Geister, vorauszusetzen und unter ihnen einen höchsten Geist, ohne dessen Einwirkung die Masse todt

und chaotisch geblieben sein würde (*Anaxagoras*). *Mischung* und Entmischung bleibt hier die einzige Art der Veränderung, des Entstehens und Vergehens, jedes einzelne Grundwesen beharrt unveränderlich in seiner Eigenheit. Von verschiedenen *Gestalten* der Atome ist hier weiter nicht die Rede, weil man derselben zur Erklärung des Mannigfaltigen nicht mehr bedarf.

Es fragt sich aber hier vor allem, ob wir die Materie als eine so *durchaus träge Masse* kennen, wie sie nach dieser Vorstellungsart sein müsste, unfähig jedes eigentlichen Wirkens und Leidens. Die Verbindung zwischen Materie und Geist müsste hier ganz von dem Geist ausgehen, ganz von ihm unterhalten werden. In ihm läge das Princip eines ewigen Werden und obendrein eines aus sich heraus und in die Materie Hineindringens. Es fehlt demnach zwar diesem System gar nicht an der Masse, aber der Masse durchaus *an Gemeinschaft.* Könnte man aus der todten Combination ein gegenseitiges Eingreifen machen, und dabei das absolute Werden sowohl, als die unendliche Reihe des Mechanismus und der Freiheit vermeiden, so möchte dieses System zur Wahrheit führen; dazu aber öffnet sich hier noch keine Aussicht.

Eingang in die praktische Philosophie. Systeme des Nützlichen und Angenehmen.

Wiewohl nicht nothwendig und nicht ehrenvoll, ist es doch natürlich und dem Gange der Geschichte gemäss, dass nach einer Reihe vergeblicher Versuche die Speculation ermüdet, und die Menschen, wie sie es nennen, ins Leben zurückkehren.

Immer gleich unbegreiflich blieb bei allen vorhergehenden Ansichten so wohl das Werden, als auch das im Werden beharrende und begriffene Sein. Hingegen, *was* die Dinge werden und selbst eine Zeitlang bleiben, welche Beschaffenheiten es seien, die an ihnen entstehen und vergehen, dies ist theils unmittelbar gegeben, theils entdeckt sich davon immer mehr bei fortgesetzter Erfahrung und Beobachtung. Nicht das *Denken* also, sondern das *Lernen* scheint zur Weisheit zu führen, zu derjenigen Weisheit nämlich, die wir erreichen können und

deren wir auch allein bedürfen. Denn es ist die *Beschaffenheit der Dinge*, die sich uns widrig oder wohlthätig fühlbar macht, und es kümmert uns weder ihre innere unfühlbare Grundlage, noch auch der Uebergang in ihrer Umwandlung, wofern nur das, was nach geschehener Umwandlung hervorgeht, uns recht ist.

Es ist nun ziemlich leicht durch Erfahrung und Uebung in irgend einer einzelnen Kunst eine erwünschte Fertigkeit zu erreichen; aber das Leben bedarf vieler Künste, auch ist mitten unter den Menschen Erwerb und Genuss nicht sicher vor Eingriffen und die Folgen unserer Handlungen zu berechnen äusserst schwierig. Das Alles erfordert wieder eine Art von *Ueberlegung*, die schon höher ist als blosses Lernen und Beobachten. Wir müssen unsre Zwecke und die gesammte Sphäre der Dinge, in welche uns das Handeln für diese Zwecke hinausführen wird, mit *einem* Blicke umfassen. Wir müssen Gewinn und Verlust, Gefahr und Hoffnung gegen einander abwägen und demgemäss unser Handeln auf einen einzigen Plan zurückführen.

Der Plan wird hauptsächlich darauf beruhen, dass um dem Missverhältniss zwischen Verlangen und Befriedigung abzuhelfen, es zwei Wege giebt: entweder *das Verlangen zu beschränken*, oder die *Mittel der Befriedigung zu vermehren*. Die erste Betrachtung predigt *Enthaltsamkeit*, die zweite *Muth* und beständige *Uebung und Stärkung unserer Kräfte*.

Die Kraft aber darf nicht vergeblich verschleudert, sondern nur da, wo sie wirken kann, gebraucht werden. Das lehrt *Klugheit*, deren ersten und wesentlichen Theil die Oekonomie ausmacht (*Xenophon*, *Memor*. III; 9, 4 *ff*.). —

Zu den genannten drei Haupttugenden kommt in der menschlichen Gesellschaft noch die *Gerechtigkeit*, welche den bestehenden Gesetzen folgt (ebendas. IV, 4, 12). Die Gesetze aber sind eine Frucht der Klugheit; denn wo unter Menschen keine Ordnung herrscht, da ist überall kein planmässiges Leben möglich; da reiben die Kräfte einander auf. In der Einigkeit liegt Stärke und Sicherheit, in der Gerechtigkeit Ehre und Schutz (ebendas. II, 1, 14. IV, 4, 16 flg.).

Da aber die *Schicksale* sich ändern und mit ihnen die Kräfte; so kann man auf nichts als gewiss zählen. Man muss also im voraus die Enthaltsamkeit so sehr als möglich in Anspruch

nehmen; man darf sich keinem Genuss so hingeben, als ob man ihn für immer gewiss besässe; man darf auch über dem Genusse nie der Ueberlegung vergessen, was das Vermögen mehren oder mindern werde. Man muss unaufhörlich zu entsagen und zu rechnen bereit sein.

An alles Neue, was begegnet, geht die Frage: was wird es nützen oder schaden? Wozu es nützt, dazu ist es gut und schön. Aber was in einer Rücksicht nützt, kann in einer andern schaden. Daher muss man die Gottheit, die allein den Ausgang der Dinge weiss, bloss um das Gute überhaupt, ohne nähere Bestimmung, bitten. Etwas an sich Gutes und Schönes giebt es gar nicht (*Xenophon. memor.* I, 3, 2. III, 8, 3 flg.).

In der Welt unter Menschen muss man herrschen, um nicht zu dienen; Hammer oder Ambos sein. Der Bruder ist der nächste Freund, der Freund der beste Gehülfe; den Gehülfen sich zu verbinden muss man zur rechten Zeit freigebig und zuvorkommend sein. Der höchste Ruhm ist nützlich zu sein; Tauglichkeit in Geschäften ist das, was uns der Gottheit werth machen muss (ebendas. II, 3 flgg., III, 9).

Dieses System des Nützlichen begeht die einzige Uebereilung, dass es über den Mitteln die Zwecke vergisst. Denn es entsagt, spart und arbeitet doch am Ende um der Stillung des Verlangens willen; um aber hier recht consequent zu sein, übernimmt es so viel Beschwerden, dass ihm der Genuss verschwindet, dem kaum ein seltener Augenblick ganz frei bleibt. Diesem Fehler zu entgehen, hat man die Wahl zwischen zwei Grundsätzen: *entsagen, ohne viel zu rechnen;* und *geniessen, ohne viel zu rechnen.* Der erste Grundsatz strebt nach Rohheit (*Antisthenes*), der zweite nach Verfeinerung (*Aristipp*). Jenem ist eben darum keine Auseinandersetzung und keine Widerlegung zugedacht; der zweite aber lässt sich mehr entwickeln.

Wer nach Genuss strebt, dem muss zwar Alles, was erheitert, willkommen sein, also neben dem sinnlich Angenehmen auch das geistig Unterhaltende. Um aber aufrichtig zu sein, muss man sich doch gestehen, dass diejenigen Freuden, welche die Sinne kitzeln, weit mehr im Stande sind, den Menschen in den Genuss zu versenken als das Geistige; sie wirken mit einer sichern Naturgewalt, was alle Kunst der geistigen Reizung nur mühsam und selten, höchstens einmal durch Neuheit überraschend, in einem ähnlichen Grade vermag. Man kann also

nur klagen, dass die Natur so schadenfroh zu sein scheint, dem Menschen Genüsse bekannt zu machen, deren er nicht unaufhörlich empfänglich ist, weil sie zugleich die Sinne abstumpfen und verzehren. Unter diesen Umständen bedarf man der *Mässigung* und der *Klugheit*; man bedarf des Wechsels der Genüsse. So gehört zum Vergnügen die Cultur; zur Cultur gehört Geist und Studium. Dabei muss aber die *wissenschaftliche Schwerfälligkeit* weit vermieden bleiben, so wie die *ökonomische Aengstlichkeit* bei der Mässigung. Man muss *Alles leicht nehmen*. Die leichtesten Mittel zu Vermögen und Ansehn zu gelangen sind die besten; man hüte sich vor Wohlwollen und Freundschaft auf Kosten des Vergnügens u. s. w. Diese Grundsätze eines durchgeführten Egoismus muss ein hoher Grad von Leichtsinn und äusserem Wohlsein unterstützen; sonst ist ihnen ein allgemeiner Ekel am Leben ganz nahe (*Hegesias in Cyrene*).

Uebergang zur Ideenlehre.

Alle praktischen Systeme suchen das *Gute*, als den Gegenstand, worauf sie den Willen hinzuweisen haben. Das System des Nützlichen lehrt uns nachsehen, zu welchem Gebrauche und Dienste die Dinge gut seien. Das des Angenehmen heisst uns, das Gute *unmittelbar auf unser Verlangen* beziehen; demnach lautet sein Grundsatz: gut ist, was vergnügt. So gewiss nun ohne diese Beziehung auf das Verlangen der Begriff des Guten verschwinden würde, (denn das Gleichgültige kann nicht in die Klasse des Guten gehören,) so fragt sich doch, welches denn der veste Punct in der Beziehung sei, ob nach dem Verlangen der Gegenstand, oder ob *nach dem Gegenstande das Verlangen* sich richten müsse. Und eben so gewiss ist es, dass man für praktische Systeme überhaupt nur soviel Empfänglichkeit hat, wieviel dem Verlangen noch fehlt, um entschiedener Wille zu sein; (das Verlangen muss sich noch beugen lassen.)

Das System des Genusses ist daher eigentlich *kein System;* vielmehr schlägt es das Bedürfniss nach systematischer Besinnung nur nieder, indem es lehrt über das Verlangen hinaus keine vesteren Motive mehr zu suchen. Und wo kein Verlangen, da kein Gut; also das Gute ist nicht mehr und nicht länger gut,

als es verlangt wird. (Innere Verwandtschaft der Genusslehre und der Lehre vom absoluten Werden; wem nichts fixirt ist, der giebt sich auch dem Strome hin.) Um beständig zu geniessen, müsste man beständig im Zustande der Sehnsucht bleiben; mit jeder Befriedigung müsste ein neues Entbehren erwachen; daher auch die Grösse der Kunst der Genusslehre in unaufhörlich neuer Reizung bestehen. — Wer aber zufrieden ist, wirft sich dem Sehnen nicht hin! Daher vermag dieses System über jeden nur so viel, als die Leere beträgt, die er in sich spürt; und schon darum wirkt das System nachtheilig auf den, der sich ihm hingiebt, weil es ihn dahin bringt, auf sein inneres Unbehagen mehr, als nöthig, zu achten.

Der geschäftige Mann vergisst sich in seinem Gegenstande; er will nicht *für sich eine Empfindung*, sondern *für den Gegenstand eine Verbesserung*.

Es ist ferner ein unläugbares Factum, dass sehr oft Menschen auch *sich selbst*, gleich andern Gegenständen, betrachten, tadeln, bearbeiten und verbessern. Sie nennen sich und andere gut oder schlecht; sie suchen einander zu lehren und zu bilden, nur weil sie einander so, wie sie sind, missfallen.

Die Ideenlehre dargestellt von der praktischen Seite. Müsste die Beziehung, welche im Begriff des Guten liegt, nach dem Verlangen bestimmt werden, so würde das Gute durch das Schlechte, Befriedigung durch Entbehrung erkauft, und in der völlig *ruhigen* Lage des Gemüths gäbe es kein Gut. Ist hingegen das Gute selbst als Gegenstand des Verlangens das Veste in der Beziehung, ist es an sich bestimmt als der Punct, wohin das schwankende Begehren sich zu richten habe, so entspricht dieser innerlich ruhenden Bestimmtheit die ruhigste Gemüthslage am besten, diese aber ist eigentlich nicht mehr ein Begehren, sondern ein *Schauen*. Ein gewaltsames Umfassen, wie mit brünstiger Liebe, wäre einem Gegenstande angemessen, der zu entfliehen strebte, der gewonnen, zugeeignet und verwahrt werden musste. Das reine selbstständige Gute wird nicht besser durch Zueignung. Als in sich gut ist es Niemandes eigenes Gut, sondern *Gemeingut*. Die Vernunft hat es erreicht, indem sie sich *seiner Betrachtung* widmet.

Es ist die letzte Spur des Systems der Lust, wenn man dieses Erreichen mit dem Erreichten selbst verwechselt und demnach

das Gute durch die Einsicht erklärt, — als ob die Güte im Empfangen läge. Vielmehr: seiner Natur nach muss das Gute jene Eigenschaft besitzen, der rechte Beziehungspunct alles Strebens zu sein. Daher kann es auch nicht, gleich andern Gegenständen der Erkenntniss, die Vernunft kalt und gleichgültig lassen, es muss der Betrachtung seinen Werth zeigen, der alle Begierden stillt, ohne neue aufzureizen; durch den höchsten Beifall muss es genügen. Als Gegenstand des Beifalls ist es *schön;* aber was wir schön zu nennen pflegen, das erwirbt sich diesen Ruhm meistens nur durch die erste *Erscheinung*, der eine tiefere Kenntniss des Dinges nachfolgt, wobei es sich verräth, dass es innerlich etwas ganz anderes ist als schön. Nun ist es aber ganz wider den Begriff des Guten, *zu scheinen;* es ist das, was wir im Ernste wollen, es muss uns in Wahrheit genügen; die Schönheit muss seine *Wahrheit* sein.

Jedoch durch diese innere Schönheit könnte es nur bloss, wenn wir es etwa *erkennten*, Gegenstand unseres Beifalls werden; es wäre in der That schön, aber nur in *der Möglichkeit* gut. Es *ist* aber das Gute. Es muss also jene Beziehung auf die erkennende Vernunft *realisiren;* der Beifall darf ihm nicht zufällig sein, nicht äusserlich beigefügt werden; es muss wohlgefallen durch seine eigene Wohlthat. So entdeckt es sich: das Gute, die höchste selbstständige Ursache, ist Ursache alles Erkennens mit Beifall, also Ursache des Erkannten und des erkennenden Wesens, Ursache der Schönheit, Ursache ihrer Wahrheit, und der Erkennbarkeit aller Ideen durch die anschauenden Geister; mit einem Worte: die Sonne im Reiche der geistigen Erkenntniss; ein thätiges Wesen, von dessen That die Anerkennung seiner innerlichen Schönheit abhängt. Das *an sich Gute* ist die Gottheit selbst.

Aber die Erwägung des Guten, sofern es Ursache ist, führt offenbar zur theoretischen Speculation zurück. Hier liegt uns zunächst das Praktische, die Berichtigung unseres eigenen Strebens am Herzen.

Was *gut für uns* sei, ist schon klar, Beschauung nämlich des höchsten Guten. Aber diese Beschauung ist gar nicht sinnlich; vielmehr fühlt der Geist sich *gehemmt* durch die sinnliche Wahrnehmung und *zerstreut* durch das Weite und Bunte der Welt. Es bedarf also einer Rückkehr zu uns selbst; einer Bearbeitung, ja zuvor noch einer Erforschung unseres Innern.

Dieses ist voll einer ungestümen Thätigkeit, die ungezügelt sich als Gehülfin der mancherlei Begierden wegzuwerfen pflegt, welche theils unser Leib, theils die äusseren Gegenstände unserer Sinne in uns aufreizen. Soll nun der Geist des höchsten Guten inne werden und in der Innigkeit verharren, so müssen die Begierden schweigen lernen, und jene ungestüme Thätigkeit muss in den Dienst der Vernunft treten, um die Begierden zu bewachen und nöthigenfalls zu bändigen; dann wird in uns jedes das *Seine* thun (*τὰ αὐτοῦ πράττειν*); uns selbst gerecht und mit uns einig, werden wir innerlich gesund sein und der köstliche Besitz dieser Gesundheit wird mit keinem Werth äusserer Güter verglichen werden können.

Aber wir bringen es nie ganz dahin; wir arbeiten hier an uns selbst nach einem reinen *Urbilde*, dem Rechten, das jede Thätigkeit in ihre Sphäre einschliesst. Die Vernunft schaut das Rechte, wie das Gute und alles Schöne; dem aber, was in der Zeit wird, ist nur eine Theilnahme an jenen ewigen Ideen durch schwache Nachahmung verstattet. Wir als Menschen sind dem Werden unterworfen und sind ausgerüstet zum Wirken; hier offenbart sich unser *Glück* und unsere *Bestimmung*. Es ist unser Glück, die Ideen theils unmittelbar geistig anzuschauen, theils dieselben in sinnlichen Nachbildern möglichst vervielfältigt in und ausser uns wiederzufinden. Es ist unsere Bestimmung unserer äusseren Geschäftigkeit und Kunst, alles in und ausser uns, was dem Werden unterworfen ist, was die Ideen nachbilden kann, den Weg der Verähnlichung mit jenen höchsten Mustern zu führen.

Sofern wir in der Sinnenwelt die Gegenstände unserer Wirksamkeit finden, gilt es die Vielheit als Allheit zu umfassen, und, von uns selbst anfangend, durch die Verhältnisse der Liebe, der Erziehung, der Gesetzgebung, ja endlich durch unsre Ansicht des Weltalls die Ideen allgemeiner durchzuführen.

Die *Gesetzgebung* bemächtigt sich, um ihrer inneren Vollendung willen, aller übrigen Verhältnisse und steht mit ihnen in wechselseitiger Beförderung. Ihre Richtschnur ist dieselbe Idee des Rechten (*δικαιοσύνη*) oder der innern Gesundheit, die in dem einzelnen Menschen die verschiedenen Thätigkeiten beschränkt und ordnet. Die Thatsache, welche in der Gesellschaft ihrer Anwendung den Stoff giebt, ist die Verschiedenheit der Anlagen bei den Individuen. Die *Verlangenden*, die

Rüstigen und die *Denkenden* sind hier eben so von einander ausgezeichnet, wie die analogen Thätigkeiten im einzelnen Menschen. Daher ist auch ihre Bestimmung hier die dortige. Alles kommt darauf an, dass die verschiedenen Naturen diese eigenthümliche Bestimmung nicht verwechseln. Scharfe Sonderung der Lebensart und die strengste Beobachtung und Auswahl der Individuen von Jugend auf nebst der Sorge für die richtige Bildung der Ausgezeichneten, dies sind die Hauptpuncte der Staats- und Regierungskunst. (Die rechten Personen sollen an die rechte Stelle; todte Formen sind nichts nütze; die Menschen sind Alles. Die Rüstigen dürfen nicht verweichlichen, die Denker nicht in Taumel hinsinken; sie sollen erst sich selbst regieren.)

Wo diese Hauptpuncte beobachtet werden, da versteht es sich, dass die Regenten als lebendige Gesetze das Detail der Gesetzgebung den ihnen bekannten Ideen gemäss, wie Maler nach ihren Urbildern, treulich verzeichnen und in Nebensachen nach den Umständen abändern werden. Als erfahrene und tapfere Männer sind sie in der Ausführung mächtig, als ächte Philosophen kennen sie nicht nur das Rechte, sondern sind auch weit über alle Versuchung erhaben, das Gute, was sie schon besitzen, erst noch durch die Macht ihrer Aemter an sich reissen zu wollen.

Die beiden hervorragenden Klassen bedürfen nach dem Grade ihres Einflusses einer vollkommnen Bildung. Die Krieger sollen ihr Fach als Künstler treiben und sich darauf beschränken. Da sie aber nicht nur tapfer gegen die Feinde, sondern auch sanft gegen die Ihrigen sein müssen, so bedürfen sie, bei vorausgesetzter zwiefach entsprechender Anlage, auch eines zwiefach entsprechenden Unterrichts durch Gymnastik und Musik. Zur Musik gehört die ganze darstellende Kunst; aber sie muss den strengsten Vorschriften unterworfen werden, damit sie durchaus keine Nachahmung des Schlechten aufnehme, sondern ihre Kraft, die Gemüther zu stimmen, ganz und gar dazu anwende, Geschmack am Guten einzuflössen. Zwischen dem Unterricht in der Musik und der Gymnastik muss ein solches Verhältniss bewahrt werden, das beide im *Gleichgewicht* auf das Gemüth wirken und es weder zu roh noch zu weich machen; dies reicht zu für die Krieger.

Aber eine kleine auserlesene Zahl der künftigen Regenten

bedarf nach jener noch einer höhern Bildung, deren Absicht ganz dahin geht, das Gemüth vom Sinnlichen zu den Ideen hinzulenken. Der Gang dieser Bildung mag hier der Eingang sein zur Darstellung der theoretischen Ideenlehre.

Zuerst muss die Aufmerksamkeit gerichtet werden auf diejenigen Wahrnehmungen, welche zugleich zu zwei entgegengesetzten Ideen nöthigen; hier erhebt sich die Frage: was ist jedes der beiden Entgegengesetzten? So sondern sich die Ideen von der sie vermischenden Wahrnehmung. Hierzu dienen nun besonders die arithmetischen Ideen; denselben Gegenstand sehen wir als Eins und Vieles; die Idee der Einheit aber lässt sich nich zerstücken; sie wird durch keine Wahrnehmung gegeben; sie wird nur gedacht; eben so jede andre Zahl. Richtig behandelt leistet die Geometrie denselben Dienst; auch ihre Lehren beziehen sich auf das Unvergängliche; daher soll man sie nicht so vortragen, als ob ihre Gegenstände durch Construction gemacht werden könnten. Der Arithmetik und Geometrie folge die Astronomie; nur verhüte man den Wahn, als ob mit den Augen, die zum Himmelsgewölbe hinaufschauen, auch schon der Geist zum Uebersinnlichen aufwärts gerichtet würde.

Endlich verlasse man die Sinnenwelt ganz; der Geist ergreife unmittelbar das Was der Dinge; er suche das Rechte, das Schöne, das Eine, das Gleiche, das höchste Gute, jedes für sich zu erkennen und von hier als vom Princip auszugehn und bloss durch Ideen fortschreitend, das ganze Reich derselben zu durchwandern.

Die Ideenlehre, dargestellt von der theoretischen Seite.

Die sinnlichen Beschaffenheiten liegen in den Reihen des unbegreiflichen *Werden;* sie finden sich weder *beständig*, noch *rein* und *lauter* vor in der Wahrnehmung. Ist man inne geworden, dass die werdenden Sinnendinge dem reinen Denken nicht als das Wahre gelten können, weil sie sich in dem, was sie sind, unaufhörlich widersprechen; dass aber gleich wohl ihre Beschaffenheit an ihnen eigentlich das Gegebene ausmacht, welches sich durch kein Raisonnement wegbringen lässt, so muss man die Aufgabe anerkennen, dies gegebene

Was der Dinge so vest zu halten, dass es von dem undenkbaren Werden und von allem Widerspruch, vermöge dessen die Dinge zugleich sind und nicht sind, was sie sind, rein geschieden werde.

Nun aber wechselt die Beschaffenheit an jedem uns bekannten einzelnen Dinge, hingegen ist sie als blose Beschaffenheit sich gleich bei mehreren Dingen. Jenes Einzelne und diese mehreren Dinge sind nun eben das Werdende, dem man nicht länger trauen soll; sie fallen demnach sämmtlich hinweg, sammt dem Werden, als blosser Sinnenschein; hingegen dem reinen Denken bleibt jenes *Was*, das nun nicht mehr Beschaffenheit heissen kann, weil kein Gegenstand mehr vorhanden ist, der so beschaffen wäre; von jetzt an heissen die Adjectiva umgetauft Ideen; rein, selbstständig und unvergänglich bleiben sie als das eigentliche Wahre zurück, was von den Dingen nur unvollkommen nachgeahmt zu werden scheint.

Man frage noch nicht, ob die Ideen sind oder nach dem gewöhnlichen Ausdruck, ob sie Substanzen sind; ihr Verhältniss wird durch das unmittelbar Folgende klar werden. Der Ausdruck Substanz aber gehört gar nicht hierher; er bezeichnet eine Grundlage für mehrere ihr anhängende Beschaffenheiten und der Begriff ist der Ideenlehre gänzlich fremd. Die Ideen müssen als blosse Eigenthümlichkeiten, die von Natur ohne Träger bestehen, gedacht werden.

Unabhängig, wie sie sind, können sie offenbar durch nichts anderes, als durch ihren eigenen Sinn, durch ihre innere Bedeutung näher bestimmt werden. Dieser Bedeutung muss man nachdenken; so entdeckt man *Verhältnisse* unter ihnen, die zuerst im höchsten Grade befremden. Man sollte nämlich Anfangs glauben, jede Idee sei als ein ursprünglich Erstes nur einfach das, was sie ist, und ganz durch sich selbst verständlich; auch gesondert von jeder andern; und es könnte alsdann nur tautologische Sätze geben. Aber es findet sich, dass unter den Ideen mannigfaltige Gemeinschaft stattfindet, dass sie sich verknüpfen und eintheilen lassen, ja zum Theil einander voraussetzen und sich auf einander beziehen.

Schon die Idee des Sein macht dies sogleich klar. Wollte man ihr nicht erlauben, sich den andern beizufügen, so wären sie alle aufgehoben; eben so, wollte man die Ideen, welche durch die Worte *Dasselbe* und das *Andere* (Einerleiheit und

Gegensatz) ausgedrückt werden, aus der Gemeinschaft wegnehmen, so würde sowohl die Sonderung des Verschiedenen, als die Identität des Einzelnen aufgehoben werden. Diese Beispiele zeigen schon, wie sich einige Ideen durch viele erstrecken, wie viele von einer umfasst werden können. Es ist nun die Hauptaufgabe des Philosophen, diesen Zusammenhang zu durchforschen. Bei jeder Untersuchung muss er damit anfangen zuerst die Hauptidee, das Eine, was in Vielen das Gleiche ist hervorzuheben; dann soll er sich hüten, das Eine nicht gleich wieder in das unbestimmt Viele zu zerstreuen, sondern er soll stufenweise eintheilen und jedesmal die Zahl der Theilungsglieder genau angeben, erst ganz zuletzt aber die Einheit ins Unendliche zerfliessen lassen.

Man lasse sich nicht einfallen, dass die Ideen etwa nur Gedanken wären, und ihr Dasein nur in der Seele hätten, denn der Gedanke kann nicht auf Nichts gerichtet sein; wer erkennt, erkennt etwas, und dies *Etwas ist.* Denn was *nicht ist,* kann nicht erkannt werden. Auch wäre es ungereimt, die Dinge an Gedanken theilnehmen zu lassen, wodurch sie denkende Wesen würden.

Dem Grundsatz der Erkenntniss entspricht das Sein; auf ihm beruht der Unterschied der vollkommenen Erkenntniss von jeder unvollkommenen. Dem vollkommenen *Nicht-Sein* entspricht nämlich auch das vollkommene *Nicht-Erkennen;* folglich der unvollkommenen Erkenntniss ein *Mittleres* zwischen Sein und Nicht-Sein; und gerade dies findet sich in der Sphäre des Sinnenscheins; hier sind die Dinge und sind auch zugleich nicht, was sie sind. Demnach unterscheidet man zuvörderst *Wissen* und *Meinen.* Jenes gilt bloss den Ideen; dies bloss der Wahrnehmung. Wie wir aber in der Wahrnehmung Bilder und Sachen unterscheiden, so sind wieder 1) die Sachen für das eigentliche Wissen nur Bilder der Ideen; 2) giebt es auch in dem Wissen noch einen Unterschied, ob man von Annahmen und Voraussetzungen als vesten Principien ausgeht, die noch einer höhern Ableitung fähig sind, oder ob man das höchste aller Principien kennt, und daran ohne Einmischung sinnlicher Bilder die Untersuchungen vest zu knüpfen weiss.

Aber man begreift überall noch nicht, wie die Mittheilung der Ideen so wohl als der Erkenntniss zu unserer Sphäre gelange. Nach dem Bisherigen sollte es überall nur reine Er-

kenntniss des reinen Ideenganzen geben, die zu ihm selber gehört, so dass es ganz auf sich selbst beschränkt bliebe, gar nicht aus sich selbst herausginge.

Zuerst müssen wir das Verhältniss zwischen dem Erkannten und der Erkenntniss näher betrachten. Sie verhalten sich wie Leiden und Thun. Erkenntniss ist Regung, Handlung; alle Handlung fordert Leben; Leben erfordert Seele, als ein sich selbst Bewegendes. Gäbe es kein solches Princip der Bewegung, so wäre alle abgeleitete Bewegung undenkbar. So führt uns die reine Idee der Erkenntniss zum reinen höchsten erkennenden Geiste.

Auf dieser Höhe ist es Zeit, nach dem Höchsten zu blicken, das schon früher gefunden ist und über welches hinaus wir nichts Höheres setzen dürfen, *das Gute* nämlich. Erkennen ist That; aber die absolute That ist die des Guten, durch sie ist alles Erkennen. Das Gute ist das Vollkommene, das Zureichende, dadurch unterscheidet es sich vom ganzen übrigen Reiche des Seins. So muss dies Uebrige, gesondert vom Guten, sich selbst nicht genügen. Jene andern Ideen also, die bisher auch als selbstständig betrachtet wurden, besitzen nicht bloss Erkennbarkeit und Wahrheit, sondern auch das Sein durch das Gute; es selbst aber, das Gute, kann in die Sphäre dieser Realität nicht fallen; es ragt darüber hinaus an Erhabenheit und Macht, es ist Urgrund. Man könnte sagen: es macht sich selbst und alle andern Ideen, wenn nur nicht dieser Ausdruck an Schöpfung in der Zeit, an Entstehen und Werden erinnerte; das ganze Reich des Sein aber ist ewig ohne Folge und Verschiedenheit der Momente; daher ist die Definition des Guten bedeutend: es sei den Wesen Grund der Erhaltung.

Das Gute ist Gott und Gott ist gut, darum schuf er die Welt. Diese, die körperliche, ist geworden in der Zeit; gebildet nach einem ewigen Muster, beseelt; denn das Beseelte ist besser als das Todte, sie umfasst alles, was lebt, ihre Gestalt und Bewegung ist die vollkommenste.

Aber zwei Hauptfragen sind hier zu lösen. 1) Wie kommt die Welt auf der einen Seite zu ihrer körperlichen Natur, auf der andern zu jener unvollkommenen Theilnahme an den Ideen, so dass aus beiden zusammen das räthselhafte Werden der sinnlichen Dinge hervorgeht; und 2) wie kommt die Seele der Welt und überhaupt jedes endliche Vernunftwesen zu der dop-

pelten Art des Wissens, der Erkenntniss der Idee, und der Meinung und Wahrnehmung? Wie kommen wir zu dem *Gegebenen?*

Schon um die letzte Frage zu lösen, kann das System nicht anders, als eine gewaltsame Vereinigung zweier entgegengesetzten Systeme in der Seele selbst annehmen; es bediente sich der Macht des Schöpfers, um durch ihn die Seele selbst aus Ideen mischen zu lassen, (denn Erkenntniss ist Besitz der Ideen,) aber nur aus den allgemeinsten, *Identität, Gegensatz* und *Sein;* dann dem Einen, was aus den Dreien besteht, eine zwiefache und entgegengesetzte innere Bewegung zu geben, (denn Bewegung ist Charakter des Lebens,) damit endlich durch diese Bewegung die Ideen in der Seele dasjenige Zwiefache, was ihnen auswärts entspricht, antreffen und durch den in sich zurücklaufenden Umschwung der Bewegung das ganze innere Selbst von dem Angetroffenen benachrichtigen möge. Man sieht wohl, dass hier dem Geist der Ideenlehre gemäss die allgemeinsten Naturen, Identität und Gegensatz, sich das Besondere, was sie antreffen, unterordnen und dadurch gleichsam zueignen sollen; aber so künstlich nun auch das intelligente und das sinnliche Bewusstsein, jedes für sich zur Einheit gekommen ist, so würden doch ohne jene *Gewalt,* welche die höhere Einheit beider erzwingt, immer noch zwei abgesonderte Seelen herauskommen, die von einander nicht wüssten noch verstehen könnten, indem die eine nur für das sich Gleiche der Ideenwelt, die andere nur für die Widersprüche der Sinnenwelt Empfänglichkeit hätte.

Um aber die erstere Frage nach dem Dasein der Sinnenwelt selbst zu erörtern, muss eine ganz neue Art von Wesen eingeführt werden, welche zugleich die Schuld des Uebels in der Welt trage. Dieses Wesen ist nichts anderes als jene Grundlage des Werdens, ein an sich völlig gestaltloser Stoff, dessen Natur einzig in der Empfänglichkeit besteht für die in ihm sich complicirenden ein- und auswandernden Nachbilder der Ideen.

Hinweggesehen davon, dass dieser Stoff hinterher noch mit einem gewissen bösartigen Triebe begabt wird und dadurch der vollkommenen Form widersteht, so ist erstlich ein Wesen, das nichts ist, als blosse Möglichkeit zufälliger Qualitäten, eigentlich gar nichts; zweitens bekennt das System selbst seine

höchste Verlegenheit, wenn es nun erklären soll, wie der Stoff die Nachbilder der Ideen nun wirklich empfange. Der Consequenz nach kann es hier bloss an die göttliche Allmacht appelliren; aber so würde es die Allmacht unaufhörlich handeln lassen müssen; es würde nie Naturgesetze herausbringen, sondern nur Wunder.

Die Ideenlehre hätte ihr übersinnliches Reich ganz isoliren sollen, so dass die einzige Function der Ideen ihr gegenseitiges Bestimmen geblieben wäre, welches kein Werden, sondern ewig ist, wie sie selbst. Es ist aber die praktische Tendenz der Ideen, über welchen die Theorie ihre Reinheit verloren hat; das *Gute musste That werden;* darum gehen die Ideen aus sich heraus. Auf der andern Seite leidet auch das Praktische unter dem Einflusse des Theoretischen; wir sehen das Gute wirken; aber *blosses Wirken ist keine Trefflichkeit.* Diese, unabhängig vom Erfolge und von der Kraft, hätte uns gezeigt werden müssen.

Schluss.

Nicht das reine Sein und nicht die reinen Ideen sind uns abgesondert gegeben; die Dinge um uns her sind Complexionen dessen, was das platonische System Nachahmungen der Ideen nennt, oder kürzer: sie sind Complexionen von Merkmalen. So wenig man nun das Eine, welches die Merkmale in sich complicirt, ausser oder in den Merkmalen selbst nachweisen kann, so schiebt man doch diesen Einen das Sein zu, um dadurch anzudeuten, dass keins der Merkmale als etwas isolirt Gegebenes zu betrachten sei, sondern dass das Ganze derselben nur Ein Gegebenes ist. Die Einheit aber, welche nicht gegeben, sondern zum Gegebenen nothwendig hinzugedacht ist, wie kann sie eine Vielheit von Merkmalen gestatten? wie vollends bei dem Wechsel in diesen Merkmalen dieselbe bleiben?

Ob sie könne, wird hier keineswegs gefragt; denn dieses ist gewiss; am Gegebenen können wir nichts ändern. Die Frage ist bloss, wie *der Begriff möglich werden könne.* Der Begriff ist aber nicht möglich, so lange wir bei dem werdenden Dinge allein stehen bleiben. Es wird also zu diesem Begriffe irgend etwas hinzukommen, er wird durch andere Begriffe ergänzt

werden müssen; mit seinen Ergänzungen wird er nothwendig verbunden sein; er wird sich *auf sie beziehen.*

Eine Wissenschaft, welche diese Beziehungen aufdeckte, würde wenigstens von dieser Seite unser Nachdenken über die Erfahrung vor Widersprüchen schützen, indem sie es hinreichend erweitern könnte. Sollten sich von andern Seiten noch andere ähnliche Schwierigkeiten zeigen, so würde dieselbe Wissenschaft, um uns jenen Dienst ganz zu leisten, ihnen auf ähnliche Art abhelfen müssen; alsdann könnte sie den Namen *Metaphysik*, d. h. Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung mit Recht sich zueignen.

Als Untersuchung der Begriffe würde sie einen Theil einer richtig ausgeführten Ideenlehre ausmachen; die letztere aber wäre durch jene nicht erschöpft. Unter den Ideen fanden sich auch einige, die nicht zur Begreiflichkeit der Erfahrung gehören, sondern als *Muster* dessen, was sich in der Erfahrung finden sollte, anzusehen sind. Diese Muster liegen nicht im Gegebenen, aber wer das Gegebene *beschaut*, *beurtheilt* und als *bildsam* betrachtet, der findet sie. Wer sie vollständig rein und unzweideutig gefunden hätte, der könnte seinen Fund in einer *Aesthetik* niederlegen. Von dieser würde die praktische Philosophie, welche dem *menschlichen Wollen* seine Muster aufstellte, ein Theil sein.

Endlich redet die Ideenlehre noch von einem Eingreifen der Ideen in einander; was darüber sich im allgemeinen sagen liesse, wäre in eine Methode zusammenzufassen, die nach dem Vorigen aus Logik und Theorie der Beziehungen bestehen müsste.

Vertiefung in den Sinn der Begriffe wäre der allgemeine Charakter aller dieser Forschungsarten, und so mögen sie zusammen unter dem Namen *Philosophie* gefasst werden, deren Vorhof also die *Methodik* ausmachte, deren Haupttheile, *Metaphysik* und *Aesthetik* sich dadurch unterscheiden, dass die Begriffe des einen aus dem Gegebenen genommen, die des andern in das Gegebene hineingetragen werden.

Nebentheile der Philosophie können dadurch entstehen, wenn die Aesthetik Begriffe herbeiführt, welche, weil sie ausgeführt sein wollen, zuvor Untersuchungen über die Bedingungen ihrer Möglichkeit erfordern. Diese werden die Methodik der Metaphysik entlehnen, ohne zu derselben zu gehören; so entstehen *Politik* und *Pädagogik*.

IV.

DREI REDEN

GEHALTEN

AM GEBURTSTAGE KANT'S.

1.

Rede, gehalten im grossen Hörsaal der Universität zu Königsberg,

22 April 1810.

Hohe, verehrteste Anwesende!

Das Gedächtniss grosser Verstorbenen feierlich zurückzurufen, den Gefühlen unauslöschlicher Verehrung einmal wieder Sprache zu gönnen, ist nicht bloss natürlich, nicht bloss herzerhebend; vielmehr es ist schuldiger Dank für fortwirkende Verdienste, wohlthätige Ermunterung für jüngere Zeitgenossen, und Tröstung für solche, die, nach vollbrachter Arbeit, tiefer ins Alter vorrückend, sich nun fragen, ob wohl nicht menschliche Vergesslichkeit das Werk ihres Lebens sammt ihrem Namen zu vertilgen drohe? Ehrenwerth zu nennen ist die Stadt, welche von ihren Mitbürgern dergleichen Sorgen entfernt; preiswürdig sind die Männer, die den edeln Gebrauch einer ernsten und gedankenvollen Todtenfeier nicht sinken lassen, vielmehr ihm Dauer verleihn und ihm öffentliche Ausübung gestatten. Solcher Mitbürger erfreute sich *Kant*; es ist *sein* Andenken, das wir nicht erneuern, sondern unversehrt, wie es ist, erhalten wollen.

Mit Kant's Namen — wieviel wird damit ausgesprochen! Dieser Name, wie weit ist er umhergetragen worden! Dieser Geist, — in welche unergründliche Tiefe müssten wir folgen, um ihn zu durchdringen! Was Alles musste von ihm im Stillen erwogen sein, bevor er, gegen die spätere Zeit seines irdischen Lebens, sich ausredete, und mit dem, was er redete, alle Wissenschaften umfasste, alles Forschen neu begeisterte! Und, bei verlängerter Frist, — wenn je einen Menschen das Alter und der Tod verschonte, — welche Bahnen würde wohl Er noch vor unsern Augen haben durchlaufen können!

Vor unsern Augen sagte ich, — aber vielleicht mit Unrecht. Denn für Manches selbst von dem, was sichtbar auf der Erde geschieht, haben wir keine Augen; gar Manches von dem, was vernehmlich und verständlich ausgesagt ist, bleibt gleichwohl unvernommen von unserm innern Ohr, und unverstanden! — Wie viel leichter wäre es, den Ruhm eines Helden, als den eines Denkers, zu verkündigen! Jener erklärt sein Wort durch seine Thaten, er fesselt die Hörer seines Namens durch Furcht und Hoffnung, durch Gewinn und Elend. Der Denker aber kann nur lehren; und er lehrt umsonst, wenn nicht unser eignes Denken ihm entgegenkommt; er erklärt, erläutert, verständigt sich umsonst, er und sein Ruhm bleiben uns ein Geheimniss, wenn nicht in unserm Innern das Geheime sich enthüllte. — Unsre jetzige Feier hat auch nicht die Allgemeinheit einer religiösen Feier; nur die wissenschaftlich Gebildeten können ihr eine wahre Theilnahme schenken. — Die Religion ist älter, als alle irdische Weisheit; das Bedürfniss der Religion wird mit jedem geboren; und der unsichtbare Herrscher empfängt alle Herzen, die sich ihm widmen, mit gleicher Güte. Jetzt aber erinnern sich Menschen eines menschlichen Lehrers, — und ausgeschlossen aus dem engen Kreise der Wissenschaft sind Alle die, welche vom Glück oder Unglück zu hoch gestellt wurden oder zu tief, um dem Lernen und dem Denken mit ernstem Bemühn obliegen zu mögen oder zu können.

Als eingeschlossen jedoch in diesen Kreis der Wissenschaft, und als fähige Theilnehmer unserer Feier zu betrachten sind Alle, denen eine Empfindung beiwohnt von *der* geistigen Angelegenheit: mit unsern Vorstellungsarten ins Reine zu kommen, aus dem Veränderlichen der Meinung aufzusteigen zur Vestigkeit der Ueberzeugung, die individuelle Stimmung zu veredeln durch tadelfreie Gesinnungen; und in solchen Grundsätzen, die auf der ersten Basis alles Wissens beruhen, einen Prüfstein zu besitzen für alles Wechselnde unsrer innern Zustände. Alle, sage ich, in denen das Bewusstsein dieser Angelegenheit wach und lebendig ist, sie alle müssen den Geburtstag Kant's als einen Festtag anerkennen; denn für diese Angelegenheit hat Kant gearbeitet, diese hat er gefördert, für diese hat er schlummernde Kräfte geweckt, und aufgeregten Kräften zur bessern Bahn verholfen.

In der Periode, welche dem Erscheinen der kritischen Werke

Kant's voranging, war eine gar zu bequeme Art des Philosophirens herrschend geworden. Männer von gutem Willen und von sehr ausgebreiteter Gelehrsamkeit, die aber die Gefahr scheuten, sich im Denken unnütz anzustrengen, und die noch weniger ihre Schüler in Speculationen, in welchen man sich verirren kann, verwickeln wollten; Männer also, bei denen eine lobenswerthe Vorsicht mit Schwäche gemischt war: diese sahen es gern, wenn die eigentlichen Probleme der Philosophie in Vergessenheit geriethen; lehrend und schreibend setzten sie solche Grundsätze in Umlauf, die leicht gefasst und leicht genutzt werden können; leicht gefasst, weil sie die Resultate der Erfahrung und Beobachtung, von denen sie nur der verkürzte Ausdruck sind, unverändert wiedergeben; leicht genutzt, weil sie auf die Fähigkeiten der Menschen und auf die fühlbarsten Bedürfnisse des Lebens unmittelbar berechnet sind. Dafür das Publicum zu gewinnen, war ebenfalls leicht. Die Menge lernt nichts lieber, als was sie schon weiss; und wer den sogenannten gesunden Menschenverstand zur Basis seiner Philosophie macht, darf hoffen, dass seine Zuhörer und Leser ihn eben so genau verstehn werden, als er sich selbst versteht; freilich nur darum, weil er das Unbestimmte, ja Widersprechende seiner Vorstellungsarten entweder eben so wenig fühlt wie sie, oder es voreilig für unheilbar erklärt. Feinheit der Beobachtung, logische Subtilität in der Zergliederung und Anordnung der Begriffe, bequeme und anziehende Darstellung bescheidener Meinungen vielmehr, als entschiedener Lehrsätze: das war es, worin man, mit Umgehung oder leiser Berührung der metaphysischen Schwierigkeiten, fortzuschreiten schien, und fortzuschreiten sich begnügte. Das allgemeine Interesse begleitete diesen Fortschritt; die Menge geht gern mit, wenn sie ohne Beschwerde folgen kann; jeder freut sich, etwas Neues mit Andern, nur nicht allein, zu behaupten. Nach dem, was auf dem Wege dieses Fortschritts nicht lag, auch nur zu fragen, war schon Paradoxie; an der Möglichkeit der Bewegung, an der Existenz der Körperwelt zu zweifeln, schien Erneuerung einer alten Thorheit; Hume's Einwürfe gegen die Realität des Causalbegriffs erregten bis auf Kant mehr Staunen als Denken; Lambert und Plouequet wurden wenig gelesen; und selbst des vielgepriesenen Leibnitz Lehre von den Monaden und von der prästabilirten Harmonie hätte man gern entbehrt.

Erhaben über so Manchem, was gewöhnliche Menschen drängt und quält, haben höhere Naturen ihre eigne Unruhe, ihre eigne Reizbarkeit. Kant ward durch Hume beunruhigt; die Aufregung, die er empfangen, auf die er zurückgewirkt hatte, erschütterte die gelehrte Welt und alle Wissenschaften. Zum Widerstande waren diejenigen zu schwach, die so lange Zeit hindurch das Schwere vermieden hatten; zu Hülfe kamen Männer wie Schultz, den gleichfalls diese Stadt den ihrigen nennt, und dem die Mathematik ihren Stempel der Gründlichkeit, der strengen Folgerichtigkeit aufgeprägt hatte. Der Eifer ward allgemein; in der Hitze des Streits aber ward nichts anderes so bald, und so ganz offenbar, als dieses: wie schlecht für das Einverständniss in Meinungen und Wissenschaften dann gesorgt ist, wann die Oberflächlichkeit die Streitpuncte zudeckt; und wie schnell sich die härtesten Gegensätze der Meinungen da entwickeln und ausbilden, wo jeder Nachfolgende Gelegenheit findet, seinem Vorgänger Lücken in den tiefsten Stellen des gelegten Fundaments nachzuweisen. Einigkeit über die philosophischen Hauptbegriffe aller Wissenschaften wäre gewiss das wünschenswertheste Gut, nicht nur für Lehrer und Lernende, sondern für Alles, was irgend vom Wissen und Meinen abhängt; aber diese Einigkeit ist nicht Sache der Uebereinkunft, nicht Erfolg des Ueberdrusses am Streit, oder der Blödigkeit im Widersprechen, nicht das Werk höflicher Sitten und verfeinerten Geschmacks: — diese Einigkeit kann nur aus vollendeter Forschung hervorgehn, worin alle Verschiedenheit individueller Ansichten sich ungezwungen und unwillkürlich auflöse.

Wissenschaftlichkeit war es, wohin Kant arbeitete. Er verlangte Pünctlichkeit der Untersuchung, wenn sie auch Peinlichkeit gescholten würde. Was ist Wissenschaftlichkeit? Werfen Sie einen Blick in Kant's Hauptwerke; was werden Sie finden auf allen Blättern? Immer die Frage: woher weiss ich das? immer das Suchen nach den Quellen der Erkenntniss.

Unbestimmt, schwankend, zweifelnd, mit sich selbst im Streit, befangen in einem Gewebe von Hypothesen, aus denen wohl etwas folgen könnte, wenn nur sie selbst erst gewiss wären, die bestätigt scheinen durch dieses Beispiel, und widerlegt durch jenes, deren einige das Gefühl für sich und die Ueberlegung wider sich haben, andre im Räsonnement klar sind, aber in der Praxis sich verdunkeln, — so getheilt in sich, und

unaufhörlich bewegt von aussen durch Gespräche, Schriften, Erfahrungen, findet sich der, welcher anfängt zu denken. Und er läuft Gefahr, in dieser Entzweiung zu bleiben; er läuft die noch grössere Gefahr, nachgiebig gegen unlautere Triebfedern das erste beste bei sich vestzusetzen, was ihm die Umstände des äussern Lebens empfehlen: wenn er nicht frühzeitig, in den Jahren der Musse, vor dem Eintritt in die Geschäfte, vor dem Versinken in gesellschaftliche Zerstreuungen, auf den Gedanken geführt wird, sich nach den Quellen der Erkenntniss umzusehn; nach den Principien, die nicht Hypothesen, sondern ursprünglich gewiss und verständlich seien.

Wieviel ist dessen, und *was* ist es, das ich ursprünglich weiss? Und, *wie* kann aus dem ursprünglich Gewissen ein anderes, weiter ausgedehntes Wissen abgeleitet werden? Dies sind die Fragen, ohne deren sorgfältigste Erwägung Niemand zur Philosophie den Eingang findet; und von denen er im Fortschreiten nicht einen Augenblick die Aufmerksamkeit abwenden kann, ohne sich sogleich in die Gefahr der grössten Irrthümer zu stürzen. Diese Fragen aber führen unvermeidlich auf ein Geschäft von solcher Art, wie das, worin wir unsern grossen Verewigten in seinen Hauptwerken begriffen sehen; auf ein *kritisches* Geschäft. Zuvörderst auf die Kritik unsrer eignen Vorstellungsarten. Denjenigen aber, der, als öffentlicher Lehrer durch Rede und Schrift, im Namen eines grössern Publicums denkt und forscht, führen dieselben Fragen auf die Kritik des herrschenden Meinungssystems. So musste Kant die Systeme beleuchten, die er vorfand; Alles das, was in diesen Systemen für gewiss galt, da es doch weder ursprünglich gewiss ist, noch durch eine sichere Ableitung aus den ersten Principien war gewonnen worden, Alles dies, — und es war dessen nicht wenig, — musste sein kritisches Messer hinwegnehmen; nicht nur ohne Schonung der Auctoritäten, sondern auch ohne Rücksicht auf die Besorgniss, wie brauchbar oder wie unbrauchbar nun fürs erste die übrig bleibenden Bruchstücke der bis dahin gangbaren Systeme werden möchten. Denn durch solche Besorgnisse verschüchtert, kann keine gründliche Untersuchung gedeihen. Den politischen Reformator mag man verantwortlich machen wegen der Folgen der Aufregungen, die er beginnt; philosophische Reformen gehn das Volk nicht an, sie gelten den Denkern, sie sollen sich vollen-

den im Gebiete des Wissens, und ihr Ziel ist die Wahrheit. Kant war kein politischer Reformator, und er begehrte nicht, es zu sein; obgleich es Thoren gegeben hat, die sich das einbildeten, und hie und da einige ganz Unkundige, die es ihnen glaubten. Ich würde eine neue Thorheit begehn, wollte ich hier in Königsberg, vor Ihnen, verehrteste Anwesende, darüber nur ein Wort weiter verlieren. Die Ruhe und Vestigkeit, womit Kant sich innerhalb des Denkgebictes hielt, die Kühnheit und Entschlossenheit, womit er auf diesem Gebiete rastlos vordrang, so weit es möglich schien, dies zusammen macht einen der grossen Charakterzüge in Kant's wissenschaftlicher Persönlichkeit.

Seiner Kühnheit aber genügte es nicht, nur die Systeme zu kritisiren; Kant kritisirte die *Vernunft*. Bei diesem kolossalen Unternehmen staunten die Zeitgenossen; es gebührt sich, dass auch wir mit aufmerksamen Blicken dabei verweilen.

Nur für seine Zeit, nur für sein Jahrhundert zu arbeiten hätte der geschienen, welcher bloss den herrschenden Meinungen der Zeit entgegengetreten wäre. Aufzudecken, dass dieser und jener sich irre, ist eine Wohlthat für den Irrenden und seine Schüler; die aber mit dem Irrthum zugleich vergessen wird; die weder den Dank des Irrenden zu gewinnen, noch durch sich selbst die Mühe und Musse, die sie kostet, zu lohnen pflegt. Aber um Alle wird sich verdient machen, — um alle Zeiten und Geschlechter, — wer *den* Irrthum aufdeckt, der Alle unvermeidlich anficht, *den* Schein zerstreut, der jeden blendete, nnd der selbst da er nicht mehr täuschen kann, noch fortfährt aller Augen zu umgaukeln. Nicht zufrieden, die Widersprüche bisheriger Metaphysiker nachzuweisen, fasste Kant die Metaphysik selbst; er theilte sie gleichsam in zwei Personen, deren jede gleich gründlich bewies, was die andre leugnete. Und diese sich selbst aufhebende Metaphysik, lehrte er, sei das Product der Vernunft selbst; die erst, indem sie über dieser wunderlichen Production sich ertappe, zur vollen Besinnung gelange, sich in ihre wahren Grenzen einschliesse, und sich auf dem Standpuncte vest stelle, von wo aus ihr die gleiche Ungründlichkeit der sämmtlichen, von beiden Seiten einander entgegengestellten, Behauptungen vollständig einleuchte.

Gesetzt, diese berühmte kantische Lehre von den Antinomien der reinen Vernunft, wäre ohne allen wissenschaftlichen

Grund: so würde sie als ein ingeniöses Spiel immer noch die Leichtigkeit und Freiheit des Geistes an ihrem eben so witzigen als tiefsinnigen Urheber bezeichnen, dessen glückliche Laune sogar von der Metaphysik nicht gedrückt, vielmehr gereizt und geschärft ward. War aber die Lehre von den Antinomien noch etwas mehr als ein witziger Einfall? Gewiss, wer sie *nur* dafür gelten liesse, der hätte ein hartes Urtheil gefället über den grossen Mann, der, so gut er sonst zu scherzen wusste, mit der Philosophie wahrlich nicht scherzen wollte, vielmehr die angestrengteste Arbeit und den gewissenhaftesten Fleiss daran gewendet hatte. Gleichwohl geziemt es uns keinesweges, dem Ruhme Kant's gleichsam ein Geschenk zu machen mit der ihn begünstigenden Annahme: es sei wahr, dass die Vernunft sich selbst in metaphysische Irrthümer unvermeidlich verstricke, und eben damit sich der Kritik in die Hände liefere. Es gehört keinesweges zu der heutigen Feier, die Augen verschliessen zu wollen vor dem, was dem Gefeierten vielleicht misslang. Dem redlichen Wahrheitsforscher können wir keine Ehre erweisen auf Kosten der Wahrheit; des weltberühmten Mannes Glanz erlaubt uns kein scheues Zurücktreten, kein verzagtes Umgehen, Verschweigen, Verhüllen, als ob Gefahr für ihn zu fürchten wäre; endlich von mir wähne Niemand, als hätte ich mich für heute, um des Geburtstages willen, zum unbedingten Lobredner dessen hergegeben, worüber ich längst öffentlich mit aller Freimüthigkeit gesprochen habe.

Was denn also sollen wir davon denken, dass Kant es unternahm, die Vernunft und ihr Vermögen gleichsam auszumessen? Lag die Vernunft vor ihm und hielt still, um sich die Operationen einer Art von übersinnlicher Geometrie gefallen zu lassen? Ist die Vernunft anderswo anzutreffen, als im Selbstbewusstsein? Und giebt jemals das Selbstbewusstsein die Vernunft und ihr ganzes Vermögen in einer vollständigen Offenbarung zu erkennen? Kann man, nicht etwa *vermuthen*, sondern mit wissenschaftlicher Strenge *behaupten*, die Vernunft sei schon ganz in die Erscheinung eingetreten; und den künftigen Geschlechtern der Menschen sei nichts Neues mehr vorbehalten, worin sie, als vernünftig, sich selbst erkennen werden? Es sei ihnen insbesondere kein andrer Gang der Entwickelung möglich, als jener durch die Blendwerke der antinomischen Metaphysik? Ist denn die Metaphysik der frühern Zeiten etwas so

Vollständiges und Geschlossenes, ist jeder Theil derselben in seiner Art so ausgearbeitet, dass man in ihr wenigstens den Irrthum in seiner Vollendung erblicken könnte? Oder hat Kant die verunglückten metaphysischen Versuche seiner Vorgänger mit der Metaphysik selbst, — die bisherigen mangelhaften Vorübungen des vernünftigen Denkens mit der Vernunft selbst verwechselt? War vielleicht der Gegner, den Kant für einen Mann hielt, nur noch ein Kind in seiner Art, das aber nach Jahrhunderten oder nach Jahrtausenden zum Manne heranwachsen wird, gestärkt vielleicht, aber nicht unterdrückt, durch diese Kritik, die seinem jugendlichen Alter zu gymnastischen Uebungen Gelegenheit gab, und sich auch dadurch ein Verdienst, wenn schon nicht ein solches, wie sie meinte, um ihn erwarb?

Um uns der Beantwortung dieser Frage zn nähern, lassen Sie uns achten auf das Zeugniss der Zeiten. Seit der ersten frischen Blüthe der kantischen Philosophie ist eine beträchtliche Reihe von Jahren verstrichen, es ist im Laufe derselben von Einigen nicht ohne Ernst und Genie gearbeitet worden. Die kantische Lehre von dem nothwendigen Widerstreite der Vernunft mit sich selbst, woraus eben die Nothwendigkeit einer Vernunftkritik folgt, ist in diesen neuern Arbeiten bis zur Unkenntlichkeit verändert worden; es muss ihr also wenigstens an derjenigen wissenschaftlichen Präcision gefehlt haben, durch welche sich geometrische Lehrsätze in allen Zeitaltern aufrecht halten. Dass aber Kant eine solche Präcision wenigstens suchte, gehört eben so wesentlich zu seinem Ruhme, als es offenbar aus seinen Schriften hervorgeht. — Nichtsdestoweniger nun finden wir, nicht nur, dass zu allen Zeiten von den Metaphysikern entgegengesetzte Lehren mit gleicher Ueberzeugung sind vorgetragen worden, sondern auch, dass mehrere der grössten Denker sich mit besonderer Anstrengung den widersprechenden Gedanken, die sie vorfanden, entgegengestemmt haben; und zwar so, dass sie dieselben nicht wie das willkürliche Machwerk irgend eines Menschen, sondern als etwas sich von Natur Aufdringendes behandelten. Die Eleaten, und nach ihnen Platon, stemmten sich auf diese Weise gegen die gesammte sinnliche Erfahrung, als gegen eine sich selbst aufhebende, und eben dadurch ihre Nichtigkeit verrathende, Täuschung; ja die Eleaten mit noch mehr Consequenz als Platon,

wiewohl auch dieser von den deutlichsten Stellen voll ist, wo er der Sinnenwelt vorwirft, dass sie Einerlei als Vieles und Verschiedenes darstelle, dass jedes sinnliche Ding, eben indem man es als ein solches und kein anderes auffassen wolle, davon laufe und sich in tausend Verwandlungen umhertreibe. Unter unsern Zeitgenossen ist Fichte, bei seinen Untersuchungen über das Ich, auf widersprechende Begriffe gestossen; er hat dadurch unsre Kenntniss der philosophischen *Probleme* wesentlich erweitert. Die Eleaten nun und Platon suchten den Widersprüchen *auszuweichen;* Kant suchte *sich über sie zu erheben;* Fichte, *sich mitten hindurch zu arbeiten;* beide Letztere in der Absicht, einen Punct zu erreichen, von wo aus die unvermeidliche Täuschung könne *erklärt* werden: welches allerdings auch Platon mit mehr Ernst hätte versuchen sollen, als in seinem Timäus geschehen ist, woran die Mühe so vieler Ausleger gescheitert ist und noch scheitert. Wie verschieden aber auch, nicht nur die Behandlung, sondern selbst die Auffassung der ersten widersprechenden Puncte bei den genannten Denkern angetroffen wird: so deutet doch diese Verschiedenheit nur darauf hin, dass keiner von ihnen eine *vollständige* Kenntniss der Probleme besass, jeder aber auf eigne Weise der wahren Natur der Metaphysik auf die Spur gekommen war. Denn in der That beruht die Metaphysik auf widersprechenden Begriffen, die Niemand vermeiden kann, weil sie sich in den allerersten Anfängen der Erfahrung unwillkürlich erzeugen; die von den wenigsten Menschen, selbst unter den wissenschaftlich gebildeten, für widersprechend erkannt werden, weil Jedermann gewöhnt ist, sie unaufhörlich im Denken anzuwenden; die aber, sobald man sie mit gewöhnlichem logischem Scharfsinn bestimmen will, neue Widersprüche ohne Ende erzeugen, und eben dadurch zu allen Streitigkeiten der bisherigen Metaphysiker Anlass gaben; — die also eben deswegen eines höhern, als des gemeinen logischen Denkens, zu ihrer Auflösung bedürfen, — und vor allem desjenigen kritischen Geistes, welchen unter uns aufgeregt zu haben das eigenthümliche Verdienst des grossen Denkers ist, dessen Manen wir heute verehren.

Wie wir begonnen haben, so lassen Sie uns fortfahren zu überlegen, was er, der ein so weitgreifendes wissenschaftliches Streben entzündete, der uns so Vieles wünschen lehrte, zu

wünschen übrig gelassen hat. Es kann nicht zweifelhaft bleiben, was hier zunächst zu nennen sei, nachdem wir bemerkt haben, dass sich Kant dem kritischen Geschäfte vielmehr, als dem systematischen, unterzog. Muss andern Philosophen die Bescheidenheit empfohlen werden: so hätte er, minder bescheiden, mit vollem Rechte ein eigentlich systematisches Werk schon beim Anfange seiner Studien sich vorsetzen können. Denken wir ihn, anstatt als Vater der neuen Systeme, vielmehr als Schüler irgend eines kühnen Vorgängers von umfassendem Geiste, gewiss auch er würde sogleich allen seinen Gedanken eine solche Richtung, allen seinen Plänen eine solche Stellung gegeben haben, dass sie nicht den Irrthum, sondern die Wahrheit ins Gesicht gefasst, und nicht aus Einzelnheiten das Ganze zusammen zu setzen, sondern für das Ganze jedes Einzelne zu bilden unternommen hätten. Alsdann möchte selbst sein kritischer Geist sich zu einer grössern Umfassung entwickelt haben. Nicht an die vorgefundne Logik, nicht an die vorhandne Psychologie, nicht an den üblichen Unterschied zwischen Moral und Naturrecht, würde er so sorglos sich angelehnt haben. Zwar von der Logik hätte er vielleicht dennoch gesagt, sie habe seit Aristoteles keinen bedeutenden Schritt vorwärts thun können; die Verbesserungen, deren sie fähig ist, (wofern man nicht ihren Begriff erweitern will,) mögen immerhin wenig wesentlich genannt werden; sie dienen mehr, um Keime von Irrthümern in andern Wissenschaften auszurotten, als um der Logik selbst einen höhern Werth zu geben. Aber in Hinsicht der hergebrachten Psychologie, — jener Lehre von Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Verstand, Vernunft, Begehrungs- und Gefühlsvermögen, nach deren Abtheilung die Kritik der Vernunft fortschreitet, — hier bekenne ich freimüthig mein Bedauern, dass ein so grosser Geist solche Fesseln hat tragen müssen! Hätte er doch anstatt bei dem matten Schein der gemeinen Psychologie nach den Erkenntnissquellen zu suchen, vielmehr auf diese Psychologie selbst die Frage hingewendet: woher weiss ich das? woher weiss ich, dass ich eine Sinnlichkeit besitze? woher, dass sich eine Einbildungskraft in mir regt? woher weiss ich von meinem Verstande, von meiner Vernunft, als von eben so vielen, unter sich verschiedenen, und wie von mehrern Seiten her nach eigenthümlichen Gesetzen zusammenwirkenden Potenzen? Freilich des Sehens und Hörens bin

ich mir bewusst; auch der mancherlei Phantasien, Begriffe, Ideen, Entschliessungen. Ja, ich bin mir einer unbestimmbaren Menge höchst verschieden modificirter, in einander übergehender Zustände bewusst, welche durch die gewöhnlichen Benennungen: Einbildung, Gedanke, Entschluss und dergleichen, nur höchst mangelhaft angedeutet und unterschieden werden können, und die kaum zu einer vorläufigen Abtheilung gewisser Hauptklassen psychologischer Phänomene zureichen. Wie nun aber, wenn ich zu meinen Einbildungen eine Einbildungskraft, zu meinen Erinnerungen ein Gedächtniss, zu meinen Begriffen einen Verstand, zu den Musterbegriffen und den Vorstellungen des Unbedingten eine Vernunft voraussetze, hinzudenke, hinzu*dichte:* — beginne ich da etwas anderes, als wenn rohe Völkerschaften zu dem Donner und Blitz den Gott des Donners, zu den Winden den Gott der Winde, zu dem wogenden Meere den Neptun hinzudichteten? Wie nun, wenn gerade so, wie diese mythologischen Personen zu einer gesunden Physik, also auch die sämmtlichen sogenannten Seelenkräfte, sammt ihren vermeinten Formen *a priori*, zu einer gründlichen Einsicht in die Gesetze des Geistes sich verhielten? In der That, woher nur die geringste Wahrscheinlichkeit, dass es anders sein sollte? Doch wohl nicht aus besonders genauen Erklärungen, welche die bisherige Psychologie auch nur für einen einzigen der bekanntesten, wirklich vorkommenden Gemüthszustände, in seiner vollständigen Bestimmtheit, hätte vorbringen können? Wo ist eine Spur, dass diese Seelenlehre aus ihren, lediglich empirischen, und noch dazu in der rohesten Unbestimmtheit schwebenden, Gesetzen der verschiedenen Seelenvermögen nur die geringste *präcise* Folgerung zu ziehen wüsste? — Hier ist die faule Stelle, der wahre Sitz der Lieblingsvorurtheile des sogenannten gemeinen und gesunden Menschenverstandes, wohin das dringendste Bedürfniss der Philosophie einen Kritiker, wie Kant, würde gerufen haben. Dass dem also sei, und dass man dieses fühle, beweisen die neuern philosophischen Systeme seit Kant. Von den Spuren des Meisters haben die Schüler kaum eine andere so sehr verwischt, als die psychologische Spur — nicht sowohl des Meisters selbst, sondern im Grunde nur seiner Nachsicht gegen das Alte, Vorgefundene, gegen das was er stehen liess, er, der auch so schon der *Alles-Zermalmende* genannt wurde.

Es ist das Loos der grossen Reformatoren, dass sie, aufgehalten im Kampf mit einem allzuzahlreichen Heere von wegzuräumenden Verkehrtheiten, nicht leicht dazu kommen, etwas durchaus Ganzes, und als solches Bleibendes, zu stiften. — Während der Dichter, unbekümmert um die Vorzeit, nur seinem Werke obliegt, und seine Schöpfung vollendet, hat der Philosoph, will er anders seine Musse an die Verbesserung der gangbaren Meinungen wenden, — nach allen Seiten hin zu streiten, und er geräth dabei leicht so tief in die *Negationen* hinein, dass sein Positives nur den geringsten Theil seiner Arbeit ausmacht. Wenn gleichwohl alle die Negationen auch nur einer oder wenigen neuen Ideen zum kräftigen Ausdruck dienten, wer würde den Ruhm, so durchgreifende Ideen erzeugt zu haben, geringfügig achten? Die Folgezeit mag kommen, an der Idee das Geleistete zu messen; sie mag, wo es nicht ausreicht, es erweitern und ergänzen. Konnte Kant's Lehre von den Begriffen und Grundsätzen des reinen Verstandes nicht genügen, so war es Männern wie Reinhold und Fichte vorbehalten, den Faden aufnehmend, ihre Theorien des Bewusstseins darzubieten; zum Sporn für noch spätere Denker, die eine Psychologie auf mathematisch-metaphysischem Wege zu erschaffen haben werden. Sind Kant's Lehren von Raum und Zeit auch nur die ersten Winke, denen, einerseits, wissenschaftliche Lehrsätze über diese so hochwichtigen Formen, nicht etwan bloss des gemeinen Anschauens, sondern selbst des höchsten metaphysischen Denkens, andrerseits aber eine genetische Erklärung der sinnlichen Auffassungen des Räumlichen und Zeitlichen nachgeliefert werden müssen: so ist dennoch diese eben so weitläuftige als schwierige Arbeit durch Kant begonnen, wenigstens für unsre Zeit, die ohne ihn vielleicht nur in immer tieferes Vergessen der frühern Andeutungen der Alten versunken wäre. Von Kant's Versuchen zur Erörterung der ästhetischen Hauptbegriffe mag es zweifelhaft scheinen, ob dadurch ein richtiger Weg für künftige Nachforschungen angedeutet sei; ich halte mich dabei nicht auf; da mir noch die unschätzbaren Verdienste unseres Verewigten um die Begründung der sittlichen und rechtlichen Begriffe zu betrachten übrig sind. Zwar nicht in das Detail seiner Rechts- und Sittenlehre wollen wir ihm hiebei folgen. Er scheint, nach seinen Schriften zu urtheilen, die speciellen moralischen Untersuchungen minder ge-

liebt zu haben, als die rechtlichen; und wiederum war ihm das Rechtliche, wissenschaftlich genommen, lange nicht so geläufig als die Fragen nach den Quellen der Erkenntniss. Aber die ganze Stärke seines erhabenen Geistes sehn wir beschäftigt in *der* Sorge: für alle Sittengesetze den ersten Punct der Verbindlichkeit, den wahren Grund der gefühlten Nöthigung, die das Wort Pflicht ausdrückt, an den Tag zu bringen. Hier ist es vorzüglich, wo ihn jeder bewundert, — wo ich ihn als meinen Wohlthäter ehre. Welch gesunder, welch ein reiner Geist, ja man möchte sagen, welcher höhere Antrieb hat es ihm eingegeben, sich jener Glückseligkeitslehre entgegen zu stemmen, die, während sie sich im äusserlichen Leben gar freundlich und gesittet anstellte, in den Tiefen des Herzens die Gesinnungen verdarb; indem sie durch ihre Spitzfindigkeiten das wärmste Wohlwollen und die reinste Rechtlichkeit so überredend in den Verdacht des Eigennutzes brachte, dass die besten Menschen ihr eignes Gemüth zu verkennen Gefahr liefen. Von diesem Unheil hat Kant die neuere Zeit erlöst; und es ist ihre Schmach, wenn sie je dahin zurückkehrt. Welcher Scharfsinn, welche Beharrlichkeit des Forschens muss ihn auf den hoch hervorragenden, in seiner völligen Bestimmtheit ewig wahren Gedanken geführt haben, zwischen den sämmtlichen materialen Principien des Wollens einerseits, und den formalen andrerseits, gleichsam eine eherne Mauer aufzuführen, und den letztern ganz ausschliessend die Begründung des Sittlichen anheim zu geben. Und wahrhaft erhaben ist bei *diesem* Forscher, dass er, der mächtige Kritiker, gewohnt überall vorzudringen mit der Frage: woher diese Gewissheit? — jede Frage schweigen hiess, wenn es auf die Anerkennung des ursprünglichen Gebots, als einer Thatsache, ankam, die schlechthin für sich selbst veststeht; und als solche von der Reflexion vorgefunden wird. Mögen Andre der gebietenden Form wegen mit ihm rechten; *das* ehre ich, dass er die praktische Vernunft, rein unwissend in aller Theorie, ihr Machtwort ganz unbegleitet aussprechen lässt; dass er sie, noch völlig unbekümmert um das Sein, die Rede anheben lässt von dem Sollen.

Gedenke ich dieser, und der verwandten Gegenstände: dann vorzüglich lebhaft wandelt es mich an, während ich diese Gebäude, diese Plätze betrachte wo er daheim war, diese Stelle wo er lehrte, — dass ich ihn lebendig vor mir sehen, dass ich

ihn sprechen möchte, den hochehrwürdigen Greis! Sie, verehrteste Anwesende, haben ihn grossentheils gesprochen, sind ihm ganz nahe gewesen. Sie mögen es besser wissen als ich, ob seine Manen mir zürnen können wegen manches freimüthigen Worts, das ich hier, an seinem Geburtstage, bei der ihm gewidmeten Feier, auszusprechen nicht angestanden habe. Ich hoffe, nein! Wer denn wusste besser als er, was *Ueberzeugung* ist? Und wer hätte sicherer als er, ein hohles Lob, aus unwahrem Munde, verschmäht und verachtet? — Aber freilich, nur aus seinen Schriften konnte ich schöpfen; Sie hingegen besitzen die Erinnerung an seine Person, an den Klang seiner Stimme, an den Reichthum seines Gesprächs, die Ergiebigkeit seiner Laune, an seine Milde, seine beständige Heiterkeit. Erhalten Sie diese Erinnerungen! Mögen die Erzählungen von ihm sich auf Kinder und Enkel vererben! Und möchte es mir gelingen, seinen Schriften edle Jünglinge zuzuführen, die fähig seien, ihm in die Sphäre seiner Betrachtungen, in seine innere Heimath, zu folgen! Ein Monument ist ihm so eben von Freundeshand gesetzt, wir werden es sehen; nur lebhafter wird es uns mahnen an die Monumente, die er selbst sich setzte. Möge Niemand, und niemals, das eine betrachten, ohne zu den andern sich hingewiesen zu fühlen! Freilich nicht so schnell mit Einem Blicke, wie jenes umfasst wird, lassen die andern ihren Umriss, ihre bedeutenden Züge erkennen. Kant hat der Nachwelt eine Aufforderung hinterlassen, den höchsten Ernst der Studien nicht zu scheuen, und der Wahrheit mit einem Eifer zu huldigen, den nur die heiligste Liebe entzünden kann. Aber kein undurchdringliches Dunkel deckt seine Werke. Das ist ein Vorurtheil, wenn die bessern Köpfe, wenn selbst geübte Freunde der Wissenschaften sich fürchten, seine Spur zu betreten. Ueberall bleibt diese Spur beleuchtet von einem Strahl desselben Tageslichts, bei dem wir Alle sehn; die Erfahrung ist's, die, wenn schon manchmal nur durch Gegensatz, ihm den Stoff des Denkens bestimmt; ja diese irdische Welt, die zu beschauen so mancher kostbare Reisen macht, sie war dem nie Gereisten weit und breit bekannt. Sorge denn Niemand, der tiefe Forscher werde in keinem Puncte sich berühren lassen von dem gemeinen Denken der Menschen. Vielmehr, sein klares Auge sah die Gesammtheit der menschlichen Angelegenheiten, und sein Interesse war und blieb bei seinen Brüdern,

wohin immer der Zusammenhang weitgreifender Untersuchungen ihn führen mochte. Hievon begegnen uns in allen Theilen seiner Werke die freundlichsten Zeichen. Nur nicht verloren in den Räumen der Erfahrungswelt war der Sinn des weisen Mannes; es fanden zwei verschiedne Welten gleich viel Platz in seinem Geiste, sein Beispiel offenbart, gleich dem des Aristoteles, was Alles Eines Menschen Kraft umfassen, lernen, denken und ergründen kann!

2.

Rede gehalten am 22 April 1824.

Bevor wir zum heitern Mahle gehn, lassen Sie uns einige Augenblicke der ernsten Betrachtung widmen! Denn ernste Gedanken ziemen dem Feste, das uns hier von verschiedenen Seiten her zahlreich versammelte. Kein Glanz eines Herrschers oder Feldherrn, kein lautes, und jedem Ohr vernehmliches Lob eines Dichters, Redners oder Künstlers, — es ist die stille Grösse eines Denkers, die wir feiern, wohl fühlend, wie schwer es sei, sie nachdenkend zu umfassen und zu ermessen! Und was ist's, das uns antreibt zu dieser Feier? Wollen wir den Manen Kant's ein Geschenk darbringen mit den Zeichen unsrer Verehrung? Nach seiner erhabenen Lehre vermag der Mensch nie mehr zu thun als seine Pflicht! Vielleicht gilt das auch jetzt von uns! Vielleicht ist's eine theure, heilige Pflicht, deren leiser Stimme wir horchten, da wir uns entschlossen, uns hieher zu begeben. Lassen Sie uns das näher überlegen!

Jahrhunderte verfliessen; sie nehmen die grossen Männer, die sie brachten, mit sich hinweg. Ihre *Spuren* selbst verschwinden, wenn nicht vestgehalten durch fromme Sorgfalt der Erinnerung. Was der Geist des Einzelnen wirken solle, das hängt ab von der Empfänglichkeit Vieler, die ihm entgegenkommen oder nicht; wie lange die Wirkung dauern solle, das richtet sich nach dem Gedächtniss, nach Fortarbeit und Benutzung im Kreise der Ueberlebenden; wie rein, wie lauter, — oder wie verfälscht, wie entstellt die Nachwelt das Bild des Entschlafenen auffassen werde, darüber bestimmt zunächst seine Mitwelt, durch das Zeugniss, welches sie ihm mitgiebt oder

nachsendet. Denn das Grab für sich allein ist kalt und stumm; es redet nur dann, wo ihm Sprache geliehen wird von warmen Herzen. —

Man traue nicht den Büchern allein! Sie waren sonst bessere Hüter eines grossen Ruhmes, als jetzt; in unserer Zeit tödtet ein Buch das andre, und alle sind nur Wellen einer grossen Fluth, worin jährlich manches Köstliche versinkt.

Man traue nicht den Lehren allein! zumal den philosophischen Lehren. Denn was ist Philosophie? Auf diese alte und berühmte Frage möchte ich leicht voll Unmuths über langjährige Erfahrung, mit zwei Worten also antworten: Philosophie ist der Spielball der Missverständnisse.

Auch Kant ist oftmals missverstanden worden. Seine Lehre, so gut wie manche frühere, bedarf gar sehr des guten Willens, gar sehr des redlichen Selbstforschens, um in ihrem eigenen Geiste gefasst, im wahren Verhältnisse zu ihren wesentlichen Zwecken gedacht zu werden. Denn die Kühnheit, womit Kant das vermeinte Wissen angegriffen, die Zurechtweisung, womit er es auf ein bescheidenes Glauben zurückgeführt hat, ist nicht ähnlich den neuesten Meinungen, die jetzt am lautesten reden. Kant war ein Denker, und die Quelle des Denkens lag in ihm selbst; sie war das inwendige Eigenthum seiner Persönlichkeit. Es liegt klar am Tage, dass er von seinen Vorgängern nur eine schwache Anregung in sich aufgenommen, dass er sein Bestes sich selbst geschaffen hatte. Solches ureigenes Denken aber ist oftmals strenge; es stellt sich dar in harten Formen; es schmückt sich nicht mit schönen Worten; es nimmt nicht viel Rücksichten auf Dinge und Personen rechts und links; es berechnet nicht klüglich die Aufnahme, die man ihn gönnen werde; es schmeichelt nicht den schwachen Seiten der Menschen, nicht einmal den allgemeinen Schwächen der menschlichen Natur; sondern es hat einen geraden Gang, den Gang seiner innern Nothwendigkeit; wird ihm dieser Gang versperrt, so geht es gar nicht; es spricht dann wenigstens nicht, sondern zieht sich zurück, in die geheimsten Gegenden der innern geistigen Welt. — Kant nun traf ein Zeitalter an, worin er frei reden konnte; ja ein solches, worin die freie Rede selbst zuweilen darum, weil sie frei war, Beifall erlangte. Die heutige Welt würde ihm nicht gerade Zwang angethan, aber kalt und spröde bei seinem Unternehmen vorübergegangen sein; sie

würde etwas von todter Verstandesreflexion gesprochen, und sich weiter nicht viel gekümmert haben.

Darum ist es heut zu Tage keinesweges leicht, Kant's Andenken in seinem gebührenden Glanze zu erhalten. Näher und näher rückt von mehrern Seiten die Gefahr, dass der starke und heitere Geist Kant's durch warme, aber abspannende Winde verscheucht, dass der Kern seiner Werke trocken, dass die Welt seiner Gedanken zu eng für die spätern Phantasien gefunden werde. — Doch nein! die Philosophie, wenn sie rechnet vom Geburtstage Kant's, beginnt heute ein neues Jahrhundert. Sie erblickt hier einen ehrenwerthen Kreis, versammelt, um das neue Jahrhundert fröhlich zu begrüssen! Sie fühlt, — denn sie hat nicht bloss einen Verstand, sondern auch ein Herz! — sie fühlt, sage ich, mit welcher edeln Dankbarkeit sich die Schüler Kant's erheben zur frohen Hoffnung, dass auch dem neuen Jahrhundert der erhabene Meister noch angehören werde. Wie sollte sie denn verzagen? Wenn der Mann, dessen ganze Seele in der reinen Wahrheitsliebe ihr einziges Wesen hatte, solche Schüler finden konnte, welche die Flamme der aufrichtigen und völlig rücksichtlosen Verehrung von einem Jahre zum andern stets heller leuchten lassen, sie stets mit neuer Nahrung versehen: so darf man ja nicht mehr fragen, ob die Wahrheit noch Freunde besitze unter den Menschen? Freudig muss man es ausrufen: die Wahrheit hat Freunde, sie schafft sich Freunde, sie ist mächtig genug durch den Reiz, der von ihr selbst ausgeht; und das menschliche Auge ist für das Licht, was sie aus weiter Ferne strahlen lässt, noch empfindlich genug. So wird denn auch die Verehrung Kant's noch lebendig bleiben bei späten Nachkommen! Nicht bloss das zweite Jahrhundert nach Kant, sondern auch das dritte, und die folgenden, — sie werden es erfahren, dass die in vorchristlichen Zeiten nur selten erschienene, und seit Christus bei weitem nicht immer vestgehaltene, auch in den neuesten Zeiten oft genug verdorbene, Reinheit der ächten Sitteulehre, bei uns durch Kant, der in diesem Puncte unser Platon ist, wieder hergestellt, und mit solchem Nachdruck, wie ihn das Zeitalter bedurfte, eingeschärft ist. Sie werden es vernehmen, dass einem Geschlechte, welches den alten Unterscheidungen zwischen Schein und Wahrheit längst entfremdet, schon die schwachen hume'schen Zweifel für sehr vermessenen Skepticismus

hielt, wiederum ganz von neuem Geschmack für die höhere Speculation beigebracht wurde durch unsern Kant! *Unsern* Kant! Werden Sie, verehrteste Anwesende, mich entschuldigen, wenn ich so dreist bin, ihn auch den Meinigen zu nennen? Zwar nicht in dieser Stadt leuchtete mir zuerst das Licht der Sonne; aber das Licht der kantischen Lehre hat mir geleuchtet und geholfen, seitdem ich dafür empfänglich war. Und wie die Pflanze sich hinzieht zum Lichte: so sehnte sich mein Jünglingsalter nach Königsberg, ohne die geringste Ahnung, dass dereinst mein Fuss diesen Boden betreten würde. Gesehen habe ich ihn nicht, den Weisen, aber gleich nach meiner Ankunft wurde ich geführt in diesen Kreis, denn es traf sich, dass eben sein Jahresfest gefeiert wurde. Seitdem sah ich diese Versammlung vielfältig abnehmen und wieder wachsen; ich erkannte mehr und mehr den starken Lebenskeim, den sie in sich trägt; ich sehe, wie die Verehrung, wie das fromme Gedächtniss, nachdem die erste Möglichkeit des Vergessens überwunden ist, an Energie vielmehr gewinnt als verliert, wie das theure Bild, das ihr vorschwebt, mehr und mehr einer überirdischen Klarheit sich nähert, und von der Vergänglichkeit *eine* Spur nach der andern abzulegen scheint. So schwebte wohl in alter Zeit, in der Sprache des Alterthums, ein Mensch zu den Göttern empor; denn man fühlte, dass man dessen stets gedenken werde, der schon so lange war gefeiert, und jedesmal gleich ernst und aufrichtig gepriesen worden. Das wahrhaft Ehrwürdige kann nicht veralten; es bleibt sich gleich; es fesselt unsre Blicke wie vormals, so heute, und so immerdar! Darum glaube ich, dieses Fest wird auch dann noch fortdauern, wenn ich nicht mehr bin; es wird sich erneuern, so oft das Jahr seinen Kreis vollendet; der Weise von Königsberg wird ein stets lebender Mitbürger seiner Vaterstadt sein; sie wird, so lange sie steht, Kant's Ruhm erhalten zu ihrem eignen Ruhme. Möge sie bestehen, so lange irgend das allgemeine Loos aller irdischen Vergänglichkeit es gestattet; möge sie blühen durch Beides, durch Wohlstand und durch Weisheit!

3.

Rede gehalten am 22 April 1833.

Höchst geehrte Herren!

Bei der vorjährigen Feier dieses für Königsberg so ruhmvollen Tages nahmen Sie es gütig auf, als ich den Wunsch äusserte, der Geburtstag Kant's möge sich die Gedächtnissreden aneignen, welche jetzt dem Todestage, diesem an sich traurigen, und durch die Jahrszeit, in welche er fällt, vollends ungeeigneten und von jeder grössern Theilnahme abschreckenden Tage, stiftungsmässig anheim fallen. Man erkannte es an, dass dem Festmahle mehr Würde, den jungen Rednern aber mehr Aufmunterung zu Theil werden könnte, wenn zwei Hälften einer Jahresfeier, die jetzt durch fast zehn Wochen getrennt sind, zu einem schöneren, eben sowohl erhebenden als erfreuenden Ganzen vereinigt wären. Es war Herr Universitätsrichter Grube, der die nöthigen Einleitungen zu machen sich erbot, um wo möglich die gewünschte Abänderung der schreiber'schen Stiftung zu bewirken, deren Zweck nur dabei gewinnen könnte. Seine Krankheit begann in der Zeit, da ich beabsichtigte, ihn an sein Versprechen zu erinnern. Und jetzt — vermissen wir ihn! Unser Kreis ist nicht mehr genau der nämliche, der noch vor einem Jahre sich hier versammelte. Die Zeit beherrscht ihn; er schwindet und wächst. So stark nun auch dies Schwinden und Wachsen sich mir heute aufdringt: ich soll nicht reden von dem Wandelbaren, sondern von dem Beständigen. Mögen die Personen wechseln, wenn nur die Ehre Kant's den ihr gebührenden Zoll gleichmässig empfängt; denn sie ist nicht wandelbar, sondern dauernd; sie soll dauern, so lange es Menschen giebt, die im Stande sind sie zu schätzen.

Doch möchte Jemand fragen, wozu denn die jährliche Rede jetzt noch nützen solle, da seit einem halben Jahrhundert so unendlich oft das Verdienst Kant's ist erhoben und erniedrigt und wieder in seine Rechte eingesetzt worden, dass ein so vielfach besprochener Gegenstand sich nun von selbst verstehen

solle. Aehnlicher Meinung war ich, da ich mich vor einigen Jahren Kantianer nannte. Es schien mir damals nicht der Mühe werth, diesem Ausdrucke eine weitläuftige Rechtfertigung beizufügen; jeder Sachkenner, glaubte ich, würde von selbst Wesentliches und Abtrennbares in der kantischen Lehre unterscheiden, oder doch in meine Unterscheidung des Einen vom Andern sich zu finden wissen. Aber was ist mir begegnet? Erst ganz neuerlich habe ich einen Vorwurf vernehmen müssen, der mir in dieser höchstgeehrten Versammlung zum Beweise dienen kann, dass es noch immer nöthig ist, über Kant's Philosophie zu reden, um in ihr das Bleibende vesthalten zu können, während das Zufällige, oder doch Abtrennbare, sich gegen die Schicksale alles Zeitlichen schwerlich sicher stellen lässt. Das vielgefragte Orakel, Conversationslexikon genannt, wird manchem dieser verehrten Herrn wahrscheinlich schon gesagt haben, was ich meine. Nicht Ernst soll es mir sein, wenn ich die Benennung des Kantianers mir selbst zuschreibe; vielmehr eine Verhöhnung — ja eine *Verhöhnung*, will man darin finden, oder wenn nicht wirklich finden, so soll doch aus meinem Munde, — nachdem ich beinahe ein Vierteljahrhundert lang den kantischen Lehrstuhl zugleich den meinigen nennen durfte, — jener Ausdruck fast so klingen. Dagegen, höchstgeehrte Anwesende! protestire ich laut in Ihrer Aller Gegenwart. Und nachdem diese Protestation abgelegt worden, eile ich nun, die Ehre Kant's, zwar kurz, aber deutlich, nach meiner Art zu verkündigen; jedoch mich bescheidend, dass ich nur den Schriftsteller kenne, ein Theil dieser verehrten Gesellschaft aber die Vorrechte der persönlichen Bekanntschaft vor mir voraus hat.

An dem Schriftsteller Kant nun wird jeder aufmerksame Leser zuerst die Geradheit und reine Wahrheitsliebe auch da erkennen, wo ein Kampf mit der Sprache sichtbar wird, der hie und da durch neue Wortschöpfung den Sieg zu erringen sucht. Diese Geradheit aber will nicht durch Machtsprüche überwältigen; vielmehr, sie will überzeugen. Darum legt sie ein reiches Mannigfaltiges weit ausgebreitet vor Augen, aus welchem einige Hauptpuncte sich hervorheben sollen, dergestalt, dass sie nicht wie bei Fackelschein oder Mondschein aus einem räthselhaften Dunkel, sondern wie am hellen Tage in vollständiger Umgebung und Begrenzung mögen aufgefasst

werden. Um die Vernunft zu kritisiren, redet er vorher vom Verstande; um die *reine* Vernunft zu beschränken, macht er die Rechte der Erfahrung gelten; um von der Erfahrung reden zu können, beginnt er von der Sinnlichkeit. Das Ganze der menschlichen Erkenntniss will er überschauen lassen, damit man vollständig überlegen könne, ob die Philosophie dazu tauge, im Namen der reinen Vernunft das theologische Gebiet zu betreten, um dogmatische Stützen des Wissens, (also auch dogmatische Streitigkeiten,) einem Glauben darzubieten, der solcher Stützen eben so wenig bedarf, als ihm die Streitigkeiten heilsam zu sein pflegen. So betrachte ich die Kritik der reinen Vernunft, ihrer Hauptabsicht beistimmend, und von hinten nach vorn meinen Blick richtend; denn also weiset mich der Titel selbst, der offenbar von den letzten Theilen des Werkes hergenommen, den Zweck bezeichnet, zu welchem alles Vorhergehende nur die Mittel, die Zurüstungen und Veranstaltungen enthält. Fasse ich aber jetzt diese Zurüstungen und Veranstaltungen einzeln, und für sich allein ins Auge: so finde ich allerdings jene Seelenvermögen, Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Sinnlichkeit. In dieser Hinsicht habe ich nie der Lobredner Kant's sein können; vielleicht aber kann ich ihn, den Schriftsteller, dennoch vertheidigen. Der Schriftsteller schloss sich seinem Zeitalter an; er fand die Seelenvermögen in der wolff'schen Schule vor; sie waren das Bekannte, Geläufige, woran er seine Darlegung der mannigfaltigen theils wahren, theils vorgeblichen menschlichen Erkenntnisse anknüpfte. Ueberzeugen wollte er durch eine Musterung *aller* dieser Erkenntnisse; darum sprach er von *verschiedenen* Erkenntnissvermögen. Dass er nun gerade diese *Vermögen* nicht mit der Kraft seines kritischen Scharfblicks in Frage nahm, muss ich zwar bedauern; sollte ich aber angeben, welchen andern, eben so sichern und bequemen Weg er hätte gehen können, um sich in Ansehung dessen, was ihm Hauptsache war, seinen Zeitgenossen deutlich zu machen, so müsste ich verstummen. Es ist ihm auch so noch schwer genug geworden, verständlich und eindringlich zu sprechen; hätte er sich in den Hauptpuncten der Psychologie von seinem Zeitalter entfernt, so wäre er vielleicht von Niemandem verstanden worden. Meine eigne Erfahrung, die ich schon bei Gelegenheit meiner Pädagogik machte, bestätigt das aufs Entschiedenste. Erst Fichte's Untersuchun-

gen, die aus den kantischen entsprangen, haben in Ansehung der sogenannten Seelenkräfte einen kritischen Blick vorbereitet, und dennoch ist ein sehr grosser Theil des heutigen Publicums noch heute desorientirt, sobald verlangt wird, man solle *Erkenntnisse* überschauen, ohne die vermeinten und sehr künstlich gesonderten, gespaltenen, zergliederten Erkenntniss*vermögen* dabei vorauszusetzen. Freilich steht jetzt die hegel'sche Schule der kantischen so schroff gegenüber, dass diejenigen, welche noch heute mit den nämlichen Rüstzeugen, welche einst Kant für *sein* Zeitalter aus der wolff'schen Schule entlehnte, bewaffnet auftreten, es aus ihrer eignen Erfahrung lernen können, wie wenig sie damit ausrichten, und wie sehr sie Ursache hätten, vergängliche Formen des Vortrags zu unterscheiden von der Hauptsache, die nun anderer Hülfsmittel bedarf, um mit Erfolg ins Licht gesetzt zu werden. Das Lob Kant's hingegen, als eines Schriftstellers für seine Zeit, die er nothwendig *zuerst* belehren musste, wenn seine Lehre bis zu uns und zu den Nachkommen gelangen sollte, wird eher gewinnen als verlieren, wenn wir sehen, wie geschickt er mit schlechten Messern zu schneiden, das heisst, diejenigen Anknüpfungspuncte zu benutzen wusste, die ihm zu seinem Gebrauche sich damals darboten. Doch ich halte mich dabei nicht auf; ich eile weiter.

Der zweite Hauptpunct, welchen jede Lobrede auf Kant wird ins Auge fassen müssen, ist seine Vielseitigkeit. Mag er von Naturwissenschaft oder vom Schönen uud Erhabenen, von der Nothwendigkeit oder von der Freiheit reden, mag er die vermeinten Erkenntnisse der Dinge zurückweisen, oder das Primat der praktischen Vernunft vertheidigen; mag er immerhin dabei in gewissen angenommenen Formen des Vortrags, wie in der Kategorienlehre, sich bewegen: stets ist er bei der Sache, stets kennt er den Gegenstand, dessen unmittelbare Betrachtung ihm mehr gilt, als die Absicht, den vorliegenden Systemfächern eine Ausfüllung zu geben. Das gerade konnten seine Nachfolger nicht erreichen. Sie meisterten und künstelten an der Gestalt seines Systems; und weil er hie und da die Symmetrie vielleicht mit mehr Liebhaberei als nöthig gesucht hatte, so sollte nun Alles symmetrisch werden. Die ganze Philosophie sollte sich in eine Reihe congruenter Figuren verwandeln; während die kantischen Schriften selbst, weit hinaus

über die gesuchte Symmetrie, eine natürliche Mannigfaltigkeit des Vortrags zeigen, wie sie aus dem ursprüglichen Reichthum eines so grossen und so selbstständigen Geistes hervorgehn musste. Dies Vielförmige wollte man einförmig haben; daher Reinhold's leerer Formalismus, der schlechterdings von einem Grundsatze ausgehn wollte, ohne Ueberlegung, ob sich Naturlehre und Sittenlehre, Metaphysik und Aesthetik, mit Einem Stempel wolle prägen lassen oder nicht; daher der einseitige fichte'sche Idealismus, der das Eine was Noth thue, wonach Reinhold so ängstlich fragte, nun endlich in seinem Ich meinte gefunden zu haben. Selbst Schelling, ein von Natur wahrhaft reicher Geist, und an Reichthum, wenn auch nicht an Tiefe, unter den Nachfolgern Kant's wohl der nächste neben ihm, wusste nichts Besseres, als das fichte'sche Ich durch sein Absolutes zu überbieten; darüber verlor er die kritische Besonnenheit, welche der Schüler Kant's vor allen Andern sich aneignen muss; und stürtzte in den Dogmatismus des Spinoza, dessen energische und freimüthige Erhebung aus dem Judenthum, worin er geboren war, wohl seine Eigenheiten entschuldigen, aber nimmermehr eine ihm nachgeahmte Eigenheit, die beim Nachahmer zur Beschränktheit wird, rechtfertigen kann. Von den eintönigen Trichotomien der hegel'schen Schule zu reden, vermeide ich, um nicht befangen zu scheinen. Das Beispiel dieser Trichotomien gab Kant; aber er verlangte nicht, dass Systemfesseln daraus werden sollten. In allen diesen Vergleichungen erscheint Kant als der einzige wahrhaft freie Geist, der die Verschiedenheit der Gegenstände in sich aufzunehmen wusste, ohne wie mit einem versengenden Plätteisen darüber herzufahren.

Der kritischen Besonnenheit, die fast den eigenthümlichsten Ruhm Kant's ausmacht, da sie in solcher Stärke, und dabei so frei von Zweifelsucht, ihrer gefährlichsten Nachbarin, vielleicht nirgends in der ganzen Geschichte der Philosophie wiederzufinden ist, habe ich zwar schon erwähnt; allein hier muss ich etwas hinzusetzen. Denn wer sie rühmt, der scheint fast die Philosophie selbst zu schmähen; es kann aber unmöglich meine Absicht sein, den Philosophen auf Kosten der Philosophie zu loben. Unzweifelhaft ist es leider, dass Mancher die Philosophie nach dem Eindruck beurtheilt, welchen der Streit der Systeme hervorbringt, dem gegenseitige Kritik wie ein fortge-

setzter Selbstmord erscheint, wodurch die Wissenschaft, kaum aufblühend, immer von neuem sich wieder zerstöre. Unleugbar ist ferner, dass Kant, der zu seiner Zeit schon der Alles Zermalmende genannt wurde, in dem jetzt erneuerten Spinozismus einen nicht geringen Stoff würde aufgehäuft finden, woran er, — man kann es aus seinen Schriften schliessen, — seine kritische Stärke ganz auf ähnliche Weise wie früher gegen ähnliches Uebel zu gebrauchen sicherlich nicht unterliesse, wenn er zu uns sich herablassend nun wiederkehrte. Ist das ein Wunder? Ist es beschämend für die Philosophie? Um das zu glauben, müsste man die Philosophie nicht kennen. Wer etwas von ihr weiss, der weiss auch, sie solle eine Gedankenwelt ordnen und beherrschen. Aber wo ist diese Gedankenwelt? Diese eben muss erst geschaffen werden, denn mit uns geboren ist sie nicht. Ein poetischer Aufschwung des Geistes muss vorangehn; dürre, unfruchtbare Köpfe taugen nicht zur Philosophie. Aber wie nicht alle poetische Köpfe Geschmack haben, so besitzen nicht alle philosophische Köpfe zugleich Kritik. Das Werk des Denkens gelingt hier nicht so leicht wie in der Mathematik, für welche uns Allen Raum, Zahl, Zeit, Bewegnng schon vorschweben, damit innerhalb dieser Gedankensphäre die Wissenschaft ihre regelrechten Constructionen beginnen könne. Und selbst in dieser Gegend — wie lange hat sich die Astronomie in vergeblichen Constructionen für die Bahnen und Lagen der Himmelskörper vorher abgemühet, ehe sie die wahren herausfand! Freilich ist sie früher ans Ziel einer richtigen Auffassung gelangt, als dies von der Metaphysik kann gerühmt werden, die gerade den schwersten und weitläuftigsten Theil der Philosophie ausmacht. Aber wie alt ist denn wohl die Philosophie? Wie lange Zeit hat sie sich bis jetzt zu ihrer Gedankenschöpfung genommen. Drittehalbtausend Jahre, wird man sagen, denn ihre Geschichte beginnt mit dem Jahre 640 vor Christo. Gewiss eine lange Zeit, worin sie etwas musste vollbringen können, das vor der Kritik zu bestehen vermöchte; und solcher Rechnung zufolge wären denn freilich die kantischen Kritiken, die unstreitig Kant's Hauptwerk sind, etwas spät gekommen; dergestalt, dass nun wenigstens nichts Neues zu kritisiren mehr hätte zum Vorschein kommen sollen. Aber gegen diese ganze Rechnung ist gar viel einzuwenden. Meiner Zählung nach ist die Philosophie nicht

älter als etwa vierhundert Jahre. Denn ich zähle *die* Jahre, worin sie etwas *geschaffen* hat, und da finde ich nur zwei Jahrhunderte bei den Griechen, und zwei Jahrhunderte in der neueren Zeit bis auf uns. Noch mehr! Es ist erst durch Kant's Anregungen dahin gekommen, dass die Geschichte der Philosophie mit der ihr gebührenden Sorgfalt wieder bearbeitet wurde; und gerade jetzt erst sind die Forschungen der Alten unter uns von neuem so lebendig geworden, dass wir uns wiederum vollständig in sie hineinversetzen, und sie mit unserm Gedankenkreise in genaue Verbindung setzen können. Wird man sich denn wundern, dass neben einer noch heute wahrhaft jugendlichen Gedankenschöpfung dem kritischen Geiste Kant's eine ganz besondere Verehrung muss zugewendet, dass ihm vor allen Dingen Nachfolge und Fortsetzung muss gewünscht werden?

Doch weiter! Das Grösste darf ich am wenigsten verschweigen. Es ist die ruhige, streng sittliche Würde der kantischen Lehre und des kantischen Vortrags. Diesen Eindruck empfand das Zeitalter am stärksten; denn es erblickte in Kant einen Denker, der nichts für sich selbst suchte, und der eben deshalb in völliger Einstimmung war mit seiner eignen Lehre, nach welcher kein sittliches Streben seinen Werth in dem Gegenstande, auf den es gerichtet ist, sondern nur in seiner eignen Form suchen soll. Wie leicht wäre es mir, in diesem Puncte der Lehre wenigstens zu zeigen, dass ich Kantianer bin. Denn da Kant in der Form des sittlichen Strebens den Werth desselben suchte, — was habe ich hieran geändert? Habe ich etwa den alten Fehler erneuert, Güter des Willens an die Spitze der Sittenlehre zu stellen? Habe ich, was Kant verbot, eine Materie des Begehrens hervorgehoben? — Vielmehr, welche Form die gesuchte sei, das habe ich zu bestimmen unternommen; eine bloss logische der Allgemeinheit wurde ungenügend befunden; darum erinnerte ich, dass diese Form, da sie eine Werthbestimmung enthalte, den Namen einer ästhetischen verdiene; und dass auf dieser verborgenen Unterlage die eigentlich moralische Bestimmung erst ruhet und daraus folgt; womit die Begeisterung für das pflichtmässige Sollen, durch welche Kant's Schriften wahrhaft erbaulich wirken, ihre wissenschaftliche, nüchterne Erklärung empfangen. Wie leicht aber wäre es mir nun ferner zu zeigen, weshalb ich, von hier ausgehend,

mich von der kantischen Freiheitslehre entfernen musste! Ueber diesen so unendlich wichtigen Punct ist sich Kant an verschiedenen Orten in seinen Schriften nicht ganz gleich; es giebt hier bei ihm eine feine Linie des Unterschiedes, die wir ihn stellenweise genau beobachten, anderwärts überschreiten sehen, welches bei seinen psychologischen Ansichten nicht füglich zu vermeiden war. Aber Kant's Nachfolger — davon muss ich schweigen! Die Unbehutsamkeit darf ich nicht enthüllen, mit der man das Schwere leicht nahm, und eine Steigerung von Missverständnissen veranlasste, gegen die ein akademischer Lehrer sich stets aufs sorgsamste zu hüten alle Ursache hat. Denn nicht bloss auf philosophischen Kathedern wird von der Freiheit gesprochen, und nicht immer mit sittlichen, nicht immer mit rechtlichen Gesinnungen wird das von dort her Aufgenommene verarbeitet und angewendet.

Leicht genug wäre es mir demnach, eine Palinodie zu singen, und zu zeigen, ich sei nicht Kantianer; vielleicht eher Leibnitzianer, oder ein Anhänger Locke's, oder was sonst etwa herauskäme, wenn hier Aehnlichkeiten, dort Abweichungen hervorgehoben würden. Wohlan denn! Schlägt man die Abweichungen höher an als ich selbst; oder gönnt man mir nicht den Namen eines Kantianers, so thue ich Verzicht darauf. Denn Er, der allein entscheiden könnte, lässt sich leider, von keinem Sterblichen mehr sprechen. Zwar ein Traumbild, ein eben so nichtiger als stolzer Gedanke, schwebt mir zuweilen vor; eine Versammlung, worin Platon, Aristoteles, Parmenides, Cartesius, Locke, Leibnitz, Spinoza, Hume, Kant, — zu Gericht sitzen würden, um ein Urtheil über meine Arbeiten zu fällen. Ob sie wohl einig werden möchten? Platon und Aristoteles würden sogleich unter sich zusammentretend in jenen Streit gerathen, der durch sie veranlasst im Mittelalter die sogenannten Realisten und Nominalisten so lange Jahrhunderte hindurch beschäftigte; — freilich würden sie ihn geschmackvoller führen als die Scholastiker, doch schwerlich sich verständigen, ausser etwa mit Hülfe der heutigen Mathematik und Physik. Wofern Spinoza hingegen, wofern Parmenides mir Anfangs mit einiger Spannung zuhörten, was würde weiter geschehen? Der alte Parmenides würde schweigen wie eine Bildsäule. Spinoza, nach vergeblichem Bemühen, dem Parmenides ein Wort des Beifalls für sich abzugewinnen, würde sich an

seinen Vorgänger Descartes wenden, und mit diesem, wie mit einer sichern und reichen Beute, auf und davon gehen. Locke, weit abgewendet von jenen Allen, möchte mir wohl für ein Weilchen seine Aufmerksamkeit schenken, in gelassener Ruhe, so lange von Psychologie die Rede wäre; Leibnitz würde mir seine angebornen Ideen entgegenstellen, dadurch aber Locke gegen sich reizen, und im Gespräch darüber wäre ich bald vergessen. Hume würde einigen Witz aussprühen, aber bald abgefertigt von Kant sich entfernen. Wer bliebe mir dann übrig? Kant allein. Dass er mir gütig zuhören möchte, schliesse ich zum Theil aus dem, was an seinem System in Frage zu stellen ist. Denn dies System ist nicht überall hart; es hat weiche Stellen, wo sich's ergiebt, dass der Geist nicht gefangen war in der angenommenen Form. So hebt eine höchst scharfsinnige Anmerkung das unsichere Princip auf in den Anfängen der Naturwissenschaft; so stellt die Kritik der Urtheilskraft sich in einen merklichen Gegensatz gegen die Vernunftkritik; und so würde ich Anknüpfungspuncte eines Gesprächs eben da entdecken, wo das Lehrgebäude keine felsenvesten Mauern, sondern eine Zugänglichkeit auch für solche Meinungen zeigt, die in das System nicht recht passen. Demnach würde ich versuchen, nachzuweisen, Kant sei nicht überall und im engsten Sinne Kantianer; und auf diese Weise würde ich die Strenge dieser Benennung erst mildern, um sie hintennach biegsam genug zu meinem Gebrauch zu finden. Doch was hilft mein Träumen? Kant hört mich auch nicht!

So stehe ich denn als ein Unbefangener ausserhalb des Kreises einer bekannten Schule; und in dieser Unbefangenheit lege ich ein unpartheiisches, also desto stärkeres Zeugniss ab für Kant; in dieser veränderten Stellung wiederhole ich, dass seine Lehre noch immer als die Grundlage unserer heutigen Philosophie muss betrachtet, studirt, hochgeehrt werden. Von keiner äussern Rücksicht mehr gebunden preise ich diese Stadt, den Geburtsort des grossen Denkers, diese Hochschule, seinen nächsten Wirkungskreis, diese Gesellschaft, die Beschützerin seines Andenkens. So theuer mir die Wissenschaft ist, für die ich gelebt habe und noch lebe, so gewiss wünsche ich die jährliche Wiederkehr dieser Versammlung, damit im Nothfall noch Funken unter der Asche glühen mögen, an denen sich ein helles und wärmendes Feuer entzünden könne. Denn die Zu-

kunft ist dunkel, wenn sie nicht eine Bürgschaft empfängt durch die Fürsorge solcher Männer, die das Edle und Grosse kannten, und die Muth und Kraft anwenden, um es den Nachkommen unverkümmert zu überliefern.

V.

ÜBER DIE PHILOSOPHIE DES CICERO.

Vorgelesen in der öffentlichen Sitzung der königlichen deutschen Gesellschaft zu Königsberg am Krönungstage den 18 Januar 1811.

Hohe, verehrteste Anwesende!

Der Tag, an welchem zum erstenmale die Krone das Haupt des preussischen Regenten schmückte, ist ein Festtag, der die patriotischen Gefühle aller preussischen Unterthanen, aber noch insbesondre diejenige ehrfurchtvolleste Dankbarkeit aufregt, wovon den Mitgliedern unserer wissenschaftlichen Institute durch jede, die Majestät unseres Königs bezeichnende, Feier das Herz unfehlbar muss erfüllt und gehoben werden. Die königliche deutsche Gesellschaft erfreut sich der Sitte und der Befugniss, an diesem Tage ihre Gesinnungen laut auszusprechen; und von Allem, was zum Preise unseres Königs gehört, welches läge uns wohl näher, als was dem Freunde der Wissenschaften sich aufdringt bei dem Blick auf so viel und so mancherlei neu Gepflegtes, neu Geschaffenes, mitten im Sturm der Zeiten nicht bloss unter dem Schutze, nein! durch die höchste Gunst unseres Monarchen Empordringendes und täglich mehr und mehr sich Entwickelndes? Von den untersten Schulen an, durch alle Klassen von Bildungsanstalten aufwärts bis zu jenen kostbaren Anlagen, worin die Universitäten ihre letzte Zierde finden, ist Alles im Werden, im Wachsen und Gedeihen begriffen, und dies Alles wird ein Zeugniss sein des seltenen Glückes, dass auf dem Throne die Ueberzeugung wohnt: von innen komme den Menschen ihr Heil, und in den Gemüthern der Bürger müsse das Fundament des Staates tief bevëstigt werden.

Es ist ganz in der Ordnung, dass eine Gesellschaft wie die unsrige, die auf der Gemeinschaft der Studien beruht, und die nur durch ihre Thätigkeit hoffen kann, der königlichen Gnade zu entsprechen, ihren Beitrag zu der Feier solcher Tage, durch öffentlich veranstaltete Geisteserhebungen zu liefern suche. Nur ob eben dieses mir, dem die Ehre widerfährt, für heute im Namen so vieler hohen und würdigen Mitglieder unseres Vereins

als Sprecher auftreten zu dürfen, so wie es sollte, gelingen werde: bei dieser Frage könnte noch jetzt eine unzeitige Schüchternheit mich anwandeln, wäre nicht die Sphäre, welche die deutsche Gesellschaft ihren Bemühungen bestimmt hat, so weit, dass gerade die Universalität, wodurch die deutschen Studien überhaupt sich auszeichnen, auch jene charakterisirt; daher ich nicht fürchten darf, meinen gewohnten Gedankenkreis verlassen zu müssen, um einen Stoff zu finden, mit welchem Sie, höchstgeehrte Anwesende, sich zu beschäftigen geneigt sein möchten.

Es schwebt mir ein Mann vor, den wir Alle kennen, der unser Aller Lehrer war; ein Staatsmann des Alterthums, der, am Staate verzweifelnd, mit erhöhtem Glauben die Wissenschaft umfasste, der, vom Handeln verdrängt, da sein beredter Mund sich schliessen musste, den Griffel nahm, und schrieb; der, als Ersatz dafür, dass in der Mitwelt sein wohlthätiges Wirken nicht durchdringen konnte, zur Bildung der Nachwelt geholfen hat, und hilft und helfen wird, in einem Grade, wie, so lange dieser Erdball rollt, es nur wenigen Sterblichen mag zu Theil werden können. Dieser Mann, — es ist kaum nöthig den hochberühmten Namen des *Cicero* noch zu nennen, — dieser Vortreffliche scheint bei unsern Zeitgenossen Gefahr zu laufen, in Hinsicht seiner philosophischen Bemühungen minder, als sich's gebührt, geschätzt zu werden. Bald fehlt die Lust, der Ernst, zur Beurtheilung des Mannes den rechten Standpunct zu erwählen; bald sind es falsche Meinungen, von denen verführt, wer von ihm lernen sollte, sich über ihn erhebt; als ob er, der ja nur die Griechen übersetzte und romanisirte, gar Nichts eigen besässe, das uns zur Weisung dienen könnte. In der That, wer eigne Forschungen, wer Productionen in strenger Wissenschaft bei einem Staatsmann und Redner sucht, der sucht nicht nur vergebens: er selbst hat sich thörichter Weise auf diese Spur des Suchens begeben; als ob es etwas Unbekanntes wäre, das speculative Schöpfungen den ganzen Menschen fordern! da ja selbst die Aufgaben der Speculation nur in beständig angespannter Aufmerksamkeit können vestgehalten werden, und sogar die, welche ihr ganzes Leben diesen Arbeiten widmen, nur selten dahin kommen, den Umfang und das Gewicht der Aufgaben vollständig kennen zu lernen. Aber unter *fremden* Forschungen, unter einer Menge von Lehren, von Schriften, und ihren Widersprüchen, giebt es eine *eigne Wahl;* eine Wahl,

worin das gesunde Urtheil, sowohl in theoretischer als in praktischer Hinsicht, sich zeigen soll; eine Wahl, die immer den Menschen verräth, welcher wählt, und die in ihren feinern Bestimmungen leicht eben so mannigfaltig sein kann, als es die Charaktere und Eigenheiten der Menschen nur immer sein mögen. Cicero, als ein belesener, gelehrter Mann, als vertrauter Kenner der, zu jener Zeit sehr reichen, griechischen Literatur, als einer der Ersten seines Landes, der wohl erwarten konnte, dass sein Urtheil eine Auctorität werden würde für Viele, der, was die Gabe des Vortrags betrifft, keinen Nebenbuhler kannte, dem es ein Leichtes war, mit der ganzen Gewalt der römischen Rede diejenige Secte zu bewaffnen, welche er vorziehn würde: Cicero wählte; aber so, dass er einem bescheidenen und höchst besonnenen Zweifel Raum liess; er beschenkte die Philosophie mit seiner kunstvollen Darstellung, aber um der Philosophie selbst und nicht bloss einzelnen Partheien zu helfen, liess er jede Parthei reden; er lehrt uns den Epikur, er lehrt uns die Stoa kennen, ohne durch irgend ein Uebergewicht, das nicht in der Sache läge, uns zu der Akademie, welcher er selbst treu bleibt, hinüberziehen zu wollen. Allenthalben erblicken wir den Mann von reiner Wahrheitsliebe, und zugleich den reifen Mann, der nicht etwan erst eben aus der Zahl der Schüler in den Rang der Lehrer übertritt, sondern der, was er frühzeitig durch sorgfältiges Studinm sich zugeeignet, was er während eines geschäftsvollen Lebens gebraucht, geprüft, und durch neue Studien erweitert hatte, nun in den spätern Jahren seines Lebens noch einmal mit neuem Ernste ergreift, verkündet, mit aller Kraft empfiehlt, mit eindringender Ausführlichkeit, und meistens mit derjenigen Klarheit, die von wahrer Einsicht zeugt, aus einander setzt.

Indessen mangelt diese Klarheit an zweien Stellen, an denen gerade wohl die Meisten sie zuerst mögen gesucht haben; ehe ich daher hoffen darf, für meine fernern Entwickelungen ein geneigtes Gehör zu erlangen, muss ich mit wenigen Worten versnchen, dem Misstrauen, welches daher rühren könnte, zu begegnen. Wer zuvörderst nur durch die gewöhnlichen Schulstudien mit dem Cicero als Philosophen bekannt wurde, wer vielleicht nur aus den Erinnerungen von daher über den Mann urtheilt, der hat etwa zunächst, (um nicht die ganz populären tusculanischen Untersuchungen zu nennen,) das Werkchen von

den Pflichten im Gedächtniss; diese Nachbildung des Panätius, geschrieben in der Absicht, als väterlicher Rath einem Sohne zu nützen, der eben damals vielleicht fürs praktische Leben, aber nicht fürs wissenschaftliche, des Vaters bedurfte, weil er sich in Athen aufhielt, wo die Schulen der Philosophen ihm offen standen. Diese Bücher von den Pflichten nun hatten unter uns vor einiger Zeit einen Ruhm erlangt, den sie keinesweges behaupten konnten; denn in wissenschaftlicher Hinsicht muss man sie in der That das Schlechteste nennen, was der grosse Mann uns hinterlassen hat. Wir finden da eine logische Disposition hingestellt, in welche die Ausführung, wie in ein Fachwerk, unbehülflich hineingeschoben wird, ohne Sorgfalt, ob nun auch die Fächer davon gehörig gefüllt werden, aber mit einer übel gelingenden Anstrengung, die Schwierigkeiten, die gegen das Ende dem zusammenfassenden Leser entstehn müssen, durch Phrasen und Machtsprüche niederzudrücken. Der Sohn soll sich überzeugen, dass der Nutzen mit der Tugend nicht streite; daher verlässt den Vater die Ruhe und Unbefangenheit, womit er in den Büchern vom höchsten Gut eine jede Sache für sich selbst hatte reden lassen. Diese Bücher vom höchsten Gut waren schon geschrieben, und der Sohn lernt in Athen; daher eilt der Vater für diesmal über die Principien hinweg, er wird ausführlich nur an den Stellen, wo ihm daran liegt, irgend eine unmittelbar praktische Wahrheit seinem Sohne deutlich zu machen und einzuprägen. Und eben diese Stellen, einzeln herausgehoben, sind so vortrefflich, dass immer noch das Buch seine warmen Freunde und Verehrer behalten wird, wie sehr auch der Schein eines Ganzen ohne innere Totalität den systematischen Denker beleidigen muss.

Eine zweite Stelle, wo die Erwartung, mit der man Cicero's Schriften aufschlägt, empfindlich getäuscht wird, ist der Anfang des dritten unter den schon erwähnten Büchern vom höchsten Gut, an welchem Orte die Principien der stoischen Moral aus einander gesetzt werden, aber so wenig zusammenhängend, und mit so offenbarem Mangel an Consequenz, dass beim ersten Lesen wenigstens der Verdacht unvermeidlich wird, Cicero habe die Stoiker nicht verstanden. Auch ist ganz gewiss hier nicht Alles rein von Fehlern; allein es fragt sich, wie gross der Missverstand sein könne, und woher derselbe rühre? Nimmt man nun das folgende vierte Buch zu Hülfe: so zeigt sich, dass

Cicero den Mangel der Consequenz sehr gut kannte, indem er eben diesen den Stoikern zum Vorwurf macht; ja es zeigt sich noch mehr; dieses nämlich, dass die Inconsequenz aus der Wurzel des stoischen Systems selbst entspringt, und dass Zeno, der Stifter desselben, ein Mann, dem keineswegs das Lob des Scharfsinns zukommt, die Schwachheit begangen hatte, von seinem Lehrer Polemo eine Grundformel beizubehalten, die zu seinen eigenen Hauptgedanken gar nicht passte, welcher vielmehr, sofern das System zu einer gediegenen Darstellung gelangen sollte, auf das bestimmteste hätte widersprochen werden müssen. Die Formel nämlich war diese: *der Natur gemäss leben sei das höchste Gut;* die stoische Strenge aber verlangt gerade im Gegentheil Verachtung dessen, was die äussere Natur Reizendes beut, und nöthigenfalls Aufopferung desjenigen, was die sinnliche Natur des Menschen bedarf und vestzuhalten trachtet. Nun können zwar die Hauptgedanken des Zeno auf einem andern Wege der Nachforschung sehr deutlich erkannt werden; es ist, um mich jenes vielgebrauchten Ausdrucks von Kant zu bedienen, sehr wohl möglich, den Zeno besser zu verstehen, als er sich selbst verstand; und eben Kant hat uns dazu den Weg gebahnt. Aber vom Cicero ist es zu viel verlangt, dass er eine solche Spur finden sollte; ihm fiel die Gebrechlichkeit des vor ihm stehenden Lehrgebäudes ins Auge; und es ist ein Theil seines Ruhms, dass er, bei seiner lebhaften Empfänglichkeit für die erhabenen Sätze der Stoiker, sich darüber gleichwohl nicht täuschen liess.

Damit wir nun allmälig tiefer in die Betrachtung von Cicero's philosophischen Verdiensten mögen eingehn können: lassen Sie uns zuvörderst ein paar Umstände erwägen, deren einer günstig, der andre nachtheilig dabei mitwirkten. Glücklich ist Cicero in sofern zu nennen, dass seine Lehrer, Philo und Antiochus, (die zwar in der Folge unter einander zerfielen, aber eben dadurch vielleicht ihren Schüler von ihrer Auctorität freier, und folglich selbstständiger machten,) beide Akademiker waren; und ihn durch den unbefangenen Untersuchungsgeist ihrer Schule zu schützen vermochten gegen die Seichtigkeit des Epikur nicht bloss, sondern auch gegen den Dogmatismus, die falsche Spitzfindigkeit und den Aberglauben der Stoa. Gar nicht glücklich aber war im Ganzen genommen die Zeit, in welcher Cicero lebte; längst verflossen war die eigentlich phi-

losophische Periode der Griechen; die stoische und die epikuräische Lehre, beides im Grunde nur synkretistische Popularphilosophien, wiewohl von entgegengesetzter Art, stritten, seit ein paar Jahrhunderten, unter einander um die Dogmen, mit den Akademikern um die Principien und die Methode; und beherrschten durch diesen Streit so sehr die Richtung des Philosophirens, dass selbst Männer wie Arcesilaus und Karneades, die ersten Denker ihrer Zeiten, (denen nur der über die andern Stoiker hervorragende Chrysipp kann gleichgesetzt werden,) ihren Scharfsinn im Widersprechen verschwendeten, und von zusammenhängenden eignen Nachforschungen abgelenkt wurden. Längst vorüber war die goldne Zeit des Heraklit, Leucipp, Parmenides, Zeno von Elea, Plato, Aristoteles; jene Zeit, da in der Betrachtung der wahren, ursprünglichen Probleme ächte speculative Gedanken einer nach dem andern erzeugt wurden; so dass leicht die Philosophie eben damals eine sichere wissenschaftliche Grundlage hätte gewinnen mögen, wäre nur noch Einer gefolgt, das Werk der Vorgänger mit Plato's Tiefsinn zu vollführen, oder hätte nur Aristoteles, der auf allen Feldern des Wissens gleichsam botanisiren ging, seinen Forschungsgeist mehr concentrirt, und sich's besser angelegen sein lassen, da, wo er eindrang, auch durchzudringen. Aber die grosse Arbeit war unvollendet geblieben; die schriftlichen Documente pflanzten den Ruhm, nur nicht das Streben ihrer Urheber fort; auch Cicero las den Plato und Aristoteles, er fühlte den Vorzug der Aelteren vor den minder grossen Geistern seiner Zeit; aber er ward nicht voll von ihren Untersuchungen; zu sehr beschäftigt mit den neuern Streitigkeiten, kam er nicht auf den Grund der Speculationen. Dass aber seine Musse das schönere Loos verdient hätte, mit den erhabenen Männern, die für ihn zu früh gelebt hatten, vollends vertraut zu werden: dieses lässt sich erkennen aus seiner Benutzung dessen, was sein Zeitalter ihm nahe legte.

Indem ich nun, zwar nicht für den engeren Kreis der Denker, wohl aber für die weit zahlreichere Klasse der Liebhaber der Philosophie, den Cicero als ein preiswürdiges Muster aufstelle, sind es besonders drei Seiten meines Gegenstandes, welche Ihrer Aufmerksamkeit, höchst geehrte Anwesende, zu empfehlen mir obliegt. Erstlich die skeptische Sinnesart, die Cicero von den Akademikern sich zugeeignet hatte, und die

den Grundzug seines Philosophirens ausmacht; zweitens die veste und tiefe Ueberzeugung, womit er der Gültigkeit der moralischen Ideen huldigt; drittens seine lautere Achtung für die Philosophie in ihrem ganzen Umfange, als eins der vorzüglichsten Bildungsmittel der Menschen, ja der Nationen; welches an die römische Sprache zu knüpfen ihm eine Angelegenheit ist, die er seinen übrigen Sorgen um den Staat zur Seite stellt.

Die, dem eigentlichen pyrrhonischen Skepticismus sich annähernde, Denkungsart der Akademiker scheint, nach dem Wenigen was wir davon wissen zu urtheilen, nicht sowohl die Ueberzeugung von der Nichtigkeit aller Erkenntniss, als vielmehr das Bestreben zu verrathen, jeden Gegenstand lange in Untersuchung schweben zu lassen, und das Abschliessen, das Beruhen im Glauben an früher gewonnene Resultate, mit verlornem Bewusstsein der Gründe, möglichst zu verhüten. Während die Skeptiker eben so der Ataraxie, wie die Dogmatiker den vestzustellenden Lehrsätzen zueilen, interessiren sich die Akademiker für das Wissen, aber sie erfreuen sich mehr noch am fortgesetzten Denken, indem sie unermüdet das Für und das Wider von allen Seiten erwägen. Was den Anstrengungen des heutigen philosophischen Lehrers nur kaum gelingt, nämlich den Zuhörern, die wohl manchmal Resultate verlangen, um sie auswendig zu lernen, ein anhaltendes Ueberlegen und Hin- und Herwenden ihres Nachdenkens über einen und denselben Gegenstand abzugewinnen: das hat vielleicht Arcesilaus in der alten Minervenstadt leichter vermocht; ihm gelang es wenigstens, eine Lehrart in Gang zu bringen, bei welcher nicht sowohl irgend ein Dogma, als vielmehr Uebung im Denken erreicht wurde. Auch hatte Plato vorgearbeitet; wer kann diesen in der Kunst übertreffen, Gelenkigkeit und Biegsamkeit in den Vorstellungskreis des Menschen zu bringen! Aber dem Zeno musste entgegengearbeitet werden! Dieser steifsinnige Mann wusste sich geltend zu machen, indem er, einige ältere Meinungen zusammenstellend, aber hinwegschreitend über die feinsten Untersuchungen der früheren Zeit, sich eine sehr fassliche, nur völlig grundlose Naturlehre aussann, dieselbe mit auffallenden Worten, seltsamen Gleichnissen, und derben Manieren vortrug, und in dieser Rüstung auf Neuheit und Originalität Anspruch machte! obgleich selbst in Hinsicht der sitt-

lichen Dogmen, die den Stolz der Stoa ausmachen, uns noch heute schon der einzige Anfang des zweiten Buchs von Plato's Republik, (wenn auch alles Uebrige verloren gegangen wäre,) überführen kann, dass es an der Erhabenheit der Lehren längst nicht mehr fehlte, und dass man eben zu Paradoxien seine Zuflucht nehmen musste, um den Anschein, vielleicht die Einbildung einer erreichten höhern Stufe zu erkünsteln. Und wenn wir uns über die Leichtigkeit verwundern, womit Zeno die Weltseele, das Schicksal und das Feuer des Heraklit mit der Vorsehung des Sokrates in ein seltsames Eins zusammenschmilzt, um dadurch ganz unbedenklich den Kreislauf der Elemente in Bewegung zu setzen; wenn wir dabei mit Befremdung uns erinnern an die gewichtvollen, warnungsreichen platonischen Stellen, wo gegen eben diesen Kreislauf, gegen eben diese Untreue der Sinnenwelt, die sich selbst entläuft, eine kräftige Speculation sich stemmt zum Aufschwung ins Uebersinnliche; wenn wir, noch weiter zurückdenkend, erwägen, dass fast im Anbeginn der philosophischen Geschichte, eben der Begriff der Veränderung, eben das Phänomen von der Umwandlung der Dinge, schon den trefflichen Männern von Elea zur ersten Hinweisung auf das Reich des wahren Sein gedient hatte; wenn wir uns nun fragen, wie doch Zeno, der mehr als zwanzigjährige Schüler atheniensischer Lehrer, von allen jenen Forschungen nichts wissend oder nichts begreifend, es wagen mochte, ja wie es ihm gelingen konnte, mitten in Athen eine neue Schule zu stiften? wenn *wir* so fragen: — was sollte denn davon ein gebildeter Zeitgenosse und Mitbürger, ein Kenner und Verehrer jener Alten, was sollte Arcesilaus davon denken? was späterhin Karneades? was endlich Cicero, dem die Acten des ganzen, langgeführten Streits über jene vorgeblichen Neuerungen vor Augen lagen, und der, wenn ihm die metaphysischen Feinheiten entgingen, doch genug Geschichtskenntniss besass, um die Meinungen des Zeno mit anderen und älteren Ansichten vergleichen zu können? Daher nun die häufigen, oft lebhaften, zuweilen an Unwillen grenzenden Aeusserungen des Cicero gegen den Zeno; welche nicht gegen die Sache, auch nicht gegen die Person, aber gegen die angemaasste Sectenstifterei gerichtet sind, und welche zwar mit dem, in neuerer Zeit gewöhnlichen, überlauten Lobe der stoischen Schule, nicht wohl zusammenstimmen, dagegen aber

durch ihre eindringliche Klarheit die Stärke der eignen Ueberzeugung beurkunden. Nirgends leuchtet Cicero's Scharfsinn heller hervor, nirgends wird, im Gegensatze der nachgeahmten Rede griechischer Vorgänger, seine eigne Stimme deutlicher vernommen, nirgends ist der Ausdruck fliessender und zusammenhängender, als in den Büchern, welche der Widerlegung der Stoiker gewidmet sind. Und das Verdienstliche dieser Schriften muss um so mehr geschätzt werden, wenn man bedenkt, wie sich Zeno den beiden alten Schwachheiten, dem Materialismus und dem Divinationsglauben, so ganz hingegeben, wie er dadurch den erhabenen Begriff der Vorsehung entstellt, wie er seine Religionslehre durch die Behauptung der Sterblichkeit der Seelen verdorben hatte. Zeno bedurfte, wenn irgend Jemand, der Bildung durch das Christenthum. Wäre ihm dieses Heil widerfahren, sein Gemüth würde sich höher gehoben, seine Härte sich gemildert haben; er wäre vielleicht ein Gegner der Philosophie, aber dafür ein wackerer, nachdrucksvoller Kirchenlehrer geworden, wie deren die Menge der Menschen nöthig hat. In der Philosophie wurde sein Ernst zum Leichtsinn; denn mit der, zwar hart klingenden, Benennung des Leichtsinns muss das bezeichnet werden, wenn ein Philosoph, dem, als solchem, Wahrheit und Gründlichkeit die allerhöchsten Gesetze sein sollen, die tiefern Untersuchungen seiner Vorgänger durch anmaassende Behauptungen ohne Beweis zu Boden drückt; wie sehr auch passend zu den Bedürfnissen der Menschen ihm dieselben erscheinen mögen. Darum musste ein anderer, kritischer Ernst dem Zeno und den Seinigen fortdauernd entgegenwirken. Die durch alle Zeiten vernommene Sprache des Cicero, wie Manchen mag sie gehütet haben, in jenen Aberglauben zu versinken. Wie Vielen mag sie den gesunden Verstand erhalten haben, besonders in den nachfolgenden Jahrhunderten, da die ganze Philosophie in Schwärmerei ausartete. Und wie erfreulich ist noch jetzt der Anblick der ruhigen Würde, womit jedesmal die Kritik beim Cicero hervortritt. Unter den prächtigen Eingängen, woran der grosse Redner uns gewöhnt, ragt an Schönheit und an Ernst derjenige hervor, welcher das letzte, uns erhaltene, Buch der akademischen Untersuchungen eröffnet. Mitten im Buch, wo die dogmatischen Anmuthungen abgelehnt werden, mit welcher Sorgfalt wird gezeigt, dass nicht Mangel an In-

teresse für Wahrheit, sondern nur Vorsicht, die Wahrheit nicht mit dem Irrthum, die Erkenntniss nicht mit der grundlosen Meinung zu mischen, die akademische Sinnesart bestimme. Die Schrift über die Divination, mit welcher Behutsamkeit und Schonung geht sie den Vorurtheilen entgegen, die sie zu bestreiten hat. Der Wunsch, aus den entgegenstehenden Meinungen eine annehmliche Wahrscheinlichkeit hervorzulocken, wie sichtbar hat er an dem ganzen Werke über die Natur der Götter mitgearbeitet! Möchten doch diejenigen unter uns, welche, um mitsprechen zu können, das erste beste System studiren und dessen Formeln umhertragen, an der schwer zu befriedigenden Wahrheitsliebe des Cicero ein Beispiel nehmen!

Das Einzige fiel dem Cicero nicht schwer bei sich vestzusetzen, dass die Sittlichkeit das höchste Gut bestimme. Diese Wahrheit suchte und erkannte er in allen Darstellungen; nichts aber interessirte ihn mehr, als die Aufgabe, einem so grossen Gegenstande die letzte und schärfste Berichtigung zu ertheilen. Wiewohl nun auch in dieser Hinsicht das System des Zeno reichlich so viel Schatten machte, als es Licht gab: so half es doch wirklich wenigstens Einen Punct erhellen, der, zwar nicht in Plato's Lehre, wohl aber in der seiner nächsten Nachfolger, und namentlich des Polemo, war verdunkelt worden. Ich erinnere hier an den schon vorhin erwähnten Satz: der Natur gemäss zu leben sei das höchste Gut. Diese schlechterdings unwissenschaftliche Formel, in welche höchstens durch teleologische Betrachtungen einige Brauchbarkeit kommt, die gleichwohl auch in neuern Zeiten durch Rousseau und Andre unverständig genug ist angewendet worden, bis Kant den Missgriffen steuerte, diese Formel musste nothwendig die Frage herbeiführen: worin denn die Natur, und insbesondere die Natur des Menschen bestehe? Die Beantwortung verwickelt in unermessliche Untersuchungen, bei denen zwar auch irgend einmal die Reihe an das Sittliche im Menschen kommen muss, aber ohne dass *dieses* sich auch nur im mindesten als *mehr oder weniger natürlich*, unter den übrigen Lebensweisen und Sinnesarten auszeichnen und hervorheben kann. Auf diesem Wege gelangten daher auch von jeher alle Partheien, — Epikuräer, Stoiker, Akademiker, und wie viele sonst! — gleich gut und gleich schlecht zu ihrem vorgesteckten Ziel; indem

jede Parthei, ohne Zweifel mit ihrem guten Recht, das für natürlich hielt, wozu eben *sie* durch eine natürliche Neigung sich hingezogen fühlte. Zeno aber, der das sittliche Interesse allerdings im Herzen trug, brach durch den Wald, und riss den Gegenstand, den er suchte, los von allem Umgebenden und Anhängenden; so dass zwar sehr wunderliche Sätze von der Natur, aber zugleich der Gegensatz zum Vorschein kam, der unter uns seit Kant durch die Worte *Natur* und *Freiheit* pflegt bezeichnet zu werden, welche Ausdrücke ich indessen mich wohl hüte für richtig anzuerkennen. Soviel ist gewiss, dass, wenn Zeno die Entschliessungen zum Guten und Bösen völlig unterschied von dem Vorziehn und Verwerfen des Nützlichen und Schädlichen, wenn er die Richtigkeit *dieser* Wahl als gleichgültig für die Richtigkeit *jener* Entschliessungen darstellte, er eben sowohl die Wahrheit traf, als Cicero, der die Schärfe dieses Unterschiedes aus der zuvor aufgestellten Formel nicht begreifen konnte, weil daraus derselbe nicht folgt, und weil die falsche Ableitung den Gedanken selbst nur verwirren musste. Der Hauptsache waren Beide gleich nahe, aber von verschiedenen Seiten. Zuvörderst fehlten Beide, indem sie, nach hergebrachter Weise, die Untersuchung über die erste Richtschnur des Sittlichen von der Betrachtung der menschlichen Natur anfingen, dann fanden sich Beide wieder zurecht, indem sie das Natürliche unter eine höhere Beurtheilung brachten, deren Eigenthümliches genauer zu bestimmen wiederum Beiden nicht gelang; darauf trennten sie sich, da Zeno vorzugsweise den *durch* das sittliche Urtheil *bestimmten Willen* ins Auge fasste, der sich losreissen muss von allen fremdartigen Bestrebungen; Cicero hingegen, mit den Akademikern, mehr in der Nähe der ursprünglichen Beurtheilung blieb; welches sehr wichtig ist, um die Verwandtschaft des Schönen, Anständigeu, Schicklichen, mit dem Guten und Rechten nicht zu verfehlen, und um eben hiemit das *Humane* der sittlichen Gesinnungen zu erreichen, ohne welches sie eine Strenge annehmen, die weder liebenswürdig noch verdienstlich ist. Einzig in dieser Rücksicht, welche durch unseres Herder's Streit gegen Kant, und durch die in einigen neuern Systemen sichtbare Abneigung gegen den kategorischen Imperativ angedeutet, wenn schon nicht gehörig erörtert ist, mag es einigermassen entschuldigt, nur aber nimmermehr wissenschaftlich vertheidigt werden, dass man

neuerdings in die, von Kant mit dem vollständigsten Recht verworfene, Abhängigkeit der Moral von der Religion zurückzufallen schwach genug gewesen ist. Aber auch in eben dieser Rücksicht mögen wir wiederum eine rühmliche Vergleichung des Cicero mit andern Römern, Cato znm Beispiel und Brutus, anstellen, welche, der eigenen römischen Strenge gemäss, zu sehr geneigt waren, sich das schroffe Ansehn des Stoicismus wohlgefallen zu lassen. Dadurch wurden sie geschickter, auf dem Schauplatze eines zusammenstürzenden Staates mit Grösse zu handeln, aber eine bessere Zeit würde Cicero's Empfänglichkeit für die griechische Milde mit einem heitern Glanze haben leuchten lassen, der jenen vielleicht hätte fehlen können.

Lassen Sie uns nun den Cicero als Menschen vester ins Auge fassen! Lassen sie uns sehen, mit welcher Gesinnung er zu seinen philosophischen Beschäftigungen sich bestimmte. Ich rede, wie Sie sehn, nicht von der gemeinen nnd bekannten, an sich wichtigen, aber hieher nicht gehörenden Frage, wiefern die Grundsätze bei ihm ins Leben und Handeln vordrangen; sondern von einer andern, seltener aufgeworfenen, aber viel unmittelbarer und tiefer in den Charakter eines Menschen eindringenden: welche Motive bei ihm dem Philosophiren vorangingen, welche Art des Interesse ihn zu der Anstrengung des Denkens, und zu der Arbeit des Schreibens vermochte. Denn die allgemeine Antwort: die Liebe zur Wahrheit habe ihn angetrieben, ist viel zu unbestimmt. Es können höchst verschiedene Wahrheiten sein, die Jemand sucht; und eine höchst verschiedene Unterordnung von Mitteln und Zwecken, indem man das eine lernt, um das andre zu verstehen, diese Art der Forschung übt, um zu jener sich vorzubereiten. Sehr verschieden wird darnach die Würde des Forschenden, und der Werth seiner Resultate ausfallen. Nicht immer werden hier die edelsten Motive durch die schönsten Erfolge belohnt; vielmehr, die löblichste Absicht, wenn sie eines *fremden* Ziels wegen das Denken zu Hülfe ruft, wird äusserst selten ein ächtes Denken hervorrufen. Da Cicero als Vater für seinen Sohn schrieb, gerieth das Werk am wenigsten; etwas minder misslingt es ihm an mehrern Orten, wo er zu seiner eignen Geisteserhebung den Satz zu bevestigen sucht, die Tugend allein reiche hin zum Glück des Lebens. Alle seine philosophischen Werke sind gedrückt von der doppelten Absicht:

seines Kummers mächtig zu werden, und die griechische Weisheit nach Rom zu verpflanzen. Beides liess sich nur gar zu leicht erreichen, durch Nachbildungen, vielleicht grossentheils Uebersetzungen griechischer Werke. So entstand eine nicht geringe Anzahl von Schriften, aber hiedurch schon allein ward Cicero in den Grenzen der Liebhaberei vestgehalten und an der Meisterschaft verhindert. Wie wenig nun dieses kann geleugnet werden: so ist dennoch ferner nachzusehn, welcher Grad der Unlauterkeit dadurch in seine philosophische Thätigkeit gebracht wurde? Sehn wir ihn wohl das Auge verschliessen vor ungelegenen Wahrheiten? unwillkommenen Einsichten? Sehn wir ihn an schwache Tröstungen sich anlehnen, Hypothesen aufgreifen, mit mythologischem Spielwerk sich die Zeit vertreiben? Verräth sich auch nur eine einseitige Vorliebe für einzelne Theile der Philosophie, mit Ausschliessung oder Unterjochung der übrigen? Klagt er über dürre und unfruchtbare Felder der Wissenschaft? Ist es ihm zuwider, die feineren Bestimmungen und Schlussfolgen mit nüchterner Kürze vorzutragen? Ist er zu träge, für die griechischen Kunstworte den entsprechenden römischen Ausdruck mit Sorgfalt auszuwählen? Und, da doch der Ruhm ihn so mächtig spornte, sucht er etwa seine Landsleute zu gewinnen durch blendende Darstellungen dessen, was man gern hörte und am leichtesten glaubte? Epikur war beliebt in Rom, und konnte leicht beliebter werden; Cicero weisst ihn zurück, er heisst ihn schweigen von Dingen, denen er nicht gewachsen sei. Die Stoa ward bewundert von den Ersten und Besten; Cicero greift sie von allen Seiten an, und lässt ihr nur so viel Ehre, als ihr gebührt. Alle Philosophie ward von der grössern Menge in Rom für entbehrlich, für schädlich gehalten, sie ward gehasst und verspottet; Cicero ermahnt seine Landsleute, er dringt in sie, das Vorurtheil zu lassen, und die höhere Bildung der Griechen sich zuzueignen. Dieser Punct verdient einen verweilenden Blick um desto mehr, da gerade die heftige Ruhmliebe es ist, welche ihm am meisten zum Vorwurf gemacht wird. Ja, er liebte den Ruhm; Andre die Herrschaft, das Geld, und die Lüste. Er sprach es aus, dies Streben nach Ehre, Andre verschwiegen und verhüllten es. Endlich, er schmeichelte nicht dem Ruhme, er gebot ihm, zu kommen für ächte Verdienste, für den Kampf gegen eine Verworfenheit, die einen Verres und Catilina beschützte, für eine Kraft und Kunst der Rede, die das Muster und Gesetz der Sprache ward; zuletzt für die Sorge, dass auch die Wissenschaft versuchen möge, ob sie noch einkehren könne in das verderbte Rom, ob sie noch etwas gewinnen werde über die versunkene Jugend; ob vielleicht einige wenige edlere Naturen, von ihr begeistert, dem fast vernichteten Vaterlande zum neuen Heil verhelfen möchten. Solchen Ruhm forderte Cicero als sein Recht. Und er

hat ihn gewonnen, in einer Ausdehnung durch Zeiten und Räume, die selbst seinen heissesten Bestrebungen nur selten ahnungsweise mag vorgeschwebt haben. Diesen Ruhm können wir nicht mehren. Unsere Anerkennung, sei sie noch so vollständig, verschwindet wie Nichts in der Unermesslichkeit des Wirkens eines *solchen* Schriftstellers. Benutzen können wir den unschätzbaren Nachlass. Wir können ihn lesen und erläutern, prüfen und sichten; an Form und Stoff uns üben; Vergleichungen anstellen mit Aelteren und Neueren, mit unsern eignen Meinungen und Ueberzeugungen. Reich ist unsre Zeit an Meinungen, reich an Schriftstellern, die der *geübte Denker* mit Vortheil liest, und prüfend benutzt. Wir haben Kant, den siegenden Kritiker mit ruhiger Kraft; Fichte den tiefen Forscher mit durchbohrender Gewalt; Schelling, den weit umschauenden, phantasiereichen Gelehrten; wir können zurückgehn zu dem consequenten, jedem Vorurtheil absagenden Spinoza; zurückgehn bis zu den allumfassenden Aristoteles und zu dem himmlisch heitern Platon; und wie viele Andre noch können wir besuchen auf ihren geistigen Uebungsplätzen, um zu gewinnen an Kunst und Stärke: — *wofern* wir nämlich schon mitbrachten, was nöthig ist, sie zu verstehn, und was heilsam ist, um zu widerstehen, wo sie uns allzurasch fortreissen könnten. Aber wen haben wir, der den Anfängern zu Hülfe käme? mit der Mannigfaltigkeit der Vorübungen, und mit *der* Schonung, mit *der* Unpartheilichkeit, die *nur* üben, nicht überreden wolle? Ich gestehe, dass die Frage nach vorübender philosophischer Lectüre mich allemal in Verlegenheit setzt. Es ist leicht, zu warnen vor den Compendien und vor allen philosophischen Nachschreibern; aber wo fände man den originellen Denker, welcher zugleich vielseitig und vorsichtig genug wäre, um den Anfänger zu bilden? — Cicero ist in den Händen Aller, welche studiren. Möchte es mir gelungen sein, ihn, wie er es verdient, zu empfehlen! Und möge es den Anordnungen unsrer hohen Obern, den Bemühungen so vieler gelehrten Männer, gelingen, das Studium des classischen Alterthums von aller Halbheit und von aller Steifheit zu befreien, auf dass der Geist der Alten zu unserer Jugend reden, und sie von jeder Seite in der geradesten und natürlichsten Richtung hineinleiten könne in das Heiligthum der Wissenschaften. Dann wird ein neuer Tag auch für die Philosophie anbrechen. Das kommende Geschlecht wird ihn schauen, es wird die Lobsprüche, womit der römische Weise die Weisheit so herrlich schmückt, verstehen, und rechtfertigen, und mit solchem Dank erkennen, wie die kräftige Empfehlung des Herrlichsten und Höchsten, wie der wohlthätige Beistand, es zu erlangen und zu erhalten, dem grossen Todten zu ewigen Zeiten billig muss und soll verdanket werden.

VI.

ÜBER DIE UNANGREIFBARKEIT

DER

SCHELLINGSCHEN LEHRE.

Geschrieben auf Veranlassung der Recension des zweiten und dritten Heftes vom königsberger Archiv für Philosophie u. s. w. in der hallischen allgemeinen Literaturzeitung und vorgelesen in der königlichen deutschen Gesellschaft zu Königsberg am 6 October 1813.

Vorwort.

Die auf dem Titelblatte erwähnte Recension kann eher Dank verdienen, als eine Beschwerde veranlassen. Als Relation betrachtet ist sie vorzüglich treu und genau; die Beurtheilung zeigt den verständigen und billigen Gegner da, wo die eignen Ansichten des Recensenten von denen der Verfasser abweichen. Dieses Zeugniss muss wenigstens ich ablegen in Hinsicht meiner philosophischen Aufsätze im königsberger Archiv. — Allein, wenn eine Stimme, die man nicht verachten kann, gegen einen Mann, der eine unbegrenzte Verehrung verdient und besitzt, einen Tadel ausspricht, der einen Schein von Bedeutung hat: so darf man wohl ein Wort darüber verlieren, ob denn auch dieser Tadel hier an der rechten Stelle stehe oder nicht? Und so ergriff ich die Feder, wegen der etwas unsanften Art, wie der Aufsatz meines Collegen, des Herrn Consistorialrath *Krause*, über Schelling's Lehre ist berührt worden. Ich bin nicht gewohnt, mir aus der Polemik ein Geschäft zu machen. Aber, was ich in der königlichen deutschen Gesellschaft vorgelesen habe, das darf ich so öffentlich sagen, als nur immer möglich. Herrn Schelling ist zwar schon öfter, und viel ausführlicher die Wahrheit gesagt worden. Allein man wird dies wiederholen müssen, so lange es Recensenten giebt, die sich stellen, wie wenn sie von einer Widerlegung der schellingschen Lehren noch nichts vernommen hätten. So weit meine kurze Vorerinnerung zu einer kurzen Vorlesung. —

Gelegentlich mögen hier noch einige Worte Platz finden, über meine eignen, vorerwähnten psychologischen Aufsätze, und die dawider geäusserten Ansichten jenes Recensenten.

Zuvörderst bitte ich nicht zu glauben, dass ich mich schon „im Besitz" einer *unabsehlich weitläuftigen* Wissenschaft (der speculativen Psychologie) wähne, von der ich höchstens die Grundlagen mag gefunden haben.

Zweitens stehe ich in der Meinung, dass meine psychologischen Untersuchungen sich nicht bloss auf Mathematik, sondern wenigstens eben so sehr auf Metaphysik, — auf die von mir in den *Hauptpuncten der Metaphysik* aufgestellten Lehrsätze, gründen; und dass sie davon ganz unzertrennlich sind, wofern sie sollen *vollständig* eingesehen werden. Es ist factisch wahr, dass ich selbst nicht eher von dem Grundgedanken: *gehemmte Vorstellungen dauern fort als ein Streben vorzustellen*, das Geringste gewusst oder geahnet habe, als bis ich zu demselben durch Untersuchungen über das Ich geführt wurde; wovon ich inskünftige vollständige Rechenschaft ablegen werde, welche jedoch schon in meinen Hauptpuncten der Metaphysik kurz angegeben sind. Auch was in jenen Aufsätzen über Erschöpfung der Empfänglichkeit gesagt, woher hätte ich es nehmen sollen, als mitten aus der metaphysischen Theorie von den Störungen und Selbsterhaltungen?

Ich kann es nur für eine unbewusste Wirkung angenommener Meinungen halten, dass der so behutsame Recensent gerade über die von ihm selbst aufgestellten Fragepuncte so wenig Auskunft aus meinen Angaben geschöpft hat. Soll nach seiner Forderung „das *innere Leben* des Menscheu nach seinem Grunde „und seinen Hauptrichtungen in lichtes Bewusstsein erhoben „werden“; soll „unmittelbar im Selbstvernehmen die wesent„liche Eigenthümlichkeit des Menschenlebeus sich zu erkennen „geben“: so muss ich, mit aller Achtung für die Ansichten sehr würdiger Männer, bekennen, dass dies nach meiner Metaphysik ganz unmöglich ist. Eine solche Forderung bedeutet in meinen Augen gerade so viel, als wenn Jemand den wahren Lauf der Weltkörper unmittelbar durch den äussern Sinn anschauen wollte. — *Schiller*, der unsterbliche Sänger, hat uns alle für das *Leben* begeistert; aber unsre Philosophen haben vergessen, dass das Leben ein *Phänomen* ist. Sie haben in die Mitte des Scheins hineingegriffen, in der Meinung, da die tiefste Wahrheit zu finden. Der Schein darf nicht geläugnet, nicht vernachlässigt, er muss aber erklärt werden. Die Data zur Untersuchung dürfen nicht für Resultate genommen werden.

Drittens, der Recensent vermuthet, ich wolle eine *ganz neue* Psychologie geben. Dieser Ausdruck hat mich beinahe erschreckt, wenn ich ihn gleich nicht geradehin für unrichtig erklären darf. Abgesehen von der Frage, wieviel mir gelingen

werde zu geben, so kann selbst die Wissenschaft nicht neu sein in Hinsicht der Thatsachen, sondern nur der Bearbeitung. — Sie wird auch nie bis zur „sichern Berechnung der Erfolge bestimmter pädagogischer Einwirkungen" bei den Individuen vordringen. Sie wird nie diejenigen *Erscheinungen* verkennen dürfen, welche dem Menschengeiste das Ansehen bald eines *organisch angelegten Ganzen*, bald der *Selbstbestimmung* durch *transscendentale Freiheit* geben. — Man wolle mir glauben, dass ich vielfältige und zum Theil vorzügliche Gelegenheiten, besonders durch pädagogisches *Handeln*, gewonnen und sorgsam genutzt habe, diese beiden Klassen von Erscheinungen zu beobachten. Wenn ich dennoch beides nicht bloss für unvereinbar unter einander, sondern jedes einzeln genommen für unwahr, für blosse Aussenseite eines ganz anders beschaffenen Inneren, erkläre, so fehlt es mir hier weder an Erfahrung, noch am Selbstbewusstsein; sondern meine Metaphysik trägt willig die Schuld, dass ich hierin so weit von Anderen abweiche.

Doch ich will nicht weitläuftiger werden über meine eigne Arbeit; vielmehr folge nun gleich die in der deutschen Gesellschaft gehaltene Vorlesung.

Verehrte Anwesende!

Herr Consistorialrath *Krause* hat bekanntlich zu wiederholten Malen nöthig gefunden, sich in religiöser Beziehung gegen die schellingsche Lehre zu erklären, weil sie unter dem Schein der Begünstigung christlicher Sinnesart derselben vielmehr nachtheilig sei. Er hat darüber unter andern in einem Aufsatze des königsberger Archivs gesprochen. Ein Recensent in der halleschen A. L. Z. erinnert dagegen: man solle immer im Streite gegen eine Lehre den geraden Weg gehen, und zeigen, *dass sie nicht wahr ist;* alsdann folge das Uebrige von selbst.

Schon diese Erinnerung bezeichnet den achtungswerthen Beurtheiler, den ich überdies in der ganzen Recension, auch da wo sie mir widerspricht, gern und willig anerkenne. Aber was den achtungswerthen Mann bezeichnet, das ist darum noch nicht allemal treffend und schlagend; es giebt vielmehr achtungswerthe Irrthümer, und es giebt übelangebrachte Wahrheiten. Beides findet sich in jener Recension; und zu den übel-

angebrachten Wahrheiten gehört meiner Meinung nach jene Erinnerung gegen das höchst schätzbare, jetzt abwesende Mitglied dieser Gesellschaft.

Eine Ermahnung an unsern *Krause*, man solle den *geraden* Weg gehn, hat etwas so Misslautendes, so Befremdendes, dass wohl mehr als Einer unter uns sich könnte aufgeregt fühlen, hierüber seine Stimme zu erheben. Mich, verehrte Anwesende, haben Sie, so viel ich mich erinnere, in der Reihe von Jahren, seitdem mir hier ein Platz vergönnt war, noch nicht gegen Schelling sprechen hören; wenn schon Gelegenheit dazu gegeben war. Jetzt aber werden Sie es hören; und diesmal, wegen der besondern Veranlassung, glaube ich einigen Anspruch auf geneigte Aufmerksamkeit zu haben. — —

Wer erinnert sich nicht jener Periode, da Herrn Schelling's Philosophie im Aufkeimen begriffen war! Mit einem derben, aber nicht unwahren Ausdrucke könnte man sie die Periode der unruhigen Köpfe nennen. An die Schrecken der französischen Revolution, und an grosse Umwälzungen der Meinungen hatte man sich gewöhnt; die rauhen Töne jener Zeit hielt fast Jedermann für das Gebrause eines wohlthätigen Sturmes, der die Atmosphäre erneut und erfrischt; zu zweifeln, dass ein solcher, so einziger Abschnitt der Weltgeschichte enden könne, ohne entschieden heilsame Folgen zurückzulassen, schien Lästerung der ewigen Vorsicht. Wie anders jetzt, da Frankreich durch die Scheu vor einer neuen Revolution zusammengehalten wird; da in Deutschland die herrschenden Lehrmeinungen auf allerlei Wegen, wie sie eben können, in den kirchlichen Schooss zurückflüchten! — Auf jene frühere Zeit hatte Kant mächtig gewirkt. Wie viel wohlthätiger würde er gewirkt haben, hätte nicht dieser so klare, so hell besonnene Geist es dulden müssen, dass die Werke seines Tiefsinns einem taumelnden Geschlecht in die Hände fielen, welches am allerwenigsten aufgelegt war zu der gebührenden Vergleichung zwischen dem neuen Lehrer und jenen alten Heroen, Leibnitz, Baco, Aristoteles, Plato. Was Wunder, wenn nun vollends durch Fichte der Tumult der Leidenschaften zu einem Grade erhitzt wurde, mit dem kein wahres Philosophiren bestehn kann. Fichte fand gleich Anfangs Bewunderer und Lästerer; auch das kühlste Temperament hätte solchen entgegengesetzten Aufreizungen kaum widerstanden. Sein bewegtes Gemüth sprach sich unverholen

aus; dadurch wurden Einige mehr geärgert als widerlegt; Einige mehr in der Polemik als in der Philosophie unterrichtet. Schelling ist Fichte's Schüler; und dass dieser Schüler es in der Polemik viel weiter als in der Philosophie gebracht hat, das ist eine Wahrheit, woran vielleicht schon nach ein paar Jahrzehenden Niemand mehr zweifeln wird; wie gewagt Ihnen, geehrteste Anwesende, diese meine Behauptung jetzt auch scheinen mag.

Herrn Schelling's erstes literarisches Auftreten, wenigstens im philosophischen Fache, fiel gerade in meine Universitätsjahre. Mein Lehrer Fichte machte aufmerksam auf die neue Erscheinung; und er hob sie höher, als es meinem Gefühl zusagen wollte. Fichte gewann mich — nicht durch das, was ihn mit Schelling vergleichbar macht, — sondern durch das, was ihn von jenem unterscheidet, durch wahre speculative Kraft; durch die feinsten Versuche, der schwierigsten metaphysischen *Begriffe* im *Denken* mächtig zu werden. In Herrn Schelling's Schriften, in den frühesten so wenig als in den späteren, habe ich etwas angetroffen, das ich Speculation nennen könnte; obgleich sie sehr speculativ von denen gefunden werden, die da meinen, das Speculiren sei eine Art von Dichten in der übersinnlichen Welt, wozu man zwar viel Genie, aber gar keine Methode brauche. — Schon aus diesem Grunde habe ich mich nie berufen gefühlt zu ernstlichen Widerlegungen der schelling'schen Lehre; wenn schon meine Verhältnisse mich dazu aufzufordern schienen. Die Zeit dazu würde immer noch besser angewandt zur Widerlegung des Spinoza, oder der Andern, von denen zu dem schelling'schen Amalgama die Stoffe geborgt sind. Auch jetzt ist meine Absicht nicht, Sie, verehrte Anwesende, oder mich selbst in den trüben Dunstkreis hineinzuversetzen, in welchem schon so mancher gesunde Verstand Erstickungszufälle bekommen hat; wohl aber denke ich, in Beziehung auf die Forderung jenes Recensenten, der meinen heutigen Vortrag veranlasst, einen *völlig geraden* Weg zu gehn, indem ich erstlich und vor allen Dingen daran erinnere, dass die schelling'sche Lehre längst und vielfältig widerlegt ist, insbesondere namentlich durch *Köppen* und *Fries*; — indem ich zweitens hinzusetze, dass sie selbst, die schelling'sche Lehre, mit ihrer eignen Widerlegung behaftet, aufgetreten ist, und unaufhörlich in den kräftigsten und deutlichsten Ausdrücken diese

ihre Widerlegung *im eignen Munde* führt; — indem ich hieraus schliesse, dass Niemand, auch Herr Consistorialrath *Krause* nicht, jetzt noch nöthig hat, Gründe gegen Schelling aufzustellen, sondern dass *nur noch* von der Nützlichkeit oder Schädlichkeit der einmal in Umlauf gesetzten Meinungen die Rede zu sein brauche; — dass also ich selbst etwas der Strenge nach Unnöthiges, und etwa nur der geselligen Unterhaltung Angemessenes beginne, wenn ich jetzt auf folgende Frage aufmerksam mache:

wie geht es zu, dass, allen vorhandenen Widerlegungen trotzend, die schelling'sche Lehre noch immer besteht, ja dass sie einen Schein von Unangreifbarkeit erlangt hat?

Ein Spötter könnte wohl lachen über die Frage, er könnte erinnern an jenes edle Wort des Herrn Schelling: *„rühre nicht, Bock, denn es brennt!"* So lautet das Schlusswort zur Vorrede einer Schrift über *Philosophie* und *Religion*, wodurch das *Innere* der Lehre, im Gegensatz der Aussenseite, soll bezeichnet werden! In der That, ist es auch eine Frage, warum eine Lehre besteht, die so tapfer von einem wohl ersonnenen, wohl bedienten literarischen Terrorismus vertheidigt wird? Man müsste, um sich darüber zu wundern, das schwache Völkchen nicht kennen, das vor ein paar halbwitzigen Sarkasmen sich scheuend, nur unter der Bedingung glaubt den Mund öffnen zu dürfen, wenn es rede wie die, so am lautesten reden. Ein Student, der sich auf Medicin legte, sagte vor einigen Zeit: *die Naturphilosophie von Schelling ist zwar falsch; aber zur Medicin muss man sie doch brauchen.* Wenn dem vorerwähnten Recensenten so etwas zu Ohren käme, würden ihm nicht einige nützliche Betrachtungen dabei einfallen?

Ein Anderer könnte das Factum, dass die schellingsche Lehre noch bestehe, ableugnen; er könnte die höchst kränkende Erscheinung ausmalen, dass die allgemeine Abneigung, das allgemeine Misstrauen, jetzt eben so lastend auf das philosophische Studium drückt, wie ehemals dasselbe durch die von *Kant* entzündete, von *Reinhold* unterhaltene Begeisterung empor gehoben und ausgebreitet wurde; er könnte mit gutem Grunde weissagen, die deutsche Nation werde nicht immer so geduldig sein wie bisher, sie werde ihren Blick von unwürdigen Streitigkeiten hinweg wenden, und wenn in der jetzigen Gährungsperiode der Meinungen nichts wahrhaft Ueberzeugen-

des, nichts unverkennbar Gesundes zu Stande komme, so werde die Nation gleich ihren Nachbarn sich wenden zu dem *Nützlichen*, zu dem was entweder Geld einbringt oder die Zeit verkürzt. Auf diese Weise könne allerdings Herr Schelling die Reihe der berühmt gewordenen Philosophen auf lange Jahrhunderte hin *beschliessen;* wozu er ohne Zweifel die wirksamsten Anstalten müsse getroffen haben, indem er berühmt geworden sei auf Kosten des Ruhms der Philosophie.

Doch wir lassen das Weissagen! Meine Sache ist, die eigenthümliche Natur dieser Schule im Auge zu haben; und zu zeigen, wie gerade aus ihrem innern Unwerthe und ihrer Unwahrheit jener Schein der Unangreifbarkeit hervorgehe, und jene Wirkung, die sie auch da ausübt, wo der literarische Terrorismus nichts ausrichtet. Der Hauptursachen zähle ich drei: erstlich, sie giebt, nach der Weise aller Schwärmer, und gegen alle gesunde Philosophie, eine unmittelbare Anschauung des Wahren und Realen als ihre Erkenntnissquelle an. Zweitens, sie hat den Widersinn zum Princip erhoben; das Ungereimte ist ihr das Erhabene, und das Undenkbare der eigentliche Gegenstand des Wissens. Dazu kommt drittens ein Hauptumstand, an welchem weder Herr Schelling noch die Seinigen Schuld sind; dieser Umstand ist kein anderer als *das böse Gewissen der übrigen Schulen*, die, nur minder auffallend, an den nämlichen Gebrechen krank liegen, und die zu einem vollständigen Widerstande untüchtig sind, weil, indem sie Herrn Schelling widerlegen, sie mit ihren eignen Waffen sich selber schlagen.

Vor der Blüthe der kantischen Philosophie, zu einer Zeit, woran die Meisten von Ihnen, geehrte Anwesende, sich noch recht wohl erinnern werden, lag die deutsche Philosophie durchgehends gefangen in den Banden der unmittelbaren Anschauung. Damals hatte der äussere Sinn dieselbe Herrschaft, welche jetzo dem innern Selbstvernehmen von so Vielen eingeräumt wird. Damals fing das Denken nach längerm Schlummer von neuem an, sich wider den äussern Sinn zu erheben; und in unsern Zeiten hat man eine Ahnung davon, dass es wohl auch fortschreiten könne bis zu einer Reform der Aussagen des innern Sinnes, ja auch des sogenannten reinen Selbstbewusstseins; welcher Fortschritt in der That gar nicht ausbleiben wird, wofern nur nicht vor der Zeit die Spannung des Denkens unter andern Sorgen und Wünschen verloren geht.

Nun giebt es aber gar Viele, die es für ein Unglück halten würden, wenn das Denken in diesem Puncte seine Schuldigkeit einmal erfüllte. Wie man ehedem den gemeinen Menschenverstand in Beziehung auf den äussern Sinn vertheidigte, so wird jetzo das Selbstgefühl, sammt den Meinungen, die sich daran hängen, verfochten; denn hieher, gleichsam in ein inneres Heiligthum, haben diejenigen sich geflüchtet, die zu behalten wünschen was sie haben, und auf neue Erwerbungen im Gebiete des Wissens nicht trauen. Eine solche Stimmung ist höchst natürlich bei denen, die zum eigenen Forschen nicht Uebung oder nicht Musse genug besitzen; sie gereicht nur denen zum Vorwurf, die sich die Miene geben, als verstünden sie selbst die erleuchtende Fackel zu schwingen. Wenn diese Letztern die neuerlich beliebte Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand für einen Meistergriff halten, wenn sie der Vernunft, als dem innern Selbstvernehmen, vor dem Verstande, dem unter Begriffen fortschreitenden Denken, den Vorrang einräumen: so zeigen sie sich keinesweges als Meister, sondern eher als schlechte und halbe Schüler einiger verrufenen Mystiker, deren Namen wir zu unserm wahren Heil beinahe vergessen hatten, und nach einem kurzen Umlaufe der Meinungen wieder vergessen werden. Denn das nämliche Denken, welches alle Anschauungen ohne Ausnahme, sie seien nun äussere oder innere, sinnliche oder geistige, ergreift und weiter verarbeitet, dieses Denken, welchem auch die *eingebildeten* Anschauungen, z. B. die der Gespenster, nicht entgehen, dieses ist nun einmal im Schwunge, und wird, falls es von fremder Gewalt ungestört bleibt, nicht eher ruhen, als bis es die angehäuften Stoffe so durchgearbeitet, und auf solche Begriffe gebracht hat, deren Unveränderlichkeit im Denken und *durch das Denken selbst* einleuchtet. Hiegegen sind alle Machtsprüche vergebens, und ein Zeitalter, das den Verstand schmäht und verläumdet, ist darum noch lange nicht dahin gekommen, den Verstand zu binden oder gar zu lähmen. *Anschauungen*, welchen Namen sie immer führen mögen, *werden unvermeidlich Gedanken;* und wenn diese Gedanken sich als solche nicht halten können, (wie man das an den Anschauungen des äussern Sinnes längst bemerkt, an denen des innern Sinnes grösstentheils übersehen hat,) so kann nicht eher eine veste und ruhige Ueberzeugung entstehen, als bis der Bruch zwischen Gedanke

und Anschauung rein vollendet, der Glaube an die rohe Anschauung rein vernichtet, und das Werk der Speculation an die Stelle getreten ist.

Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass die Speculation nur ausgearbeitet hat, was die Anschauung darbot. Häufig begegnet es den Menschen, dass sie im Denken den Faden verlieren; am häufigsten und gefährlichsten begegnet es denen, die viele fremde Systeme durcheinander studiren. Diese gerathen in *leere* Speculationen, d. h. in solche, wobei der Ursprung aus der Anschauung vergessen ist. Während nun die ächte Speculation selbst nur denjenigen überzeugen kann, der sich ihrer Anfangspuncte, ihres Hervortretens aus dem unmittelbar gegenwärtigen Schauen, vollkommen bewusst ist: befinden sich dagegen jene in der peinlichsten Verlegenheit, oder auch sie stellen den lächerlichsten Dünkel zur Schau, wenn sie wirklich durch Begriffe, denen nichts Gegebenes zum Grunde liegt, etwas zu *wissen* meinen.

Hieraus erklärt es sich, dass von Zeit zu Zeit lebhafte Ermahnungen erschallen, man solle dem leeren Denken entsagen; man solle sich wieder auf die Anschauung besinnen. Eine solche Ermahnung, hauptsächlich in Hinsicht auf die transscendente Theologie, lag in Kant's Kritik der Vernunft, die den Satz einschärfte, dass alle unsere Erkenntniss nur der Erfahrung ihre gehörige Form gebe. Das Wort Vernunft bezeichnete damals das höchste Denkvermögen, während man dasselbe Wort neuerlich den tiefsten Sinn bedeuten lässt. — Eine solche Ermahnung fand auch Fichte nöthig; er verlangte die höchste Lebhaftigkeit einer Selbstanschauung verbunden mit der Abstraction von allem Individuellen. Fichte's Grundfehler lag darin, dass er dieser Anschauung vertraute, obgleich die Auffassung derselben in Begriffen ihm überall Widersprüche entdeckte, zum mehr als hinreichenden Beweise, dass es bei jener Anschauung sein Bewenden nicht haben könne, und dass keine, auch noch so tiefsinnige Speculation eher vermögend sei Widersprüche zu heilen, als bis man sich entschlossen habe, das Widersprechende aufzugeben, und das Angeschaute bloss als einen zu weiterer Verarbeitung dargebotenen Stoff zu betrachten. Dennoch hatte Fichte's Ichheit ihren guten Grund und Boden im Selbstbewusstsein; aber wo ist Grund und Boden für die Anschauung des schellingschen Absoluten?

Herr Schelling nämlich fand ebenfalls nöthig, sich auf eine Anschauung zu berufen. Aber hier kam unter vielen pomphaften Phrasen, — und leider mit Fichte's Begünstigung, — das Geständniss zum Vorschein: die intellectuale Anschauung sei nicht in dem geistigen Vermögen eines Jeden. Und so ereignete sich die allgemein bekannte Thatsache, dass von manchen Jünglingen Opium, gebrannte Wasser, ja in einem Falle sogar Quecksilber zu Hülfe gerufen wurde*, vermuthlich in der Hoffnung, dadurch die geforderte Anschauung zu erkünsteln.

Und hier liegt denn auch unmittelbar der erste Punct vor Augen, den wir ins Licht stellen wollten. Nämlich die glücklichen Auserwählten, denen die erhabene Anschauung einmal geworden ist: kann man sie widerlegen? werden sie nicht lächeln, wenn man ihnen zeigt, *undenkbar* sei, was sie *gesehen* haben? — Zwar, sie *sollten keine, auch noch so klare und natürliche*, Anschauung für Wahrheit annehmen, sobald sich dieselbe im Denken nicht vesthalten lässt! Aber jene sind mit Mühe zum Schauen gelangt, darum *wollen* sie nicht, dass das unwahr sei, was sie sehen. Der schwer errungene Besitz ist kostbar.

Oder, man zeigt ihnen den historischen Ursprung der schellingschen Anschauung aus der fichteschen in Verbindung von Spinoza, Plato und manchen Physikern und Dichtern. So auch belehrt man den Gespenstergläubigen über die Täuschungen des Auges und der Phantasie — vergebens! Er hat die Gespenster *gesehen!* — Und im gegenwärtigen Falle fehlt nicht viel daran, dass man intellectuell gesehen habe, wie das Absolute in seiner Entwickelung die Individuen, Plato, Spinoza, Fichte, Schelling, als Zeitwesen hinstellte, um in ihnen sich selbst zur allmälig wachsenden Selbsterkenntniss zu erheben. Dass die vergebliche Entwickelung höchst seltsame Sprünge mache, dass die Systeme von Plato, Spinoza und Fichte im Geiste gänzlich verschieden sind, und nur durch die gewaltsamsten Entstellungen, durch das Aufhaschen zufälliger Aehnlichkeiten einander nahe gerückt werden können: dieses lehrt man vergebens diejenigen, die da *geschauet* haben! Ihr An-

* Die göttingischen gelehrten Anzeigen haben ganz kürzlich eines solchen Falles erwähnt.

schauen hat die höchst verdächtige Aehnlichkeit mit dem Denken, dass es sich eben so blitzschnell umherbewegt wie die Gedanken, daher auch die sonderbarsten Sprünge ihm gar nichts kosten.

Doch was sage ich Sprünge? Die härtesten derbsten *Widersprüche* sind ja im Absoluten Eins! *Köppen* sammelte schon vor zehn Jahren ein ganzes Register dieser Widersprüche, die von Herrn Schelling nicht bloss eingestanden, sondern absichtlich gelehrt, nachdrücklich eingeschärft, — und zuweilen mit ein paar offenbaren Sophismen entschuldigt werden. Wie im Bruno (S. 40), wo kurz und gut eine höhere Einheit für die Einheit und Differenz *hingestellt*, und darauf behauptet wird, die letzteren seien in Ansehung jener (sinnlosen) Einheit nicht entgegengesetzt; ungefähr wie wenn man spräche: *setzet, das Widersprechende sei denkbar; so könnt ihr nicht läugnen, dass es denkbar ist.* — Hierin besteht nun ganz vorzüglich die Stärke der schellingschen Lehre. Keine Persiflage oder Parodie kann den Unsinn so weit treiben, dass nicht der Scherz Gefahr liefe, verwechselt zu werden mit dem, was in jener Schule ernstlich gelehrt, gelernt, bewundert wird. Vor einigen Jahren hatte ein berühmter Ungenannter in einem Journale so gescherzt; der Beifall blieb nicht aus; man fand in dem bittersten Spott die erhabenste Weisheit. Mir ist's umgekehrt begegnet, dass, indem ich Stellen aus Schelling's Schriften vorlas, Jemand ärgerlich auffuhr, und mich beschuldigte, zu parodiren statt zu lesen; bis ich die gedruckten Worte vorzeigte. Kürzlich lehrte Herr *Hegel* Folgendes, (das ich jedoch nur aus dem Gedächtniss anführe): *das Sein, in so fern es ist, nicht das zu sein was es ist, in dieser Negativität seiner selbst, ist das wahre Wesen.* — So etwas aus dem Gedächtniss mitzutheilen, würde ich nicht wagen, wenn der geringste Zweifel darüber walten könnte, dass dergleichen völlig dem Geiste jener Schule angemessen sei. — Wer aber vermag eine Lehre zu widerlegen, die dasjenige überall selbst ausspricht, was in jedem andern Zusammenhange für die schlagendste *deductio ad absurdum* gelten würde? Nur das bleibt übrig, Betrachtungen anzustellen über die Lernenden und die Lehrer, die gemeinschaftlich in solche Irrsale gerathen konnten!

Es ist kein Zweifel, dass Lernende und Leser Anfangs die seltsam klingenden Formeln für erhabene Räthsel halten, deren

Auflösbarkeit sie vertrauensvoll voraussetzen. Sie glauben nur epigrammatische Spitzen zu empfinden, und rechnen die poetische Form der Darstellung zu den Verdiensten der Lehre. Vielleicht unterlag selbst der Erfinder zum Theil einer ähnlichen Täuschung. Aber der Hauptgrund, der das Verweilen und Verharren in diesem widerwärtigen Chaos von Ungereimtheiten erklärt, das kein Gott zur Ordnung zwingen kann, — dieser Grund liegt in der Natur der philosophischen Probleme selbst. Denn gerade das ist ihre selten erkannte, und niemals vollständig dargelegte Eigenthümlichkeit, dass sie, diese aus den Anschauungen des äussern und innern Sinnes geschöpften Probleme, unvermeidlich auf widersprechende Begriffe führen, mit denen sie bis ans Ende der Tage einen Jeden quälen werden, der nicht frühzeitig inne wird, er habe hier *nicht* Räthsel aufzulösen, sondern neue Begriffe an die Stelle der gegebenen zu setzen, vermöge einer gesetzmässigen und nothwendigen Umwandlung der einen in die andern.

Schelling's Lehre ist eine Modification der Lehre vom absoluten Werden. Das Werden, oder die Veränderung, wird von vielen Philosophen absolut gesetzt, weil die gewöhnlichen Erklärungen desselben nach dem Causalbegriffe nicht ausreichen. Hier unterscheiden sich die Philosophen von dem gemeinen Verstande nur darin, dass sie die von diesem vergeblich versuchte Erklärung des Werdens wieder aufgeben. Dadurch aber kehrt die erste, ursprüngliche, vom gemeinen Verstande schon zum Theil verbesserte Rohheit der Anschauung zurück. Denn die Anschauung eben giebt in der That die Veränderung schlechthin, sie giebt sie *nicht* als eine Wirkung, deren *nothwendigen* Zusammenhang mit der Ursache darzustellen sie ganz unfähig ist. Die Anschauung giebt hier den Widerspruch, dass ein Ding, welches noch dasselbe ist, wie zuvor, doch anders geworden ist als es war. Wer nun das Werden absolut setzt, der lässt es bei diesem Widerspruch; und ein solches Philosophiren ist demnach in seiner einfachsten Gestalt nichts anderes als blosse Unterlassung und Zurückweisung desjenigen Denkens, welches zu vollführen eben die Schuldigkeit des Philosophen gewesen wäre.

Das Hinstellen widersprechender Begriffe, als ob sie eben in und mit dieser ihrer Ungereimtheit, ohne Verbesserung, die ächten Träger alles menschlichen Wissens sein könnten, hat

nun Herr Schelling mit gar vielen andern Philosophen gemein. Aber darin zeigt sich ein auffallender Unterschied, dass Andre, anstatt die Widersprüche klar an den Tag zu legen, vielmehr davon als von den unbegreiflichen Grenzpuncten menschlicher Einsicht reden, welche im Denken überwältigen zu wollen, viel zu kühn und eine Art von Frevel sein würde. Dies geht so weit, dass man beinahe mit Sicherheit darauf rechnen kann, wo ein Philosoph über Unbegreiflichkeiten erstaune, da liege ein kaum verhüllter Widerspruch, der sich mit ein wenig logischer Aufmerksamkeit sogleich zu Tage fördern lasse. — Herr Schelling hingegen, den kein furchtsames Erstaunen zu halten vermag, legt uns mit dürren Worten die Widersprüche vor Augen, und verlangt dabei, dass wir sie eben als solche auch für nicht widersprechend, sondern für die allerklarsten, durchsichtigsten Einheiten annehmen sollen. Die Neuheit dieses Verlangens wirkt auf den Anfänger gerade so, wie auf manche Männer von hellem Blicke die Einsicht, dass, wohin unter den vorhandenen Systemen man sich auch wenden möge, überall das Unbegreiflichste in den unentbehrlichsten Principien liege, daher sie sich noch am liebsten bequemen, nur gleich Anfangs die grosse Synthesis des Sein und des Werden zu vollziehen, das heisst, die allerschneidensten Gegensätze für einerlei zu erklären, und hiemit den gröbsten, härtesten, unverzeihlichsten aller Widersprüche zum Anfangspuncte der Weisheit zu machen; welches denn eben nicht besser ausgeführt werden kann, als von Spinoza oder von Schelling geschehen ist.

Es wird mir oft schwerer, Herrn Schelling's Gegner, als seine Anhänger zu begreifen. Im Streite wider ihn, sollte man meinen, müssten doch die Streitenden die Augnen öffnen über ihre eignen Irrlehren, sie müssten einsehn, dass das Unreine ihrer eignen Principien in Schelling's Schule nur deutlicher ausgesprochen werde, sie müssten wahrnehmen, dass, wenn Er die Logik und den gesunden Verstand offenbar verhöhnt, dieses nur eine Aufrichtigkeit ist, die man bei ihnen vermissen könne.

Aber so ist der Mensch! Er sieht die fremden Fehler, ohne sie zur eignen Warnung zu nutzen. Wundern Sie sich nicht, verehrteste Anwesende, wenn ich aus Furcht, es könnte mir etwas Aehnliches begegnen, mich weniger mit fremden Systemen befasse, als man mir vielleicht anmuthet. Ich wende Jahre

auf eigne Untersuchungen, ehe ich mir einige Tage nehme zu solchen Beschäftigungen, die mich unwillkürlich in Polemik verstricken müssen. Vor dem hier gerügten Grundfehler der schellingschen Lehre mich zu hüten, ist von jeher mein eifrigstes Bestreben gewesen, und wenn ich eine Metaphysik zu haben glaube, so ist es darum, weil es mir scheint, als sei dieses Bestreben nicht ohne Erfolg geblieben. Aber hiemit sind Untersuchungen begonnen, die mir nun schon nicht Zeit lassen, auf fremde Fehler Jagd zu machen, und es bedurfte einer Veranlassung, wie die zu Anfang angezeigte, um mir die heutigen Aeusserungen abzudringen.

VII.

ÜBER MEINEN

STREIT MIT DER MODEPHILOSOPHIE DIESER ZEIT.

AUF VERANLASSUNG ZWEIER RECENSIONEN IN DER JENAISCHEN LITERATURZEITUNG.

1814.

Giebt es auch, möchte Jemand fragen beim Anblick des Titels dieser kleinen Schrift, giebt es heut zu Tage eine Modephilosophie? da doch das Philosophiren selbst mehr und mehr aus der Mode zu kommen scheint? da nach allem Andern eher, als nach *Wahrheit um der Wahrheit willen*, gefragt zu werden pflegt? — Und ich erwiedere: erst ganz kürzlich noch begegnete mir die leibhafte Modephilosophie in der jenaischen Recension meines Lehrbuchs zur Einleitung in die Philosophie.* Was aus den verschiedenen Schulen dieser Zeit sich zusammenhorchen lässt, floss aus ihrem Munde, eine Quintessenz aus allen den Irrthümern, die ich von jeher in meinem Nachdenken aufs sorgfältigste zu vermeiden gesucht habe. Mit diesen wollte sie mich widerlegen; und sie erinnerte mich dadurch, dass nicht sowohl sie gegen mich, als ich gegen sie, obwohl ohne mich gerade viel um sie zu bekümmern, gesprochen hatte.

Dass sie nun gegen mich, ihren Angreifer, sich vertheidigt, ist ihr nicht zu verdenken; da sie aber dieses durch das Organ der vielgelesenen jenaischen Literaturzeitung thut, so hat sie in dieser Zeit, wo wenig Bücher gekauft, und desto mehr Zeitungen gelesen werden, einen nicht zu berechnenden Vortheil über mich; worauf ich, nach dem Urtheile einiger verständiger Männer, schon früher etwas aufmerksamer hätte sein sollen.

Man erinnert sich in meiner Umgebung bei dieser Gelegenheit an eine frühere Recension in der nämlichen Zeitung,** die schon vor drei Jahren unternahm, meine allgemeine Pädagogik — zu vernichten. Ein etwas seltsames Unternehmen, denn das Buch war damals schon sechs Jahr alt, und unter den deutschen Pädagogen ziemlich bekannt geworden. Ohnehin beschäftigt mit psychologischen Rechnungen, überhörte ich damals die Stimmen, welche mir riethen, zu antworten; ich

* Jen. A. L. Z., August 1814, No. 149.

** Jen. A. L. Z., October 1811, No. 234.

liess es bei einigen Zeilen im *königsberger Archiv für Philosophie* u. s. w.* bewenden. Das Wesentliche dieser Zeilen lag in der Frage: „welches ist die Philosophie des Recensenten?" Dieselbe schien mir schon damals ein wenig nach Macbeth's Hexenküche zu schmecken. Jetzt will man zwischen den beiden erwähnten Recensionen eine Art von Familienähnlichkeit bemerken. Dergleichen kann sehr täuschen, besonders da alle Modephilosophen Geistesverwandte sind. Um so eher aber passt es sich, beide in Eine Erwiederung zusammenzufassen, und meine alte mit der neuen Schuld zugleich zu bezahlen.

Ungeübt in der Polemik, wie ich es bin, sollte ich billig die Muse anrufen, welche zu dieser edeln Kunst begeistert. Sie würde mich lehren, von den Personen und den Motiven meine Argumente herzunehmen, während ich jetzt nur an den Sachen mich werde halten wollen. Sie würde mich antreiben, auch die älteren Verdienste der jenaischen Literaturzeitung um mich nach Gebühr zu preisen. Es ist deren eine lange Reihe; ich habe, glaube ich, den Recensenten an dieser Zeitung schon viele rothe Tinte gekostet; leider, ohne die geringste Belehrung für mich! Ob wohl Fichte und Bouterweck, nebst einigen andern würdigen Männern, denen man ähnliche Zurechtweisungen hat angedeihen lassen, mehr auf solchem Wege gelernt haben? — Natürlich ist es übrigens, dass ein Redacteur einer gelehrten Zeitung, wenn er die Philosophie nur aus ihrem Erscheinen auf dem literarischen Markte kennt, die Polemik für das Wesentliche an derselben, und seine Zeitung für sehr philosophisch hält, weil seine Gehülfen die Kunst zu beissen mit vielem Anstande auszuüben wissen. Ich, meines Orts, vergebe hiermit die ältern Sünden, die vor jener Recension meiner Pädagogik gegen mich begangen wurden; die Proben aber, welche ich jetzo von dem Zustande der jenaischen Literaturzeitung in philosophischer Rücksicht ans Licht ziehen werde, können vielleicht zu Veranlassungen dienen, den Zustand des heutigen Philosophirens überhaupt zu überdenken. Ich fürchte, derselbe ist so beschaffen, dass das neunzehnte Jahrhundert, wenn es fortfährt wie es anfing, mit dem von ihm geschmähten achtzehnten niemals den Beinamen des philosophischen Jahrhunderts wird theilen müssen.

* Drittes Stück, 1812. [Vgl. Bd. VII, S. 69 Anmerk.]

Da nun der Streit zwischen dem Recensenten und mir die Nebensache, der Streit aber zwischen der Modephilosophie und mir die Hauptsache ist, worüber ich jetzo schreiben will: so wird es nöthig sein, die streitigen Gegenstände erst unabhängig von jenen Recensionen zu betrachten, alsdann den Geist der Modephilosophie mit einigen Zügen kennbar zu machen, und darnach erst aus den Recensionen die wichtigern Puncte herauszuheben.

Zuvörderst also eine kurze, *möglichst populäre,* * Angabe einiger Grundgedanken aus meinem Philosophiren, die man fürs erste immerhin als etwas bloss historisch Mitgetheiltes wird betrachten können.

Der Mensch hält seine äusseren und inneren Anschauungen für Erkenntnisse dessen, was ausser ihm und in ihm ist. Aber diese Anschauungen sind zunächst für nichts anderes als für Ereignisse in ihm selber zu halten. Dass sie nicht Erkenntnisse sein können, verräth sich bei genauer Betrachtung des vermeintlich durch sie Erkannten. Die Materie und das Ich, der Wechsel der Dinge und der Wechsel der Vorstellungen, lösen sich bei sorgfältiger Zergliederung der Begriffe, die wir von ihnen haben, in Ungereimtheiten auf; unser Denken der Materie, des Ich u. s. w. widerspricht sich selbst. Es versteht sich, dass hier von dem gemeinen Denken, wie es dem nichtphilosophirenden Menschen natürlich ist, geredet wird. Es ist ferner zu bemerken, dass die Widersprüche nicht liegen in dem eigentlichen Actus des Denkens, sondern in dem, *was* dadurch *gedacht,* und vermeintlich *erkannt* wird; woraus zu schliessen ist, dass weder das Ich noch die Materie, noch der innere und äussere Wechsel, als solches, wofür es nach den gemeinen Begriffen gehalten wird, wirklich existire; und umgekehrt, dass dasjenige Reale, welches vielleicht hinter dem Ich, hinter der Materie u. s. w. als Grund desselben liegt, auf keinen Fall etwas solches sein könne, wofür die gemeinen Begriffe es ausgeben. Hingegen in wiefern das Anschauen und Denken Ereignisse sind, die sich wirklich zutragen, in sofern liegt in ihnen nichts Widersprechendes; die Gesetze, nach denen sie sich in der Seele zutragen, lassen sich

* Ich muss verbitten, dass jemals ein Kritiker die folgenden Zeilen als eine *genaue* Aussage meiner Grundsätze betrachte. So kurze Andeutungen können keinen wissenschaftlichen Werth haben.

in der Psychologie erkennen; es lässt sich einsehn, dass unser ursprüngliches Vorstellen kein wahres Erkennen werden konnte, und dass die erste vermeinte Erkenntniss sich als etwas Verkehrtes und Irriges werde verrathen müssen, sobald der, welcher sie hat, sie seiner eigenen Reflexion unterwirft. Der Mensch ist zum Irrthum bestimmt; aber zu einem solchen Irrthum, den er selbst finden und berichtigen kann. Das Finden ist der Anfang des Philosophirens, das Berichtigen das erste Hauptgeschäft der Philosophie als Wissenschaft. Wer die Widersprüche in unserer ursprünglichen vermeinten Kenntniss nicht vollständig kennt, der hat keinen vollständigen Anfang des Philosophirens gemacht. Einem solchen ist es natürlich, einen Theil der gemeinen Irrthümer mit in seine Philosophie zu verweben. Hier nun vermehren sie sich, sie erzeugen neue Irrthümer ohne Ende, vermöge des immer weiter fortschreitenden Denkens. Es verwickeln sich mit ihnen die moralischen Gefühle der Menschen. Diese letztern leiden, ihrem psychologisch erkennbaren Ursprunge gemäss, ohnehin an Dunkelheit, obschon nicht an innerer Unrichtigkeit. Durch ihre Verknüpfung mit den, aus der ersten vermeinten Erkenntniss herstammenden Irrthümern, wird das zweite Hauptgeschäft der Philosophie noch erschwert; dieses nämlich, die moralischen *Gefühle* zurückzuführen auf die einfachsten moralischen *Urtheile,* von denen, in Verbindung mit andern Nebenvorstellungen, die eben genannten Gefühle erregt werden; und alsdann die moralischen Urtheile, gehörig zusammengefasst, anzuwenden auf die im Leben vorkommenden Angelegenheiten zum Thun und Lassen. Soll dies zweite Geschäft der Philosophie wissenschaftlich vollbracht werden, so darf man es nicht trennen von dem, ihm in den meisten Hinsichten gleichartigen, die ursprünglichen, die völlig klaren und einfachen Urtheile über Schönes und Hässliches, im weitesten Sinne dieser Worte, mit möglichster Vollständigkeit aufzuzählen; und alsdann ihre Anwendung auf zusammengesetzte Gegenstände der Natur und Kunst im allgemeinen zu bezeichnen. Mit andern Worten: die praktische Philosophie ist ein Theil der Aesthetik. Nur nicht ein untergeordneter Theil, sondern den andern Theilen der nämlichen Wissenschaft coordinirt. Die Scheidewand nun, welche man hier zu ziehen pflegt, so dass die Aesthetik zur theoretischen Philosophie gezogen und dort mit der Metaphysik in Gesellschaft gebracht wird, rührt

theils daher, dass die Aesthetik, als Wissenschaft, noch in der Kindheit ist, indem man sie aus allerlei Reflexionen über Natur und Kunst zusammen webt, ohne an ihre einfachen Principien zu denken; theils stützt sich die besagte Scheidewand auf die Behauptung der transscendentalen Freiheit des Willens. Eine Behauptung, die erstlich theoretisch falsch und ungereimt, und verwebt mit gemeinen, dem moralischen Bewusstsein sich unterschiebenden Erschleichungen, — zweitens ausser aller Verbindung mit sittlichen Gesetzen, und völlig unnütz und müssig für die Principien der praktischen Philosophie, — drittens aber praktisch schädlich ist, indem sie die Anwendung der sittlichen Gesetze auf menschliche Handlungen, weit gefehlt dieselben zu vermitteln, vielmehr in allen Puncten undenkbar und unmöglich macht, besonders indem sie die Hoffnung auf moralische *Besserung* der Einzelnen und des gesammten Menschengeschlechts von Grund aus zerstört.

Ueber den letztern Punct werde ich tiefer unten Gelegenheit haben, mehr zu sagen. Für jetzt genüge das Vorgetragene zur Angabe des Streitigen; denn über logische Gegenstände werde ich mich wenig einlassen; diese verschwinden neben dem Wichtigern, was vorliegt.

Jetzt also kommen wir auf den Geist der Modephilosophie. Dieser ist schon in seinem Ursprung dem wahren Geiste der Wissenschaft entgegengesetzt. Er entspringt nicht aus unmittelbarer Reflexion auf den Zustand unsrer vermeinten Erkenntniss, sondern aus dem Lesen und Hören dessen, was früher von Andern über unsre Erkenntniss ist gesagt worden. Daher ist in der Regel jede spätere Modephilosophie schlechter, jemehr die Masse der Lesereien anwächst. Die Modephilosophie ist ein Auswuchs jener Thätigkeit, die, richtig geleitet, gute Literatoren bildet. Wenn Leute, die zu solchen getaugt hätten, sich vertiefen in den Platon, in Spinoza, in Fichte, wenn sie sich brüsten, um mehr zu sein als andre arme Bücherwürmer, wenn ihre Eitelkeit zunimmt in dem Maasse, wie sie die dort geschöpften Begriffe weiter umher tragen können in allerlei Gebieten der Künste und der positiven Wissenschaften, wenn sie vor eingebildetem Wissen immer unfähiger werden, die ursprünglichen Mängel und Schwächen aller menschlichen Erkenntniss wahrzunehmen, — wenn vollends irgend ein Anlass sie auf den höchsten Gipfel alles menschlichen Dünkels hinauf-

trägt, dorthin, wo man die Gottheit unmittelbar anzuschauen träumt: dann erzeugt sich das hohle, flatternde, kecke, plauderhafte Wesen von schlüpfrigglänzendem Ansehen, was ich Modephilosophie nenne. Ich brauche kaum zu sagen, dass der Modephilosoph, aller flatternden Lebendigkeit ungeachtet, niemals aus dem Kreise dessen herauskommt, was er gehört und gelesen hat. Im Gegentheil, seine eigentliche Wohnung ist im Schwerpuncte aller gegenwärtig in Umlauf gesetzten Meinungen. Während Jacobi und Schelling mit einander streiten, liegt das wahre Absolute des Modephilosophen zwischen beiden Lehren irgendwo in der Mitte. Werden Platon und Spinoza zu einer gewissen Zeit beide gleich sehr empfohlen, so wird die absolute Substanz des einen angefüllt von den Ideen des andern, und die Trümmer des Platonismus, auf einander gehäuft, dünken dem Modephilosophen ein bequemes Haus. Wie glücklich für denselben, dass in dieser Zeit Herr Schelling selbst sich die Mühe genommen hat, das Amalgamirungsgeschäft der verschiedensten Systeme besorgen zu helfen. Es ist nun zwar nicht Mode, Schellingianer zu sein; ein solcher Name lautet nicht fein; dennoch aber ist die schellingsche Lehre die Hauptgrundlage aller heutigen Modephilosophie; denn sie hat die grossen Vorzüge, in ihren Begriffen möglichst unbestimmt, von aller Methode möglichst weit entfernt, an originellen Gedanken äusserst arm, an zusammengemischtem fremden Gute sehr reich, dabei anwendbar auf Alles in der Welt zu sein, und die ausgedehnteste Erlaubniss zum Plaudern ohne Gedanken zu geben, die noch je ein philosophisches System gegeben hat. Sagt man aber dem Modephilosophen, dass weder bei Schelling noch Jacobi, weder bei Fichte noch bei Kant, die Wahrheit zu finden, dass sie auch aus den Vorstellungsarten aller dieser Männer nicht zusammenzusetzen sei; sagt man ihm, (was der Erfolg, nämlich die heutige Verwirrung aller Philosophie, diejenigen lehren kann, die es mir nicht glauben wollen,) dass schon der erste Anstoss, den Hume's sehr seichter Septicismus der ganzen neuen deutschen Philosophie gegeben, dieselbe in ihrer Richtung verdorben habe; dass einzig in der kurzen und historisch dunkeln Periode von Thales bis auf Aristoteles, ein *rein* philosophisches, den *ursprünglichen* Aufgaben der Wissenschaft angemessenes, Streben nach Wahrheit zu bemerken sei, dass diese, weder durch kirchliche Rücksichten be-

schränkte,* noch durch psychologische Irrthümer geblendete Zeit *zwar nicht ausschliessend verehrt,* aber *zuerst beachtet* werden müsse, wenn einmal von fremden Systemen zu unsrer Belehrung solle Gebrauch gemacht werden: dann sagt man jenem unerhörte und unbegreifliche Dinge; und es kann nicht fehlen, dass, wie zahm er sich auch Anfangs stelle, er dennoch allmälig in Unwillen und Eifer gerathe, und mit Declamationen endige.

Ob mir die jetzt vorzunehmende Beleuchtung der beiden vorerwähnten Recensionen viel oder wenig Gelegenheit anbieten werde, die bisherigen allgemeinen Bemerkungen weiter auszuführen, wird sich von selbst ergeben.

Gleich die Ueberschrift der Recension meines Lehrbuchs zur Einleitung in die Philosophie, zeigt zwei Verstösse gegen das Schickliche. Zusammengestellt, und in Vergleichung gebracht in einer Collectiv-Recension, wird mein Buch mit Herrn Hofrath Bouterweck's Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften. Gewiss bin ich da in sehr gute Gesellschaft geführt; aber von wem? von einem Recensenten! Was will der Mann? will er die Spur des collegialischen Verhältnisses, welche zwischen Herrn Hofrath Bouterweck und mir noch übrig sein möchte, muthwillig antasten; will er zwischen uns eine Bitterkeit aufzuregen suchen, dergleichen da zu entstehen pflegt, wo zwei nahestehende Personen öffentlich mit einander verglichen werden? Oder weiss er nicht, was ein Recensent, und vollends ein Redacteur einer Literaturzeitung doch wissen sollte, dass ich während mehr als sechs Jahren neben Herrn Hofrath B. in Göttingen Philosophie gelehrt habe? — Ferner, wo der Vergleichungspunct zwischen einer *Einleitung* in die Philosophie und einer Darstellung *der philosophischen Wissenschaften* zu finden sei, würde schwerlich Jemand errathen; denn dass eine Wissenschaft und die Einleitung zu dieser Wissenschaft zweierlei sind, weiss jeder, dessen Begriffe nicht in völliger Verwirrung durch einander laufen. Aber diesmal liegt der Vergleichungspunct wirklich vor den Füssen: *das erste Wort in den beiden Titeln* ist das nämliche; es heisst: *Lehrbuch.* Hätte nun der Rec. die beiden Bücher *als Lehrbücher* mit einander vergli-

* Die Kirche ist eine unschätzbare Wohlthat für den Menschen; — nur nicht in Hinsicht der Speculation. Dieser frommt einzig die völlige Unbefangenheit des Mathematikers; aber keinerlei Bestreben, *für* oder *wider* eine Sache zu reden.

chen, so wäre eine Spur von Besonnenheit anzutreffen. Und wirklich finden sich *ein paar Zeilen* in der Recension des meinigen, die eine Erinnerung an mein Buch *als an ein Lehrbuch* enthalten, und noch obendrein als ein Lehrbuch *zur Einleitung* in die Philosophie. Sie lauten so: „wir halten ein solches dialektisches Verfahren für angehende philosophische Zöglinge sehr nützlich zur Weckung und Uebung ihres Verstandes; aber für sehr unzureichend, um die angeregten Schwierigkeiten zu beseitigen.“ Von dieser Stelle unterschreibe ich nicht nur den Anfang, sondern auch das Ende. Die Beseitigung der Schwierigkeiten gehört in das System, nicht in die Einleitung.

Die Recension selbst beginnt mit einer Unwahrheit, die mir eine Unbesonnenheit aufbürdet. Ich wolle, so wird erzählt, meiner Sache gewiss, *durch diese Einleitung sie gegen alle Missverständnisse sicher stellen* — *!* Doch wohl nicht gegen die Missverständnisse des Recensenten? Der meinige berichtet gleich hinterher, und dies mit voller Wahrheit, dass ich von der öffentlichen Kritik nicht viel Brauchbares *erwartet* habe. Missverständnisse in Menge habe ich erwartet; aber kein so arges, als ob durch die Einleitung auch nur diese Einleitung selbst, vollends als ob dadurch die Theorie von den Störungen und Selbsterhaltungen, vom intelligibeln Raume u. s. w. gegen falsche Auslegungen hätte gesichert werden sollen. Damit ein philosophisches Buch verstanden werde, vollends ein gedrängt geschriebenes Lehrbuch, das von der Heerstrasse abweicht, muss der Leser einen Grad von Aufmerksamkeit anwenden, den kein Modephilosoph in seiner Gewalt hat.

Wir kommen näher zur Sache; zunächst zur Definition der Philosophie, die bekanntlich selbst als etwas äusserst Schwieriges anzusehen ist, und die bei jedem Philosophen von dem Ganzen seiner Ueberzeugungen abhängt. Darüber streiten heisst in der Regel, über das ganze System streiten. Ich habe sie kurz so gefasst: Philosophie ist Bearbeitung der Begriffe. Hier erwartete ich Anfechtungen von allen Seiten. Die Einen mussten bemerken, dass dadurch die Mathematik nicht ausgeschlossen ist, (welches auch meiner Absicht gemäss nicht geschehen sollte;) die Andern konnten den Ausdruck: *Bearbeitung,* viel zu unbestimmt finden, (obgleich die Art der Bearbeitung erst bei jedem Theile der Philosophie insbesondere zu bestimmen ist;) am ersten aber, vermuthete ich, würden mir die *sehr*

Lebendigen unserer Zeit entgegen stürmen mit dem Vorwurfe der *Leblosigkeit*; denn man ist neuerlich gewohnt, die Begriffe todt, und Ideen dagegen lebendig nennen zu hören. Mein Recensent nun gehört wirklich zu den Sehr-Lebendigen, auch hat er den erwähnten Vorwurf, — der erstaunlich bequem ist, indem er schmähet statt zu widerlegen, — weiterhin gar nicht gespart. Diesmal aber begnügt er sich mit einer Parenthese. „Nicht sowohl die Begriffe, als die von ihnen unabhängigen Gegenstände, worauf jene sich beziehen, interessiren die Philosophie; und eine Hauptfrage ist, in wiefern lassen sich diese durch jene bestimmt erkennen?“ Diese Stelle war ohne Zweifel ursprünglich mit rother Tinte geschrieben; denn in solchem Tone corrigirt man Schüler. Wenn denn nur der Unterricht brauchbar wäre! Aber die Rede war gar nicht von dem, was die Philosophie interessire, sondern was sie sei. Auch werden zwei ganze Haupttheile der Philosophie, nämlich die Logik und die praktische Philosophie, geradezu damit verdorben, wenn sie sich unmittelbar für, von den Begriffen unabhängige, Gegenstände interessiren. Es ist hundertmal gesagt, dass die reine Logik vom Inhalte der Begriffe, also noch vielmehr von dem Realen, was dadurch mag erkannt werden, abstrahire; und eben so oft, dass die Moral sich mit dem beschäftige, was sein solle, unbekümmert fürs erste um das, was sei. Wenn es hie und da Personen giebt, die das nicht fassen können, so muss man deren individuelle Beschränktheit beklagen, nicht aber darum die Philosophie in eine Definition einschliessen, die zu eng sein würde. Auch selbst die Metaphysik, die allerdings alle ihre Untersuchungen in Beziehung auf das Reale anstellt, thut dieses nicht aus besonderm Interesse dafür, — welches Interesse diejenigen Individuen, die damit behaftet sind, in der Regel untüchtig macht, das weite Gebiet der abstractesten Begriffe auch nur zu berühren, das zum Behuf metaphysischer Einsichten ganz nothwendig muss durchwandert werden, — sondern die Beziehung auf das Reale liegt hier ursprünglich in den vorliegenden Problemen, welche aus der ersten *vermeinten Erkenntniss eines Realen* hervorgehn. Die ganze Parenthese des Kritikers ist daher nur ein Symptom von Schwächlichkeit der Modephilosophie, die nicht mehr stehen kann, wenn sie nicht den vesten Boden des Realen unter ihren Füssen zu fühlen — sich einbildet. Uebrigens ist es eine be-

kannte Sache, dass wir *durch unsre Vorstellungen* erkennen, falls es ja eine Erkenntniss für uns giebt; und dass wir durch alles Philosophiren unmittelbar nur *unsre Vorstellungen* bearbeiten. Wer, dieses vergessend, sich gleich in das Reale stürzt, der fällt in den alten Sumpf, aus welchem Kant mit Mühe seinen Zeitgenossen herauszuhelfen suchte; und einem solchen ziemt es am allerwenigsten, an Andern die Abweichung von Kant zu tadeln. Unser erstes, grösstes Interesse, unsre Hauptangelegenheit im Philosophiren ist das Zurechtstellen unserer eignen Gedanken; wie viel Erkenntniss des Realen wir damit erreichen, das findet sich am Ende, als Lohn für gewissenhafte Vollführung derjenigen Geschäfte, die uns zunächst aufgegeben waren. Wer es anders haben will, dem lohnt Irrthum statt der Wahrheit.

In der zweiten Parenthese tritt der Recensent abermals als Lehrer auf für, ich weiss nicht welche, Schüler. Er unterweiset sie — ich weiss nicht zu welchem Zwecke — in dem, was *man gewöhnlich* Metaphysik nenne, und was *nach Andern* also heisse; und nun wundert er sich, dass damit meine Definition dieser Wissenschaft nicht stimmen wolle. Er vermisst bei mir die wichtige Frage, woher das Reale der Begriffe stamme, desgleichen den Beweis für meine Bestimmung der Metaphysik. Und wo vermisst er dies Alles? Er, der meinem Buche von Anfang bis zu Ende auf dem Fusse folgt? — In dem *ersten* Capitel des *ersten* Abschnitts der *Einleitung* in die Philosophie. Er vermisst dieses trotz meinem ausdrücklichen Zusatze: „die Thatsache, dass widersprechende Begriffe im Gegebenen ihren Sitz haben, wird *tiefer unten* ausführlich nachgewiesen werden."

Jetzo können wir die Eintheilung nach Parenthesen des Recensenten fallen lassen. Denn nachdem er mit Hülfe derselben das erste Capitel kritisirt hat, „können wir," sagt er, „zur Würdigung der einzelnen Theile fortschreiten." Wer in der That etwas würdigen *kann*, der pflegt sonst in Recensionen den *Bericht* vor der Würdigung voranzuschicken; und in diesem Puncte muss ich auch vom gegenwärtigen Recensenten rühmen, dass die Ausführung nicht so schlimm ist, als die Ankündigung. Er stellt zuvörderst drei verschiedene Bestimmungen aus meinem Buche zusammen, die das Wesen der Logik betreffen, mit der Bemerkung, er könne sie nicht vereinigen.

Ich begreife, dass es einen Augenblick schwierig scheinen kann, dieselben in einander aufzulösen; Erläuterung darüber gebe ich um so lieber, weil ich auf den §. 34 in meinem Buche einiges Gewicht lege.

Nach demselben sollen in der Logik diejenigen Formen der möglichen Verknüpfungen des *Gedachten* nachgewiesen werden, welche das Gedachte selbst nach seiner Beschaffenheit zulässt. Diese Bestimmung hat zur Absicht, die Fragen nach dem denkenden Seelenvermögen abzuschneiden, welche man sonst hierbei zu erheben pflegt, und welche die Folge haben, dass die logischen Regeln als Aesserungen gewisser, im menschlichen Verstande nun einmal liegender, vielleicht von höherer Macht willkürlich in uns hineingepflanzter Gesetze erscheinen, die bei andern Vernunftwesen wohl auch anders sein könnten. Dem gemäss wäre die ganze Logik nur die Aufstellung eines psychologischen Phänomens. Aber die Logik schreibt vielmehr vor, wie das Denken gehen sollte, als wie es wirklich geht; dies zeigt sich bei allen übereilten Schlüssen, und schon bei falschen Eintheilungen und Erklärungen, mit einem Worte, bei einer Menge von Irrthümern, die vollkommen psychologisch möglich, obgleich logisch unerlaubt sind. Auf die Psychologie wirkt es ferner sehr schädlich, wenn die Logik für eine Art von Naturwissenschaft des Verstandes gehalten wird. Die Vermögen der Begriffe, Urtheile und Schlüsse sind eben so viele mythologische Personen, die man erdichtet hat, wie das Alterthum die Götter des Donners, des Windes, des Regenbogens erdichtete; nach dem ganz seichten Schlusse: wir haben Begriffe, also ein Vermögen der Begriffe; gleichwie: es giebt Regenbogen, also eine himmlische Kraft, welche dergleichen hervorbringt. Da nun die Logik über psychologische Fragen nicht die geringste unmittelbare Belehrung geben kann: so war die Bemerkung nöthig, dass alle logischen Vorschriften, von der Reflexion auf den Actus des Denkens unabhängig, sich bloss auf das Gedachte beziehen, und aus dessen Betrachtung unmittelbar entspringen. Man denke den Cirkel und das Viereck zusammen; desgleichen das Weisse und Nicht-Weisse; man wird in diesen und ähnlichen Beispielen *unmittelbar*, und ohne von dem Denken als einer Thätigkeit in uns das Mindeste zu wissen, *finden*, dass jene Entgegengesetzten sich ausschliessen; man wird mit ursprünglicher Evidenz, wie bei Axi-

omen, dasjenige richtig finden, was die Logik von conträren und contradictorischen Gegensätzen allgemein ausspricht. Aber nachdem das, was zu finden war, einmal gefunden ist, nachdem die Logik existirt und gelehrt wird, erleichtert sie alle diejenigen Reflexionen, aus denen sie sich selbst erheben musste. Die allgemeinen Formen, in welchen das Gedachte zusammen passt, sind nun bekannt; mit ihrer Hülfe kann man weit geläufiger, als vor deren Aufstellung, dasjenige Gedachte auseinander setzen, was sich aufhebt, oder auch nur verschieden ist, — mann kann *Klarheit* in die Begriffe bringen, wo die Gefahr der Verwechselung drohte, — man kann bequemer das Auseinandergesetzte zugleich zusammenhalten, — *Deutlichkeit* in den Inhalt der Begriffe bringen, die, obschon in ihre Merkmale zerlegt, doch auch zugleich, als aus denselben bestehend, betrachtet werden. Nun ist ferner alles Denken klarer und deutlicher Begriffe, schon ein Urtheilen, und rückwärts, das Urtheilen drückt das Entstehen klarer und deutlicher Begriffe aus; indem es immer in einem Gegensetzen oder Verbinden besteht. Das Schliessen aber ist ein vermitteltes Urtheilen, und fällt in so fern selbst in das Urtheilen, das heisst, in das Aufklären und Verdeutlichen der Begriffe hinein. Alles dieses richtet sich nach der Möglichkeit — nicht des Denkens, die bei der Unaufgelegtheit und beim Mangel an Uebung sehr beschränkt ist, daher auch die Meisten nur *nach*-denken, was Andre *vor*dachten: — sondern nach der Möglichkeit *verknüpft zu werden*, sich die Verknüpfung gefallen zu lassen, die im *Gedachten* ihren Sitz hat. In logischer Hinsicht ist es völlig einerlei, wie weit zu irgend einer Zeit dasjenige Wissen, was im Denken gefunden *werden* kann, schon gefunden, und unter wie viele Menschen es verbreitet ist, die es nun wirklich *denken*.

Dies ist nun die Hauptbestimmung, dass die Logik die möglichen Verknüpfungen des Gedachten allgemein bezeichne. Soll ich aber dem Anfänger die *erste* Nachricht geben, was für eine Art des Philosophirens ihn die Logik lehren werde, so wähle ich die davon abgeleitete, aber leichter verständliche Bestimmung: sie helfe, Begriffe sondern, und gesonderte als Merkmale zu Begriffen zusammenhalten; oder klar und deutlich denken. Ist endlich die Rede vom fortschreitenden Räsonnement, von Principien und Methoden, so ist hier der Ort, von der Logik zu sagen: sie sei die allgemeinste Methodenlehre.

Und an eben diesem Orte macht der Recensent, ich weiss nicht nach welcher Logik, folgenden Schluss: wenn man die Beschaffenheit des Gedachten berücksichtigen muss, und jedes besondere Wissen seine eigene Methode fordert, so ist die Logik als allgemeine Methode eben so unzureichend als überflüssig (soll wohl heissen: eben so überflüssig als unzureichend,) und als besondere Methode behandelt (?) fällt sie mit den besondern Wissenschaften zusammen. — Wie? Das Einmaleins ist unzureichend in der Astronomie: darum ist es überflüssig? — Die Logik vermag nicht, widersprechende metaphysische Grundbegriffe aufzulösen, (weil solche Widersprüche, die man nicht geradezu verwerfen kann, etwas Specielles sind, das die Logik nichts angeht:) darum ist die Logik in der Metaphysik überflüssig?? — Wer hat je geschlossen: Wasser ist unzureichend zur menschlichen Nahrung, also ist es überflüssig? — Die Logik giebt allgemeine Methoden; diese müssen überall befolgt werden, weil sie sich auf die *allgemeinen* Eigenschaften des Gedachten, aus *allen* Klassen des Denkbaren, beziehen; weil sie überall die Verknüpfung des Gedachten in gewisse Grenzen einschliessen. Damit aber reicht man nicht aus. Die besondern Eigenthümlichkeiten *gewisser* Probleme fordern *noch überdies* besondere Methoden. Und *diese* besondern Methoden fallen in die besondern Wissenschaften; sie würden in der Logik, die allgemein brauchbar sein muss, sich schlecht ausnehmen. Gerade die besondern Methoden aber sind das Vernachlässigte, darum sieht es in der praktischen Philosophie und Metaphysik so übel aus. Die einzige Mathematik ist voll von besondern Methoden, welche *neben* dem allgemeinen, was die Logik fordert, zur Anwendung kommen. Sollen etwa diese Rechnungsmethoden mit in die Logik aufgenommen werden; damit Alles, was nur Methode heissen mag, fein beisammen sei?

Doch schon zu lange verweile ich bei einerlei Schwachheit. Der Recensent will wissen, von welcher Wissenschaft die Logik abstrahirt sei, um darnach ihren Gebrauch beim realen Erkennen zu bestimmen. Hier mag Fichte einigen Antheil an seinem Irrthum haben, den die Vorliebe für seine Wissenschaftslehre verleitete, auch die, ein paar tausend Jahre ältere, Logik davon abhängig machen zu wollen. Er ermahnt mich, meiner hohen Achtung gegen das griechische Alterthum getreu, aus

der Logik eine allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre zu machen; und vergisst, dass meine hohe und *besondere* Achtung sich auf dasjenige Alterthum beschränkt, was noch keine ausgearbeitete Logik hatte, auf das zwischen Thales und Aristoteles. Er tadelt, dass ich auf andre Lehrbücher verweise, wo ich mich in der Logik zu kurz gefasst habe; — und ich würde wünschen, noch mehr auslassen zu können, das Andre besser gesagt hätten als ich; auch wüsste ich eben nicht, wo ich mich zu kurz gefasst hätte. Die Principien der Identität, vom zureichenden Grunde, vom ausschliessenden Dritten, werde ich niemals in die Logik aufnehmen, wo nicht als Antiquität, die der mündliche Vortrag dem Lehrbuche nachbringt. Meine Grundsätze in den Lehren von Urtheilen und Schlüssen sind, so viel ich sehe, noch von Niemanden gehörig durchdacht worden; die flüchtigen Bemerkungen des Recensenten darüber verdienen keine Rücksickt.

Der Recensent geht jetzt über zum dritten Abschnitt meiner Einleitung, der Einleitung in die Aesthetik. Er geht dazu über — nicht anders, als hätten zwei Bücher neben ihm gelegen, eins über die Logik, das andre über die Aesthetik; und als wäre er nun fertig mit dem ersten, legte es bei Seite, und käme jetzt zu der neuen Arbeit am zweiten. Dass der zu kritisirende Verfasser wohl etwas dabei gedacht haben könne, wie die verschiedenen Theile seines Buchs zusammengefügt werden müssten, welches Verhältniss unter ihrer Grösse herrschen solle, ob eine plötzliche, und gerade eine *solche* Abwechselung der Gemüthslagen, wie aus dem Studium des Buches hervorgehn wird, wenn man es wirklich studirt, nun auch die rechte und wünschenswerthe sei: — das Alles fällt meinem Recensenten nicht ein. Pädagogischer Geist scheint diesem Manne nicht beizuwohnen, sonst würde er wohl ein Lehrbuch *als ein Lehrbuch* beurtheilt haben, zudem da dieses hier einen Gegenstand betrifft, der mehr als alles Andre, was auf Universitäten gelehrt wird, pädagogische Rücksichten erfordert, und zwar Rücksichten dieser Art *im Grossen*, denn man will durch die Einleitung in die Philosophie die Zuhörer den herrschenden Meinungen des Zeitalters *entweder* zuführen *oder* dagegen sichern. Wenigstens habe *ich* einen solchen, reiflich und nach meinem besten Wissen und Gewissen überlegten Willen. Der ganze Ton meiner Einleitung arbeitet wider die modernen

Schwärmereien, von denen ich überzeugt bin, dass sie das Gift des Zeitalters sind, die einzelnen Lehren aber sind so gestellt und gewählt, dass dadurch das Verstehen dessen möglich wird, was jenen Schwärmereien Vernünftiges zum Grunde liegt. Das Mehr oder Weniger in jedem Paragraphen ist auf lange Uebung, auf vielfältig abgeänderte Versuche im mündlichen Vortrage gegründet, vollends also die Länge jedes Capitels und jedes Abschnitts. Logik, Metaphysik, und Aesthetik sind drei Dinge; diese lassen sich sechsfach versetzen; welche von diesen Versetzungen für das Lehrbuch die rechte sei, leuchtet nicht unmittelbar ein. Man könnte ganz füglich die Logik ans Ende hinstellen, denn obgleich sie den *Wissenschaften*, Aesthetik und Metaphysik, voran gehen muss, da diese in systematischem Gange einherschreiten, so gilt dies doch keinesweges von der Einleitung; indem die unvermeidliche Trockenheit der Logik für den Anfänger fast noch zurückschreckender ist, denn die Schwierigkeiten der Metaphysik. Solche Dinge hat der Recensent mit seinem Autor zu überlegen, wenn sein Recensiren zu etwas nützen soll. Und wie gern würde ich einem verständigen Beurtheiler über jede der zahlreichen Rücksichten, die ich bei meinem Buche stillschweigend genommen, Rede gestanden haben! Wie viel hätte ich auf gegebene Veranlassung zu sagen gehabt über die rechte *Gymnastik des Geistes*, welche der erste akademische Unterricht in der Philosophie beabsichtigen muss! Wie vieles *über die Nothwendigkeit, das philosophische Studium auf den Schulen vorzubereiten;* dagegen jetzo die Unvorbereiteten grossentheils meine Einleitung zu hoch finden, die doch nicht niedriger gestellt werden kann, weil sie auch den besser Ausgebildeten genügen muss, und besonders, weil sonst zwischen ihr und den nachfolgenden systematischen Vorträgen ein Sprung sein würde.

Mein Modephilosoph, wie gesagt, geht über zur Aesthetik. Ihm begegnet in meinem Buche die genaue Angabe, wie die allgemeine Aesthetik sich von den Kunstlehren unterscheide, denen sie nothwendig vorangehn muss, wenn der Vorrath von gelegentlichen Reflexionen über schöne Natur und Kunst, der bisher, versetzt mit einer Dosis falscher Metaphysik aus irgend welchen Systemen, unsre Aesthetiken ausfüllte, auf dasjenige soll zurückgeführt werden, was eigentlich das Gefallende und Missfallende an Kunst- und Naturwerken ausmacht. Aber

solche Genauigkeit ist heut zu Tage nicht Mode. Man nimmt das Schöne lieber massenweise; ja man will darin, als in einem uns rings umfangenden Elemente, — *leben* können. Gewiss ein glückliches Leben! nur kein philosophisches Denken. — Mein Recensent, nachdem er die Vorwürfe der Leb- und Gehaltlosigkeit, ohne erläuternden Zusatz, ausgespendet, erzählt weiter von dem, was Er nicht begreife. Er fügt auch gleich die Ursachen hinzu, die ihn hinderten, etwas zu begreifen. Er hat nämlich selbst eine Art von Aesthetik und Sittenlehre; diese nun will er nicht einen Augenblick von sich thun; er stellt sie mir vielmehr mitten in den Weg, und denkt mich aufzuhalten durch Dinge, an denen ich vor vielen Jahren, wohlwissend warum, vorbeigegangen bin. Was fängt man an mit einem Kritiker, der auch nicht einen Augenblick sich nur zum Versuch auf den Standpunct seines Autors versetzen will? — „Rec. begreift nicht, aus welchem Grunde der Verfasser von ästhetischen Ideen spricht, da nicht eine Idee als solche, sondern nur ihre Darstellung und Verwirklichung ästhetisch ist." — Hier ist die Frage, was das Wort: *ästhetisch,* heissen solle. Wird einmal der Recensent ein Buch schreiben, so rede Er *seine* Sprache; für jetzt rede ich die meinige; wenig abweichend von der allgemeinen, wenigstens in diesem Puncte, denn man hört überall von *schönen Ideen,* und von der *Idee des Schönen.* Das Schöne aber ist eine Art des Aesthetischen, welches, als Gattung, Schönes und Hässliches unter sich fasst; auch ist, nach meiner Logik, allemal der Name der Gattung wohl angebracht bei den Arten derselben. — „Rec. begreift nicht, wie man lehren könne, aus welchen Elementen eine schöne Hymne, oder ein Lust- und Trauerspiel zusammenzusetzen sei." — Zuvörderst habe ich Niemanden lehren wollen, Hymnen, Lust- und Trauerspiele zu verfertigen; so wenig als ich unternehme, Jemanden die Tugend zu lehren. Nichts desto weniger ist an dem einen und dem andern ein nützlicher Unterricht gar wohl anzubringen; und wie sich die sämmtlichen Grundzüge der Tugend aufzählen lassen, (ohne welche Aufzählung eine wissenschaftliche Sittenlehre unmöglich wäre,) so wird auch der Aesthetiker, der *nichts* von den Elementen der genannten Kunstwerke angeben kann, am besten thun, von seinem Wissen zu schweigen. *Alle* Elemente derselben wird heutiges Tages auch der Beste nicht finden, — weil wir noch keine Poetik haben. Aber

von einem Concert oder einer Symphonie lassen sich die *harmonischen* Elemente *alle, vollständig* angeben; — darum, weil in diesem Fache die allgemeine Aesthetik ihre Schuldigkeit gethan hat. Und wie die Lehren der Harmonie dem Musiker helfen, ein guter Componist zu werden, obgleich sie ihm nicht vorschreiben, aus welchen Intervallen und Accorden er *diese bestimmte* Sonate und *jenes bestimmte* Concert zusammensetzen soll, — eben so sollen alle Theile der allgemeinen Aesthetik allen Fächern der Künste vorarbeiten. Das ist wenigstens die Idee, nach deren Ausführung in der Aesthetik muss gestrebt werden. Und diese Idee würde man kennen und begreifen, wenn diejenigen, die da lernen wollen über Shakespeare und Dante reden, sich zuvor bei irgend einem Capellmeister oder Organisten in die Lehre gäben, um hier an dem Beispiele der Musik zu *erfahren,* wie sich allgemeine Aesthetik und Kunst zu einander verhalten. Doch ich schreibe unbegreifliche Dinge für die Sehr-Lebendigen dieser Zeit!

Und wie viel unbegreiflicher, ja wie viel schrecklicher und sündlicher muss für den, der nicht scharf nachdenkt, die Ketzerei lauten: die ganze praktische Philosophie, also Moral, Naturrecht, reines Staats- und Völkerrecht, seien Theile der Aesthetik, derselben Wissenschaft, die auch von Opern und Komödien handelt. Hätte mein Recensent, der einmal von Allem Nichts begreift, sich hierüber etwas lebendiger geäussert, hätte er ermahnt und gewarnt, wie Männer von Charakter zu thun pflegen, wenn ihnen etwas, ihrer Meinung nach, Sittenverderbliches in den Weg kommt: — wahrlich! ich hätte mich durch solchen Eifer lieber zum Streit heraus fordern lassen, als ich mich jetzt mit der vor mir ausgebreiteten Flachheit bemühe. Ziemlich kalt meldet mein Recensent, ich habe das sittliche Urtheil mit dem ästhetischen verwechselt; dieses letztere gehe auf die angemessene und gefällige Darstellung, jenes auf die Gesinnungen und den Willen; nicht alles Sittliche, als solches, sei ästhetisch. Ich sehe mich wieder nach den Schülern um, denen das vordocirt wird. Leute, die eine Literaturzeitung lesen, pflegen das Alles oft gehört zu haben; denn es wird in der That gemeinhin so gesagt. Niemand aber, und allerwenigstens *ich,* sagt oder räumt ein, was nun weiter folgt: *man könne nach meiner Voraussetzung jede wahre Erkenntniss, sie sei philosophisch, historisch oder mathematisch, auch ein ästhetisches Element nennen.*

Nein! eine so wahnwitzige Voraussetzung ist mir nicht eingefallen. Vielmehr ist für diese Plauderei des Recensenten auch nicht der entfernteste Anlass in meinem Buche zu finden. Das Aesthetische, wie ich schon im §. 8 gesagt habe, beruht auf Urtheilen des Beifalls und Missfallens, ohne alle Rücksicht auf die Realität des Vorgestellten. Wahre Erkenntniss und ästhetisches Urtheil, sind zwei so völlig verschiedene Dinge, wie eine chemische Analyse und ein Moment poetischer Begeisterung. Dass diese zwei, die Erkenntniss und das Geschmacksurtheil, einander in allen neuern Systemen viel zu nahe gerückt, ja dass sie in einander gepfropft sind, dies gerade ist der allererste, und einer von den wichtigsten Puncten meiner Klage gegen die heutige Unphilosophie. Darauf eben beruht die ganze moderne Religionsschwärmerei, dass man in einer Art von Entzückung sich einbildet, zu *erkennen* und zu *verehren* in Einem ungetheilten Act der Vernunft; dass man die Idee von Gott für die unmittelbare Anschauung des höchsten Wesens nimmt, und hierauf einen unbegrenzten Dünkel vermeinter Einsichten gründet.

„Wozu diese Vermengung?" so rufen diesmal der Recensent und ich mit Einem Munde. „Wozu ferner," fährt er allein fort, „die hehre Sittlichkeit in ein Spiel mit Verhältnissen der — ziemlich schlecht bezeichneten — ästhetischen Elemente verwandeln?" Gewiss, die Sittlichkeit in ein Spiel verwandeln, wäre ein eben so sündliches als thörichtes Unterfangen. Das Spiel kommt in meinem Buche nicht vor. *Verhältnisse der ästhetischen Elemente* kommen ebenfalls daselbst nicht vor; dagegen steht im Anfange des §. 79 [§. 89 d. 4 Ausg.] der *Hauptsatz* der ganzen Aesthetik: dass *alle einfachen ästhetischen Elemente selbst Verhältnisse sein müssen*, nämlich Verhältnisse, deren einzelne Glieder, für sich allein genommen, keinen ästhetischen Werth haben. Dieser Satz, der nicht bloss für die Aesthetik, sondern auch für deren Verhältniss zur Metaphysik die durchgreifendste Entscheidung abgiebt, und in Hinsicht dessen ich auf meine praktische Philosophie verwiesen habe, welche zu vergleichen die Schuldigkeit des Recensenten war, — steht in meiner Einleitung so gerade an der Spitze dessen, was über die Sittenlehre soll gesagt werden, dass es scheint, als habe der Recensent, der ihn wirklich übersah, nicht recht lesen können, — ein Umstand, über den ich mich zu wundern längst

verlernt habe, denn er ist schon manchmal meinen Herren Beurtheilern begegnet.

Nach solchen Proben der alleräussersten Nachlässigkeit, womit dieser Theil der Recension hingeschleudert ist, bekümmere ich mich nun nicht weiter um das, was dem Rec. in meinen Ansichten der Aesthestik neu oder alltäglich vorkommt, oder was für ihn gar veraltet ist, weil es in der modernsten Literatur nicht also zu lauten pflegt. Kommt einmal ein Mann, der im Stande ist, meine Grundsätze der praktischen Philosophie mit Einsicht zu bestreiten: diesem werde ich über jede feinste Bestimmung der Begriffe Rede stehn, denn ich weiss, wozu jedes so und nicht anders gestellt wurde; es findet sich in meiner Darstellung jener Wissenschaft nichts auf gut Glück Hingeworfenes. Etwas *„ziemlich Schlechtes"* kann demnach in derselben kaum vorkommen, sondern nur entweder grosse Verkehrtheit, oder reine Wahrheit; auf allen Fall aber, entschiedene und völlig ausgearbeitete Ueberzeugung; von der ich nur bedaure, dass sie, verglichen mit Kant, Fichte, Schleiermacher, *gar zu neu* ist, und mir meinen Wunsch, mich an diese würdigen Männer anzuschliessen, nicht gewähren will; da unterdessen zu der Ehre, etwas Neues zu sagen, allgemeine Metaphysik und Psychologie mir Wege genug eröffnen.

Bevor ich jetzt meinem Recensenten weiter nachfolge, der im Begriff ist, zur Einleitung in die Metaphysik hinüber zu gehn oder zu springen, erlaube man mir einen Augenblick vom Nichtsthun auszuruhn, indem ich mich mit der Sache selbst beschäftige. Nach meiner philosophischen Ueberzeugung zerfällt nicht bloss die Wissenschaft in drei völlig verschiedenartige Theile, Logik, Metaphysik, Aesthetik; sondern eben so verschiedenartig sind auch die Geistesrichtungen, die man beim Philosophiren willkürlich entweder einzeln, oder in Verbindung, zu verfolgen in seiner Gewalt haben muss. Denn wer unabsichtlich, und gleichsam gezwungen, aus der einen in die andere verfällt, der weiss nicht mehr was er thut, und verunreinigt jede der genannten Wissenschaften durch die andern, woraus längst die grössten Irrthümer auf allen Seiten entstanden sind. Es erhebt sich nun die Frage: soll die Einleitung, oder die Vorübung zur Philosophie, jene drei Geistesrichtungen gleich Anfangs sondern, oder soll sie die natürliche Verbindung unter ihnen noch schonen, und dem unwillkürlichen

Zuge des menschlichen Geistes nachgeben; der abwechselnd, wie es kömmt, seine Gedanken ordnet, sie mit Lob und Tadel begleitet, sich in die Natur der Dinge vertieft? Ich hielt in frühern Jahren das Natürlichste für das Beste; nachmals hat es mir zweckmässiger geschienen, die Uebung gleich darauf einzurichten, dass sie die nöthige Enthaltsamkeit herbeiführe, welche der Pfuscherei aus einem Fach ins andere entgegen steht. Dem zufolge habe ich meinen anfänglichen Plan, nach welchem eine grossentheils historische Einleitung alle Theile zusammenhielt, wieder aufgegeben, und das Verschiedenartige getrennt. Und deshalb kann jetzt die Einleitung erscheinen als ein Aggregat mehrerer Einleitungen, vorzüglich weil die letzte Verbindung des Mannigfaltigen zu dem Zwecke der allgemeinen Geistesbildung nicht genug sichtbar ist. In diesem Puncte bin ich mit meiner eignen Arbeit wenig zufrieden; es ist aber darum schwer hierin etwas zu bessern, weil Alles dem vorgeschriebenen Zeitmaasse halbjähriger Vorträge sich anpassen muss; und noch mehr darum, weil bei den Anfängern die einzelnen Forschungen nicht so schnell reifen, dass, was sie im Laufe eines Halbjahres gehört haben, sich schon am Ende desselben zur Verknüpfung in ein Ganzes eignete. Es ist besser, die einzelnen Fäden erst in den nachfolgenden systematischen Vorträgen weiter fortlaufen zu lassen. Uebrigens geben die Vorlesungen über Psychologie mannigfaltige Gelegenheit, das zuvor Getrennte zweckmässig unter einander zu verknüpfen. Und die Einleitung kann überhaupt nur in Verbindung mit den nachfolgenden akademischen Vorträgen, auf welche sie berechnet ist, gehörig beurtheilt werden. Doch ich breche ab, um meinen Recensenten, der auf das Alles nicht Achtung giebt, nicht zu lange allein zu lassen.

An der Schwelle der Metaphysik, wo es darauf ankommt, alle Besonnenheit einzig und allein auf scharfes Denken zu richten, um auf dem bevorstehenden, bekanntlich höchst schlüpfrigen, Wege einen Schritt nach dem andern mit Sicherheit thun zu können: — hier nimmt mein Recensent eine fromme Miene an, in der Hoffnung vermuthlich, ein Engel werde kommen ihn zu leiten. Seit jenen Alten vor Aristoteles, meint er, seien die Hauptaufgaben der *Philosophie*, (ich dachte, es wäre von der *Metaphysik*, und zwar von den *Anfängen* derselben die Rede,) *wesentlich verändert.* „Gott, Vorsehung,

Freiheit des Willens, Bestimmung der Menschheit, Sünde, Versöhnung und Unsterblichkeit sind *uns nun* der Kern und Mittelpunct *jeder* philosophischen Untersuchung." Das klingt ganz vortrefflich, und bereitet uns herrlich vor zum Empfang einer Offenbarung, die gerades Weges vom Himmel bescheert werden soll. Aber noch einmal: ich meinte, es wäre von Metaphysik, einem Theil der *Welt*weisheit, einem Versuche der schwachen menschlichen Vernunft, die Rede. Dahin geht *mein* Weg, und ich möchte bitten, mich ungestört zu lassen, wenn man mich nicht begleiten will. Aber nein! so gut soll es mir nicht werden; der lästige Geselle hängt sich an meinen Arm und ich muss ihn schon schleppen.

Eben bin ich angelangt bei den bekannten Aufgaben, von dem was Raum und Zeit erfüllt, von dem was man *Ding*, und *Ursache*, und *Ich* zu nennen pflegt. Ich spreche davon als von Begriffen, welche die Erfahrung uns aufdringt; in der Meinung, dass noch heute, wie so lange die Welt steht, Jedermann diese Begriffe in seiner gemeinen Erfahrungskenntniss vorfinde. Da ertönt an meiner Seite folgendes Lied: „Begriffe sind Erzeugnisse der Reflexion, also des *willkürlich*-denkenden Verstandes; welche Merkmale in Begriffe aufgenommen werden, hängt also vom freien Denken ab; kommen daher in denselben Widersprüche vor, so hat der Verstand sie hineingelegt, und sie taugen Nichts, er hat sich geirrt."

Bald glaube ich, es geht mir wie dem Wallenstein beim Dichter, da er über dem Gerede von seinem Kriege den ganzen Krieg vergass. — Wer ist denn jener willkürlich denkende Verstand, der Erzeuger der Begriffe? Ich besinne mich; es ist eins von den Hirngespinnsten der Psychologen, die *erst* zu den Begriffen den Verstand hinzudichten, damit sie *hinterher* diejenigen Begriffe, die sie sich aus ihren Hirngespinnsten nicht erklären können, frischweg ableugnen können. So erdichteten die Brownianer eine Sthenie und Asthenie, um sich gewisse Klassen von Krankheitserscheinungen begreiflich zu machen, und als hintennach noch einige Dinge am Krankenbette vorfielen, die dahinein nicht passten, erklärten sie die Erfahrungen für falsch. Dergleichen pflegt man, wenn es mit gutem Bewusstsein geschieht, unverschämt zu nennen; ich aber bin überzeugt, dass mein Modephilosoph nicht weiter sieht, als die Psychologie, die er gelernt hat. — Lustig dünkt es mich in-

dessen doch, dass der Mann seine Begriffe von Dingen in Raum und Zeit, und vom Ich, für willkürliche Erzeugnisse der freien Reflexion hält. Denn, damit man mich wohl verstehe, ich rede hier von solchen Dingen, wie z. E. von der Lichtflamme, die wir in räumlicher Hinsicht als spitzig, und als über der Kerze am Dochte schwebend, ausserdem als hell, und als brennend wahrnehmen, so dass wir die erwähnten Merkmale sämmtlich in den Begriff der Flamme hineintragen. Ist denn dieser Begriff willkürlich erzeugt, und lässt er sich willkürlich abändern? Wohlan, mein Herr, versuchen Sie, die Flamme oben breiter als unten zu sehen, schauen Sie auch die Kerze als leuchtend, die Flamme dagegen als dunkel an; halten Sie überdies den Finger in die Flamme, und lassen Sie nun vermöge der Freiheit Ihrer Reflexion das Merkmal der Hitze aus Ihrem Begriffe von der Flamme weg; während wir andern unfreien Leute, wo wir das *Licht* der Flamme sehen, uns vor ihrer *Hitze* hüten. — Oder betrachten Sie das Papier, was hier vor Ihnen liegt, und schaffen Sie den Erfahrungsbegriff, den Sie davon haben, so um, kraft Ihres freien Verstandes, dass auf diesem — ich sage, auf *diesem* nämlichen Papiere lauter Lobreden auf Ihre sehr vortreffliche Recension meines Lehrbuchs zu lesen seien. Wenn Sie das nicht können: so merken Sie sich ein für allemal, dass ich von solchen Begriffen rede, die etwas *als gegeben* vorstellen; und deren Bildung in keines Menschen Belieben steht; dass ich also auch von *derjenigen Zudringlichkeit der Erfahrung* spreche, welche macht, dass Sie die Flamme heiss, und dies Papier also bedruckt finden, wie Sie wohl wissen.

Doch jetzt wird mein Recensent gelehrt! Er weiss, was Fichte, was die Eleaten und Platon behauptet haben. Vermuthlich muss mir, der ich in den Jahren von 1794 bis 1797 Fichte's Zuhörer war, entfallen sein, was derselbe mich lehrte. Glücklicherweise giebt's Bücher, die wir mit einander aufschlagen können. — Sehr behutsam beginnt mein Mann: „Wenn (die Sache ist noch zweifelhaft!) wenn diese in einem Begriffe Widersprüche aufgedeckt haben: so behaupteten sie nicht, dass dies nothwendige und aufgedrungene Begriffe seien, sondern sie nahmen die Begriffe mit den Merkmalen an, die man gewöhnlich und willkürlich damit verbunden hatte, und zeigten die Unhaltbarkeit dieser Verbindung.“ Ei! wir wollen doch

sehn! In Fichte's Sittenlehre S. 42 [Werke, Bd. IV, S. 42] steht Folgendes: „Nicht das Subjective, noch das Objective, sondern — eine Identität ist *das Wesen des Ich*. Kann nun irgend Jemand diese Identität als sich selbst denken? Schlechterdings nicht! Denn um sich selbst zu denken, muss man ja eben jene Unterscheidung zwischen Subjectivem und Objectivem vornehmen, die in diesem Begriffe *nicht* vorgenommen werden soll.“ Weiter: Plato sagt im siebenten Buche der Republik, *wo er von der Einleitung in die Philosophie spricht*, Folgendes: *καθορᾶς τὰ μὲν ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν οὐ παρακαλοῦντα τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν, ὡς ἱκανῶς ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κρινόμενα· τὰ δὲ παντάπασι διακελευόμενα ἐκείνην ἐπισκέψασθαι, ὡς τῆς αἰσθήσεως οὐδὲν ὑγιὲς ποιούσης. Ποῖα μὴν λέγεις; — Τὰ μὲν οὐ παρακαλοῦντα, ὅσα μὴ ἐκβαίνει εἰς ἐναντίαν αἴσθησιν ἅμα· τὰ δ' ἐκβαίνοντα, ὡς παρακαλοῦντα τίθημι· ἐπειδὰν ἡ αἴσθησις μηδὲν μᾶλλον τοῦτο ἢ τὸ ἐναντίον δηλοῖ**. Soviel über das Factum. Was das Ganze der platonischen und der fichteschen Lehren anbetrifft, so liegt der Grund, warum beide nicht verstanden werden, gerade darin, dass die Modephilosophie ihnen nicht glauben will, was sie mit dürren Worten, wie die angeführten sind, versichern. Bei den Eleaten spricht der Erfolg deutlich genug; sie verwarfen die Sinnenwelt und das menschliche Ich ganz geradezu, wie allenfalls in den Stellen kann nachgesehen werden, die ich in der Einleitung ausgehoben habe aus den Fragmenten des Parmenides. Nun überlege der Recensent, ob Fichte von willkürlichen Dingen rede, wo er *das Wesen* des Ich erklärt? ob Plato sich mit willkürlichen Begriffen trage, wo er den Weg verzeichnet, wie die künftigen Weisen und *Häupter seines Staates* in früheren Lehrjahren sollen aufmerksam gemacht werden auf das Widersprechende in der Sinnenwelt? Denn vom Disputiren wider irgend einen Sophisten ist in diesem Zusammenhange im geringsten nicht die Rede.

Uebrigens ist meine Meinung nicht, mich hinter Auctoritäten zu verschanzen. Meine Zusammenstellung der verschiedenen Probleme, die auf solchen Begriffen beruhn, wodurch das Gegebene unvermeidlich, und von jedem, auch dem Leugner dieser Begriffe, unaufhörlich gedacht wird, und die dennoch der

---

* De rep. VII, pag. 144 ed. Bip. [Steph. 523a]. Der letzte Zusatz mag eine fremde Einschiebung sein, er erklärt aber das Vorhergehende richtig.

darauf gerichteten zergliedernden Reflexion als klare Ungereimtheiten auffallen, — ferner meine Behandlung dieser Probleme, (worin Fichte ganz unglücklich war,) diese gehört mir allein; ich verlange sie mit keinem Vorgänger zu theilen; und die Blindheit der Modephilosophen um mich her dient bloss, mich allmälig stolz zu machen auf eine Einsicht, die so Viele nicht erreichen, selbst nachdem man ihnen zeigt, was sie übersehen hatten.

Wie weit eine solche Blindheit gehen könne, lehrt der Rec. an seinem eignen Beispiele, wo er den Satz nicht begreifen kann: *alle Eigenschaften sinnlicher Dinge sind relativ; sie sind, was das Ding hat, nicht, was es ist.* Dagegen setzt er keck und dreist den Satz: das Ding und seine Eigenschaften sind Eins, beide können nur im willkürlichen Denken getrennt werden. Wohlan! Dem Golde gehören die Eigenschaften gelb, schwer, dehnbar u. s. w. Nach dem Rec. sind diese Eigenschaften Eins, nämlich das Gold. Jetzt tragt das Gold in eine Gegend des unendlichen Weltraums, wo nicht die Erde, nicht der Mond, nicht die Sonne, nicht die Sterne es merklich anziehen können*; wohin auch kein Lichtstrahl dringt; wo am wenigsten ein Hammer oder dergleichen sich befindet, der das Gold ausdehne. Was heisst nun das *Gelb, Schwer, Dehnbar*, nachdem Licht, Gravitation, und der Hammer weggenommen sind? Und was ist nun das Gold? Nichts, gar Nichts ist es, wofern nach dem Rec. diese Eigenschaften das Gold constituirten. Aber wir brauchen es nicht so weit zu tragen, wir brauchen nur zu fragen, was es *für sich selbst* ist, um das Gesagte sogleich zu finden. So weit sah auch Leibnitz, der die Monaden, um ihnen ein innerliches, nicht relatives Was anzuweisen, zu vorstellenden Wesen machte. Und Locke ist sehr ausführlich, und für Anfänger belehrend, in mehrern merkwürdigen Stellen seines Werks über den menschlichen Verstand, wo er die gänzlich zufällige Aggregation der sinnlichen Eigenschaften, und die Unmöglichkeit nachweist, dies Aggregat für die Substanz zu halten**. Daran mögen sich diejenigen üben, die noch nicht im Stande sind, mir an dieser Stelle zu folgen.

* Die geringe Gravitation der Theile des Goldes unter einander setze ich hier bei Seite. Sie würde noch einen äusserst verminderten Grad von Realität übrig lassen; mehr oder weniger nach der Masse des Goldes.

** Z. B. im 6ten Capitel des 4ten Buchs.

Vielleicht dass ihnen nach solcher Uebung mit der Zeit ein Licht aufgeht.

Bei Gelegenheit des mit jenem verwandten Problems von der Veränderung giebt der Rec. eine ähnliche Probe seines Scharfsinns. Er weiss, dass ich die Erscheinung der Veränderung für betrüglich erkläre; eben diese Betrügerin soll gegen mich als Zeugin auftreten. Sie soll ein Zeugniss, und zwar das offenbarste, ablegen von der actuellen Unendlichkeit des Wesens der Dinge in unendlichen Formen. Eben so gut kann der viereckige Cirkel bezeugen, dass zweimal zwei fünf ist.

Meine Nachweisung der Widersprüche im Gegebenen sonderbar zu finden, sie erkünstelt zu nennen, das hat der Recensent mit Vielen gemein. Vermuthlich soll ich dagegen auf mein Gewissen betheuern, dass ich von keinem Künsteln etwas weiss, dass ich die Dinge zeige, wie ich sie sehe. Vorwürfe, denen man die Reinheit seines Herzens entgegensetzen muss, sind Schmähungen, nicht Widerlegungen. Schmähungen kann ich verzeihen; gegen jene Widersprüche aber helfen sie soviel, als die Berufungen auf den gemeinen Menschenverstand gegen Hume und Kant geholfen haben. Sie beweisen, dass man in Deutschland, nach manchem Wechsel der Systeme, noch immer nicht gelernt hat, ein neues System mit Behutsamkeit anfassen, sei es zur Annahme oder Widerlegung.

Indem ich mich anschicke, dem Recensenten noch weiter Antwort zu geben auf seine Einwürfe gegen das Trilemma von der Veränderung, gegen die Benutzung der eleatischen und platonischen Lehre, — was von diesen vorhin erwähnt wurde, bezog sich auf die Vorrede, nicht auf diejenigen Capitel, die im Buche die Hauptsache sind, — will es mir scheinen, dass in der Recension eine Lücke sei, ausgefüllt mit ein paar leeren Worten von fremder Hand. Zwar, die Redaction braucht sich deshalb nicht bei mir zu entschuldigen, — aber, soviel ist gewiss, was in einer Recension meines Buchs am nothwendigsten hätte vorkommen müssen, die Prüfung dessen, worauf ich selbst das meiste Gewicht lege, und worauf ich in der Vorrede hinweise, — das fehlt!

Statt dessen findet sich etwas sehr Ueberflüssiges. Ich habe meiner Einleitung ein paar kurze Notizen von meiner systematischen Metaphysik angehängt, theils um nicht mit blossen Schwierigkeiten zu endigen, sondern die Existenz vorhandener

Resultate zu zeigen, theils, um etwas zu haben, worüber sich im mündlichen Vortrage mehr oder weniger sagen liesse, je nachdem die Zeit am Ende des Halbjahres, und der Grad von Vorbereitung, den die Zuhörer nach dem Grade ihrer Aufmerksamkeit auf das Vorhergehende nun gewonnen haben, es mit sich bringen möchte. Hieraus schreibt der Rec. eine lange Stelle ab, lässt dann Einiges aus, und schliesst seinen Auszug mit einigen, von mir durchgängig unterstrichenen Zeilen; diese giebt er, gleichfalls unterstrichen, treulich wieder; nur Schade, sie beziehen sich auf das von ihm Ausgelassene. Er hat sie nicht verstanden; der Leser wird sie so noch weniger verstehn; aus einer Recension hätte Alles wegbleiben sollen, was das letzte Capitel betrifft, das lediglich für diejenigen, die das ganze Buch aufs sorgfältigste studirt haben, brauchbar sein kann.

Aber mein Recensent begnügt sich nicht mit Auszügen aus dem, was er hätte ganz unberührt lassen sollen. Er kann nicht umhin, zu urtheilen. Zwar, sein Endurtheil über mein System will er gütigst noch verschieben. Aber mit einigen Wehklagen darüber muss er doch endigen. Ein Unheil ist im Anzuge; man will das menschliche Gemüth der Rechnung unterwerfen! Man leugnet die transscendentale Freiheit! Dieselbe Freiheit, die zwar Leibnitz verwarf, die aber seit Kant, — aus Gründen, die mit der Eigenthümlichkeit des kantischen Systems aufs genaueste zusammenhängen, und mit derselben stehen und fallen, — für ein unentbehrliches Requisit der Sittlichkeit gehalten wird. Trotz dem Leugnen der *transscendentalen* Freiheit nun existirt immerfort dasjenige im Menschen, dessen er sich bei aller Selbstüberwindung und Selbstanklage bewusst ist; und *dies* zu leugnen ist mir niemals eingefallen. Die Frage ist nur, wie dies Factum des Bewusstseins müsse erklärt werden. Ich erkläre es so, dass dabei Charakterbildung und Besserung bestehen können; dass von Erziehung die Rede sein dürfe; von solcher, im strengsten Wortverstande *sittlichen* Erziehung, welche das Inwendigste im Menschen, seinen Willen, und die Wurzeln seines Wissens treffe und veredele. Dazu nun gehört schlechterdings, dass diese Wurzeln bildsam seien, und dass sie die einmal angenommene Bildung auch behalten. Nach der kantischen Freiheitslehre ist an die geforderte Bildsamkeit auf keine Weise zu gedenken; denn da liegt die Wurzel des Willens, — eben die Freiheit selbst, — in der intelligibeln Welt,

wohin keine Causalität reicht. Und nach den gemeinen Vorstellungen derer, die von der *zeitlosen* intelligibeln Welt nicht viel begreifen, kann der freie Wille sich jeden Augenblick ändern; dabei besteht kein *Behalten*, so wie bei der vorigen Lehre kein *Annehmen* der Bildung. Folglich wissen beide Vorstellungsarten nichts von der Charakterbildung. Und was noch das Aergste ist, wer die Erziehung leugnet, der muss aus denselben Gründen auch jene grosse Erziehung des Menschengeschlechts durch die Vorsehung leugnen. Woraus denn gar bald weiter folgt, dass das ganze Erdenleben des Menschen, mit seinen vielen Plagen und seinen kurzen Freuden, etwas rein Zweckloses ist, da es nicht mehr als Bildungsschule kann betrachtet werden.

So begeisternd ist die Lehre von der transscendentalen Freiheit! An ihrer Stelle habe ich geredet von einer *solchen Freiheit*, die erworben werden kann, mit Hülfe der Erziehung und Selbstbildung. Darüber sind dem Recensenten schlimme Gedanken aufgestiegen. Es fällt ihm der Jagdhund ein, den man gewöhnen kann, seine Begierden zu beherrschen.

Und mir fällt zuerst die Frage ein, ob etwa die Psychologie der Jagdhunde dem Rec. bekannt sei? — Von seiner Kenntniss des menschlichen Geistes hatten wir oben die Probe, da er die Erfahrungsbegriffe für Erzeugnisse des willkürlichen Denkens hielt. Es könnte ihm begegnen, dass er von den Hunden zu niedrig dächte. Platon vergleicht mit ihnen die Wächter seines Staats, diejenige gebildete Klasse, welche den Häuptern zunächst stehen soll. Und wie vergleicht er sie? So, dass er seine Bewunderung der Hunde ausdrückt, und ihnen eine *philosophische Natur* zuschreibt*. Und wer kann der Treue der Hunde seine Bewunderung versagen? Was hinter dem sogenannten *analogon rationis* steckt, das man, in höchster Unbestimmtheit, den Thieren zuzuschreiben pflegt, wer hat das ermessen? Wer hat ergründet, was Menschen ohne Hände und Sprache sein würden?

Doch, wir wollen bei unsern gewöhnlichen Begriffen von den Thieren stehen bleiben. Diesen gemäss ist ihre Aehnlichkeit mit dem Menschen, wenn beide sich der Befriedigung einer Begierde enthalten, klar genug. In beiden unterdrückt *ein* Ge-

* De rep. II, pag. 244 ed. Bip. [Steph. p. 375e].

danke das Streben, womit der andre sich hervorarbeitet: aber, — worauf hier Alles ankommt — der Jagdhund verfährt hiebei gerade wie derjenige Mensch, der sich zurückhält *aus Furcht vor Strafe*. Da passt die Vergleichung. Wo hat mein Recensent gelesen, dass, wenn ich von Erziehung rede, ich dieselbe auf Furcht gründe? Wer berechtigt ihn, seine Vergleichung mit dem dressirten Hunde da anzubringen, wo ich von sittlicher Bildung spreche? Alle Welt weiss, dass weder die Ruthe noch der Galgen die Werkzeuge einer solchen Bildung sind, wobei der Mensch sich durch das Selbsturtheil über seinen eignen Willen bestimmt. — Dem Recensenten ist zu rathen, dass er künftighin seinen eignen Willen ein wenig schärfer beurtheile, ehe er den Büchern, die ihm unter die Finger kommen, ein böses Gerücht bereitet. Er wird an seiner Sittlichkeit keinen Schaden nehmen, wenn er sich, trotz der transscendentalen Freiheit, die in der intelligibeln Welt wohnt, für diese Zeitlichkeit einigermaassen durch diese meine öffentliche Ermahnung bestimmen lässt.

Soll ich mich bequemen, diesem Manne zu gefallen, mich noch einzulassen auf das, was in der Philosophie eine begeisternde Lehre sei, und was nicht? — Zum Philosophiren taugt einzig eine solche Begeisterung, die, vor allen Dingen in und ausser der Welt, nach *Wahrheit* strebt. *Kann* irgend etwas, das im menschlichen Gemüthe vorgeht, berechnet werden, so *soll* es berechnet werden; — wer anders denkt, dessen Wort bewegt mich nicht. — Und die Weisheit, nach welcher die Philosophie strebt, was ist sie anders, als eine Lenkerin der mannigfaltigen Arten von Begeisterung, die sie in den Menschen und in der Gesellschaft schon vorfindet? Sie selbst kann den zum Schwindel geneigten Enthusiasmus, den sie hüten soll, dass er nicht fanatisch werde, nicht in sich aufnehmen. Sie muss mehr als Einen Gedanken ertragen können, der dem gewöhnlichen Menschen schrecklich vorkommt, weil er ihn nicht zu durchdringen vermag. —

Noch über die Grenzen der Recension meines Buchs zieht mich der Mann mit sich fort, dem ich das Prädicat des Modephilosophen beigelegt habe. Seine Anzeige des Werks von Herrn Hofrath Bouterweck ist von Vergleichungen mit dem meinigen so hinten und vorn eingeklammert, dass ich beinahe nicht umhin kann, auch ein wenig in die Mitte hineinzusehen, —

bloss um zu erfahren, ob ihm jenes Prädicat durchgehends anpasse. — Man sollte meinen, eine ausführliche Collectiv-Recension zweier Bücher, deren jedes den ganzen Umfang der Philosophie durchläuft, müsste die Frage beantworten, deren ich oben erwähnte: welches ist die Philosophie des Recensenten? Zwar nicht vollständig, aber doch so, dass irgend welche veste Puncte seiner eignen Ueberzeugung zum Vorschein kämen. Denn so etwas muss er doch haben, um darnach das Fremde beurtheilen zu können. — Aber hier vermag ich von einem solchen Etwas nichts zu erkennen, als dass der Mann zwischen Kant und Schelling umherflattert. Vornehme Worte gegen Herrn B., dass er nicht *mehr* wisse; — eignes Schwanken in allen Aeusserungen! Charakteristisch ist die Stelle: „Rec. will aber deswegen nicht behaupten, es (das Absolute) müsse als ein zusammengesetztes und ausgedehntes Wesen gedacht werden, weil ihm die Bestimmung der Einfachheit missfällt, so wenig als er glaubt, dass das substantielle Wesen der endlichen Dinge einfach oder ausgedehnt dürfe genannt werden.“

Nun, mein Herr, wofern Sie wirklich *hier* noch beim *Glauben* und *nicht behaupten Wollen* stehn, wofern Sie demnach noch gar keine Grundlagen Ihrer eignen Metaphysik haben, so ist es noch nicht Zeit für Sie, Andern in den Weg zu treten, die längst wissen, was ihnen als Wahrheit gilt. Gehn Sie in Ihr Kämmerlein, oder besser, gehn Sie in sich selbst hinein; da haben Sie zu thun, nicht auf dem literarischen Markte. Können Sie aber durchaus die Tinte nicht halten, so hüten Sie sich, mir, den Sie gereizt haben, Ihre Blössen zu zeigen!

Nachdem wir nunmehr ein sehr instructives Exemplar von einem Modephilosophen in Betracht gezogen haben: gebührte es sich wohl, unsern Streit mit diesem Geschlechte nach allen Puncten, die er betrifft, zu beschreiben, und dessen möglichen Verlauf anzugeben; wenn nur ein so unstetes und glattes Wesen, wie das, womit wir streiten, sich irgend wollte vesthalten lassen. Soviel können wir indessen davon sagen: es ist ein Streit auf Leben und Tod! Denn eben das Leben des Modephilosophen ist seine Sünde. Nicht sein wirkliches Leben, — wer wollte ihm das missgönnen? — sondern die eingebildete, anmaassliche Lebendigkeit in dem, was er sein Wissen nennt, und die nichts anderes ist, als Schwäche im Denken.

Der Modephilosoph erlaubt sich auf Herrn Schelling's Auctorität, bei jedem Einzelnen an Alles zu denken, auf jedem Puncte der Peripherie zugleich im Centrum stehn zu wollen; er spricht vom Unendlichen und Ewigen in Einem Athem; ja er glaubt schon zu sterben, wenn er nicht das Endliche zugleich als unendlich, und rückwärts, denken soll. Ich dagegen fordere, dass jeder Gedanke seine eigne Stelle im Systeme habe, dass man die Anfänge des Systems nicht im Unendlichen, sondern im Allbekannten suche, weil nur aus dem Bekannten das Unbekannte zu finden ist; ich behaupte, dass das Ewige, als solches, weder endlich noch unendlich sei, und dass man diese drei Begriffe eben so wenig durch einander mischen, als das organische Leben, die chemische Attraction, die Polaritäten, aus den hintersten Gemächern der Metaphysik in die Vorhöfe bringen soll. Mit einem Worte, ich verlange, dass man im strengen Sinne ein *System* habe, oder wenigstens methodisch suche; und falls man sich dessen weigert, dass man auf Philosophie als Wissenschaft verzichte.

Hiemit hängt wesentlich meine zweite Forderung zusammen, diese: dass man die Principien der Wissenschaft nicht für unmittelbare Erkenntnisse eines Realen halte; denn das Reale ist das Streitige, das Allbekannte aber sind die Erscheinungen. Dagegen sahen wir oben, dass der Modephilosoph sogar die Logik mit dem Realen zusammenkleben wollte.

Und mit der nämlichen ersten Forderung hängt auch die dritte zusammen, die dem Modephilosophen unmittelbar ans Leben geht; diese, dass man *Achtung* haben soll für *fremde* Systeme, die sich nicht wollen unter einander mengen lassen; dergestalt, dass man *entweder* teleologische Betrachtungen anstelle mit Platon, *oder* dergleichen für thöricht erkläre mit Spinoza, *oder* dass man die Dinge an sich, sammt der absoluten Substanz, als dem Träger zugleich des Natürlichen und Geistigen, verwerfe mit Fichte u. s. w., — *oder* dass man ein eignes System habe, *und dessen Unterschied von jedem fremden genau angebe*, damit Anderer geistiges Eigenthum unberührt bleibe. — Die Modephilosophen aber können nichts, als durcheinander mengen. Die negative Seite erblicken sie an keinem der berühmten Systeme, aus denen sie ihren Schmuck holen; nur an denen, die nicht Mode sind, und an denen zu meistern ihrer Eitelkeit schmeichelt. Doch werden sie diese so gut als jene

müssen in Ruhe lassen, wenn einmal der Lehrer und Meister, der ihre höchste Auctorität ist, das unendliche System erfindet, in welchem alle endlichen Eins sind, und in dieser Einheit unzertrennlich zusammengehören.* — —

Meine drei allgemeinen Hauptforderungen habe ich hiemit angegeben; dass die Modephilosophen sie mir sämmtlich abschlagen werden, versteht sich von selbst. Sie werden noch mehr thun, nämlich mir die Mühe abnehmen, meine Ansprüche mehr zu detailliren. Denn indem sie mich kritisiren, wird das Publicum, durch eine leichte Umkehrung, schliessen, in welchen Puncten *sie mich* unbefriedigt gelassen haben. Dabei spare ich Zeit und Papier. Man wolle so gefällig sein, zu bemerken, dass mein Streit mit den Modephilosophen unfehlbar so lange dauert, als ich lebe; denn dass dieser Streit mit einem entscheidenden Siege auf einer von beiden Seiten endigen sollte, dazu ist gar keine Hoffnung. Nun werde ich aber den Krieg nicht immer durch solche Schriften führen, wie die gegenwärtige, sondern vielleicht durch ähnliche, wie meine Einleitung, meine Hauptpuncte der Metaphysik, meine allgemeine Pädagogik und praktische Philosophie. Alsdann kann, wen es interessirt, dieser nur achtgeben, was darüber in öffentlichen Blättern gesagt wird. Mit einiger Uebung wird man aus den Angriffen der Recensenten gegen mich, leicht herausfinden, in welchen Puncten jene sich von mir angegriffen fühlten.

Sollte es aber zuweilen nöthig scheinen, mich so direct und deutlich auszudrücken, wie diesmal: so werde ich mir allemal erlauben, nachzuholen, was ich etwa in frühern Terminen meines Processes könnte versäumt haben. Dergleichen zu thun, bin ich jetzt im Begriff, indem ich die oben erwähnte Recension meiner *Pädagogik* vornehme.

Vor nunmehr neun Jahren wurde das Buch geschrieben; um Neujahr 1806 kam es in den Buchhandel. Im October 1811 erschien die Recension. Sie erschien, um, wie es am Ende heisst, *die Hülle, mit welcher dieses Buch bisher bedeckt schien,*

* Indem ich mein Geschriebenes wieder durchsehe, fällt mir ein, dass manche Leute Ernst und Scherz nicht unterscheiden können. Es mag also noch bemerkt werden, dass das unendliche System dann wird erfunden werden, wenn das Lamm den Wolf frisst, und die Flüsse aus dem Meer in die Quellen sich ergiessen. Aber in der Einbildung wird dasselbe vielleicht früher vorhanden sein.

zu lüften, und es in seiner wahren Gestalt vor Augen zu stellen. Das maasste sich der Recensent an, nachdem längst die übrigen gelehrten Zeitungen, und die leipziger mit aller gehörigen Ausführlichkeit, über das Buch gesprochen hatten. Der Mann wollte sich ferner der jungen Studirenden erbarmen, welche meine Vorträge über Pädagogik anhören; es ist ausdrücklich, unmittelbar vor jener Stelle, von deren gewöhnlicher *Leichtgläubigkeit für die Worte ihrer Lehrer* die Rede. Mit andern Worten, die Recension sollte nicht bloss mein Buch, sondern meine pädagogische Professur treffen. — Ich bin zu keiner schnellen Antwort genöthigt worden, jetzt aber, da ich *bei Gelegenheit jenes* jüngsten Ausfalls der jenaer Zeitung gegen mich auch die alten Sünden aufdecken will, muss ich meine höchste Befremdung über die Redaction derselben Zeitung ausdrücken, *darüber fürs erste,* dass sie ein *sechs Jahr alt gewordnes Buch* vor dem Publicum und unter den Augen der Regierung, die den Verfasser beamtete, aufs heftigste verklagen liess, als ob während einer so langen Zeit der Autor auf demselben Flecke müsse still gestanden sein, und als ob er genöthigt wäre zu dulden, dass man ein so altes Product noch jetzt förmlich zum Maassstabe seiner Fähigkeit und *amtlichen Tüchtigkeit* aufstelle. Wie viele Bücher mögen denn in Deutschland geschrieben werden, die sich unbedingt noch nach sechs Jahren als treue Abdrücke des Geistes ihrer Verfasser bewähren? *Die Frage darnach* sollte dem Recensenten und der Redaction jedesmal einfallen, so oft die letztere eine sechsjährige Versäumniss wieder gut zu machen, und jener sich wider die frühern Urtheile anderer Literaturzeitungen aufzulehnen gedenkt. Bei dem Allen hat der Recensent die Dreistigkeit gehabt, sich öffentlich zu nennen. Und ich habe heute die Dreistigkeit, mein Buch gegen ihn zu vertheidigen, obgleich es mir jetzt schwerlich begegnen würde, noch einmal also zu schreiben, wie vor neun Jahren.

Damals stand ich am Ende einer ziemlich langen, und für mich erfreulichen pädagogischen Thätigkeit. Ich wünschte meine Resultate aufzubewahren nnd dem Publicum mitzutheilen; das war aber schwierig, weil sie sich innigst verknüpft fanden mit meinen philosophischen Ueberzeugungen, und weil meine wissenschaftlichen Forschungen einen Weg gegangen waren, der von den öffentlich in Umlauf gesetzten Lehrmeinungen sich längst weit entfernt hatte, und alle Tage mehr

entfernte. Meine Pädagogik war nichts ohne meine Ansichten der Metaphysik und praktischen Philosophie; diese aber wurden damals nur noch mündlich mitgetheilt. Was war zu thun? Die Pädagogik musste jetzt niedergeschrieben werden; denn sie war bei meinen übrigen Beschäftigungen eine Nebensache, und um so sicherer würde beim Aufschieben auch die Frische der Erinnerung an meine Praxis verloren gegangen sein. — Die Pädagogik sollte vor allem für meine Zuhörer sein, überhaupt aber für diejenigen, die sich um meine philosophischen Grundsätze bekümmern würden. Doch musste auch jeder andre Leser darin etwas für sich Brauchbares finden. Also — das Buch musste Vieles enthalten, das Viele ansprechen könnte; der Plan und eigentliche Kern aber musste in vielen Puncten ein öffentliches Geheimniss bleiben, das nur die nachfolgenden philosophischen Schriften aufklären konnten.

Wäre nun vor Erscheinung der letztern ein Recensent gekommen, der, zuerst über den Titel: allgemeine Pädagogik, nach seiner Art philosophirend, sich ein Schema eines solchen Buches aussinnend, und von *seinem* Schema bei mir nichts antreffend, für gut befunden hätte, sich in laute Klagen zu ergiessen: „es sei in dem Buche kein Princip aufgestellt; man vermisse die wissenschaftliche Ableitung; das Ganze sei ein Aggregat von allerlei psychologischen, anthropologischen, moralischen und pädagogischen Bemerkungen und Rathschlägen, unlogisch geordnet, ohne die nöthigen Definitionen, in dunkler unverständlicher Sprache;" — hätte der Mann übrigens mir eine gute Meinung von *seinen* pädagogischen Einsichten beigebracht, sich in den Grenzen der Mässigung gehalten, und vor allem die Leichtgläubigkeit meiner Zuhörer aus dem Spiele gelassen; so würde ich ihm gesagt haben: Geduld, lieber Herr! Sie haben den Schlüssel zu dem Buche nicht, daher Ihre sehr natürlichen Klagen; warten Sie ein wenig, ich werde gehn den Schlüssel holen.

Aber mein Recensent trat auf zu einer Zeit, wo Jedermann wusste, dass, meiner öffentlichen Stellung gemäss, an mir nothwendig *erst* die philosophische, *dann* die pädagogische Einsicht beurtheilt werden müsse; und wo meine praktische Philosophie nebst den Hauptpuncten der Metaphysik längst in allen Buchläden zu haben waren.

Es stand also dem Recensenten frei, über den Zweck der

Erziehung, aus welchem, laut dem Titel, meine Pädagogik abgeleitet werden sollte, *das* Buch aufzuschlagen, worin allein die ausführliche Bestimmung und Erörterung dieses Zwecks, — der, mit einem Worte, die *Tugend* ist, — Raum hatte finden können; nämlich die allgemeine praktische Philosophie. Diese nun konnte auf den ersten Blick zeigen, was die Worte: *Wohlwollen* und *Vollkommenheit*, die S. 83 der Pädagogik [Bd X, S. 35] nicht ohne Absicht gross gedruckt sind, zu bedeuten hatten. Es sind das zwei von den ursprünglichen praktischen Ideen, die zu den Grundbestimmungen der Tugend gehören. Ferner steht auf der Seite 86 der Pädagogik: die sittliche Erziehung habe nicht eine gewisse Aeusserlichkeit der Handlungen, sondern die *Einsicht sammt dem ihr angemessenen Wollen* im Gemüthe des Zöglings hervorzubringen. Die letzten Worte sind nichts anderes als die Realdefinition der Tugend, wie ich dieselbe auf S. 266 der praktischen Philosophie [Bd. VIII, S. 109], das heisst, an *der* Stelle gegeben habe, wo sie in allem Vorhergehenden ihre vollständige Entwickelung und Rechtfertigung findet. Denn ich pflege für meine Definitionen, mit denen ich überhaupt, aus wohlüberlegten Gründen, sparsam umgehe, solche Plätze zu suchen, wo deren Gültigkeit einleuchten kann, und wo alle Fragen, die man darüber zu erheben hat, sich aus dem Zusammenhange von selbst beantworten. — Mit Hülfe dessen nun, was ich so eben nachgewiesen, und was auch ohne meine Hülfe sehr leicht zu finden war, musste sich dem Recensenten ungefähr folgender Aufschluss über den Plan der Pädagogik ergeben.

Zweck der Erziehung ist die Tugend. Tugend ist Verbindung zwischen der Einsicht und dem ihr entsprechenden Willen. Die Einsicht umfasst fünf, unter sich unabhängige, praktische Ideen, nebst einer unbestimmten Menge desjenigen Wissens, welches die Anwendung der Ideen auf das menschliche Leben betrifft. Der entsprechende Wille setzt sich zusammen aus einigen sehr heterogenen Bestandtheilen. Ursprüngliche, unbestimmt mannigfaltige Kraft. Natürliches Wohlwollen. Aufmerksamkeit auf die Ideen, und in allen nöthigen Fällen angestrengtes Zurückhalten der innern Bestrebungen, welche den Ideen zuwider wirken könnten. — Das einzige Wort *Tugend* also stellt der Erziehung ein höchst zusammengesetztes Ziel vor Augen; ein zusammengesetztes um so mehr, da in den

Menschen keine solche einfache Grundkraft ist, wie man wohl vorgiebt, die nur nöthig hätte sich organisch zu entwickeln, um die Tugend hervorzubringen. Aus der Verlegenheit, in welche die mancherlei Merkmale des Begriffs der Tugend den Pädagogen setzen, zieht ihn zuerst der Blick auf den Zögling. Dieser, noch sehr unbestimmt in allen andern Rücksichten, bietet sich dar als ein nach allen Richtungen strebendes, kräftiges Wesen. Dadurch fällt er, der für die übrigen praktischen Ideen noch wenig Bedeutung hat, zunächst unter die Beurtheilung nach der Idee der Vollkommenheit, welche dreifach ist, indem sie die Intension, Extension und Concentration der Kraft betrifft. (Zu vergleichen prakt. Philos. S. 90, 91. Pädagogik S. 84. Bd. VIII, S. 37, X, 35.) Die Intension der Kraft im Zöglinge ist grossentheils Naturgabe; die Concentration auf einen Hauptgegenstand ist erst im spätern Alter möglich und zweckmässig; und es bleibt also übrig die Extension, oder Ausbreitung der Kraft auf eine *unbestimmte* Menge von Gegenständen, — je mehr, desto besser! Dieser Begriff, der einer Menge von nähern Bestimmungen und Einschränkungen entgegen geht, indem die Idee der Vollkommenheit nicht die *ganze* Tugend bezeichnet, vielmehr die sämmtlichen praktischen Ideen sich in allen Puncten ihrer Anwendung gegenseitig beschränken, — ist nichts destoweniger der erste, den die Erziehungslehre verfolgen muss. Von den Einschränkungen ergiebt gleich der erste Blick auf den Begriff der Tugend diese, dass die Ausbreitung der Kraft in eine Mannigfaltigkeit von Strebungen nicht eine eben so grosse Vielheit von *Begierden* und *Forderungen* erzeugen darf; denn der Tugendhafte darf gar kein Aeusseres unbedingt begehren. (Prakt. Philos. S. 272, Bd. VIII, 111 flg.) Daher ist die Aufgabe so zu fassen, dass *Vielseitigkeit des Interesse* beabsichtigt werde. (Pädag. S. 85, 136, Bd. X, 35, 54.) Und da die Ausbreitung der Kraft dadurch geschicht, dass man dem Zöglinge eine Menge von Gegenständen darbietet, die ihn reizen und in Bewegung setzen, so muss, um die Aufgabe zu erfüllen, etwas Drittes zwischen Erzieher und Zögling in die Mitte gestellt werden, als ein solches, womit dieser von jenem beschäftigt wird. So etwas heisst *Unterrichten;* das Dritte ist der Gegenstand, *worin* unterrichtet wird; der hieher gehörige Theil der Erziehungslehre ist die Didaktik.

Dem gemäss wird die Didaktik vorangestellt vor den übrigen Lehren vom Benehmen des Erziehers gegen den Zögling. Hierbei kann sie unmöglich gleich in ihrer ganzen Würde erscheinen; aber es findet sich hintennach, wenn die Aufgabe, die *ganze* Tugend hervorzubilden, nun wieder in ihrer Grösse *zurückgerufen* wird, *dass die Hauptsachen schon durch den Unterricht, nach jener ersten Rücksicht, geleitet sind*, und dass man nur noch einige Vorschriften nachzutragen hat. Hierüber ist das lange vierte Capitel des dritten Buchs meiner Pädagogik zu vergleichen, welches der höchste Punct ist, von wo das ganze Buch überschaut sein will, und wo der Kritiker hätte veststehen sollen, ehe er zur Recension die Feder ansetzte. Von hieraus ist zu sehen, dass die Anordnung meines Buchs die möglichst bequeme für eine allgemeine Pädagogik ist, wenn sie schon von Anfang an nicht also scheint. —

Wir haben jetzt zwei Theile der Erziehungslehre unterschieden: die Didaktik, welche auf einer speciellen Aufgabe aus dem Umfange des ganzen Erziehungsproblems beruht; und die Lehre von der sittlichen Charakterbildung, welche, nachdem der schwerste und weitläuftigste Theil schon fertig ist, *nun noch einmal das Ganze des Problems behandelt*, um der Didaktik noch die nöthigen Vorschriften beizufügen, die das Benehmen des Erziehers gegen den Zögling betreffen; welches ich *Zucht* genannt habe, in so weit nämlich dies Benehmen unmittelbar durch die Forderung, den Zögling zur Tugend zu bilden, bestimmt wird.

Aber in der Ausführung alles bisher Betrachteten kann der Erzieher nicht umhin, noch in ein andres Verhältniss mit dem Zöglinge zu gerathen, als in das, was eigentlich aus dem Hauptproblem hervorgeht. Dies letztere bezieht sich auf das, was der Zögling einst werden soll, ein tugendhafter Mann oder ein tugendhaftes Weib; aber schon jetzt, da er noch Knabe oder Mädchen ist, giebt es eine Menge von Dingen in Hinsicht seiner zu besorgen, die da nöthig sein würden, auch wenn an keine Bildung zur Tugend gedacht würde. Diese Dinge müssen überall vorher abgemacht werden, ehe man bilden kann. Die Knaben in der Schule müssen still sitzen, ehe sie dem Lehrer zuhören; die Kinder müssen nicht über des Nachbars Zaun klettern, denn der Nachbar will seine Blumen und sein Obst behalten; diese Betrachtung kommt erst an die Reihe,

ehe an die Ausbildung des Rechtsgefühls der Kinder zu denken ist. Alle diese Dinge nun fasse ich zusammen unter dem Namen: *Regierung* der Kinder. Und ich finde höchst nöthig, dass die Lehre hievon abgesondert werde von den eigentlichen pädagogischen Betrachtungen, weil der Erzieher nicht weiss, was er will, und sich in seinem eignen Plane verwirrt, wenn ihm nicht klar ist, wieviel von seinem Thun auf Bildung hinwirkt, wie viele und welche Modificationen und Zusätze in diesem nämlichen Thun dagegen durch die ersten Forderungen der Gegenwart bestimmt werden. Man frage nun nicht nach einer positiven Definition, welche den Zweck der Regierung der Kinder veststelle. *Bildung* und *Nicht-Bildung*, das ist der contradictorische Gegensatz, welcher die eigentliche Erziehung von der Regierung scheidet. Und zwar ist dies eine Scheidung, nicht der Maassregeln des Erziehers, sondern seiner Begriffe, durch die er sich soll Rechenschaft geben von seinem Thun. Die Maassregeln laufen vielfältig in einander; wie in allem menschlichen Handeln, wo mehrere Motive zugleich wirken.

Regierung, Unterricht, und Zucht, das sind demnach die drei Hauptbegriffe, nach welchen die ganze Erziehungslehre abzuhandeln ist. Das erste der hieraus entstehenden drei Fächer auszufüllen, ist für den, der mit Kindern umzugehn weiss, ziemlich leicht, nachdem einmal der Begriff selbst gehörig gefasst ist; ich kann mich hier nicht dabei aufhalten. Bei weitem grössere Schwierigkeiten erheben sich bei der Unterrichtslehre. Dieselbe kann nicht eingetheilt werden nach den auszubildenden Seelenvermögen, denn das sind Undinge; noch auch nach den zu lehrenden Wissenschaften, denn sie sind hier nur Mittel zum Zweck, welche, wie die Nahrungsmittel, nach den Anlagen und Gelegenheiten müssen gebraucht, und überall wie ein völlig geschmeidiger Stoff nach den pädagogischen Absichten gestaltet werden. Es war mein wesentliches Augenmerk bei meinem Buche, eine Pädagogik aufzustellen, die frei wäre von den Irrthümern der alten Psychologie, und frei von den Gewöhnungen der Gelehrten, die ihr Wissen unbedingt so wiederzugeben pflegen, wie sie es sich zum gelehrten Gebrauche geordnet und geformt haben. Wäre die graser'sche Divinitätslehre schon erschienen gewesen, so würde ich sagen können, es sei auch mein Zweck gewesen, die Pädagogik frei

von den neuesten Einbildungen religiöser Anschauung darzustellen. — Das Wesentliche nun, was in der Unterrichtslehre Abtheilungen machen kann und muss, und welches beim pädagogischen Gebrauche der Wissenschaften überall die Zweifel entscheidet, ist, zuvörderst, eine Unterscheidung der *Gemüthszustände*, in die man durch den mannigfaltigen Unterricht den Zögling zu versetzen trachtet, oder *der verschiedenen Arten des Interesse*, die man ihm abgewinnen will, jene Unterscheidung des empirischen, speculativen, ästhetischen, theilnehmenden Interesse, die ich in meiner Pädagogik weiter ausgeführt habe. *Hierüber* streite, wer dieselbe anfechten will; denn ich verlange vom Pädagogen vor allen Dingen, dass er sich in dieser Unterscheidung aufs sorgfältigste orientire, und sich übe, darauf alles Lehren und Lernen zu beziehen. Wer das nicht thut, der mag ein trefflicher Empiriker sein, ein Theoretiker ist er in meinen Augen nicht; und das Maass des Gebrauchs jeder Wissenschaft, die Anordnung des Unterrichts in Gymnasien und in Bürgerschulen, bei *verschiedenem* Umfange der Hülfsmittel, zu *einerlei Zweck*, — desgleichen die rechte Auswahl des Unterrichts bei sehr vorzüglichen und bei schwachen oder vernachlässigten Subjecten, — dies, und noch manches Andre, wird der Empiriker schwerlich zu treffen wissen. Es hängt Alles davon ab, dass man stets das nämliche Gleichmaass in den verschiedenen Arten des Interesse zu erreichen suche, bei aller Verschiedenheit der Umstände und des darnach eingerichteten Verfahrens. Diese Regel ist so allgemein, dass sie die Bildung des weiblichen wie des männlichen Geschlechts umfasst, obgleich die Gegenstände, wodurch man jedes der genannten Interessen aufregen soll, z. E. beim speculativen Interesse, sehr verschieden ausfallen.

Alle diese Interessen sollen ferner bei dem Menschen so viel als möglich *stets* im Gleichgewichte sein; daher taugt die gemachte Abtheilung zwar für das Mannigfaltige, was *in jedem lehrfähigen Alter* des Zöglings *neben* einander muss besorgt werden; aber es ist damit noch gar nichts vestgesetzt für das Successive, für die Fortschreitung des Unterrichts. Dazu gehört eine ganz andre Art von Abtheilung, welche zu finden man sich in die Weise hineinversetzen muss, wie das menschliche Gemüth in seinen Zuständen wechselt. Die allgemeinen Bestimmungen hierüber sind für jede Art des Interesse die

nämlichen; hat man also die jetzt gesuchte Art der Abtheilung (wohin der Unterschied der Vertiefung und Besinnung gehört) aufgefunden, so wird *diese* und *jene* Theilung eine die andre *durchkreuzen*, die Theilungen werden sich unter einander verflechten, indem auf jedes Theilungsglied der einen Art alle Glieder der andern Art müssen bezogen werden.

Daraus kann man nun sehen, dass der Plan einer allgemeinen Pädagogik einer *Tafel mit mehrern Eingängen*, wie die Mathematiker sagen, gleichen müsse; und dass mit der gewöhnlichen Tabellenform, wornach *A* in *a*, *b*, *c*, und diese wieder in *α*, *β*, *γ*, zerfallen, ohne nähern Zusammenhang der Glieder von *A* mit denen von *B*, hier nichts würde auszurichten sein. Dies um so weniger, da noch eine dritte Art von Eintheilung, nämlich die nach den eigentlichen Lehrformen, (bloss darstellende, analytische, synthetische Lehrform,) sich mit der vorigen durchkreuzen muss; daher denn der Plan der Didaktik kein anderer als dieser werden kann: 1) Erörterung jeder Art von Eintheilung für sich; 2) logisch-combinatorische Verbindung aller Eintheilungen unter einander; nach der Methode, die ich am Ende des ersten Capitels meiner Logik (im Lehrbuch zur Einleitung in d. Philos., und in der Beilage zu den Hauptp. d. Metaphysik) angegeben habe.

Soviel habe ich hier sagen wollen über die Natur des Plans, der meiner Unterrichtslehre zum Grunde liegt. Ganz ähnlich ist der, nach welchem die Lehre von der Charakterbildung angeordnet ist. Wer die sämmtlichen Eintheilungen sich einprägt, und ihre Verflechtungen zu durchdenken sich geübt hat, der wird, beim Ueberblick über das Ganze, eine Landkarte oder einen Grundriss vor sich zu haben glauben, in welchem sich für jede Art von pädagogischer Betrachtung sehr leicht die Stelle finden lässt, wohin sie gehört, sofern sie nicht höhere Psychologie erfordert; als welche von keiner Pädagogik heut zu Tage kann verlangt werden, — welche aber dereinst zu begründen ich mir schon vorher zum Ziel gesetzt hatte, ehe ich daran dachte, eine Pädagogik zu schreiben. Dieser *wahren* Psychologie, (denn die gemeine ist durchgehends falsch, weil sie nicht einmal reine Empirie enthält, sondern überall erschleicht, auch wo sie bloss zu erzählen vorgiebt,) konnte ich in meiner Pädagogik nur als einer Sache erwähnen, die noch gar nicht existire. Denn an die Proben, die ich neuerlich da-

von gegeben habe, war damals noch nicht zu denken. — Der Plan zur Pädagogik aber war, nach vorgängiger praktischer Uebung, Jahre lang erwogen worden, und hatte manche Ausfeilung erfahren, ehe die Feder zum Niederschreiben angesetzt wurde. Desto schneller ging das Niederschreiben selbst. Der Plan wurde nur unvollkommen bekleidet, Einiges blieb beinahe nackt und räthselhaft stehen, Anderes wurde weitläuftiger ausgeführt, je nachdem mehr oder weniger Hoffnung vorhanden war, dem Publicum, das meine philosophischen Grundsätze nicht kannte, deutlich werden zu können. Heute wäre es mir leicht, demselben Skelet ein ganz anderes Fleisch zu geben; aber wie das hätte vor neun Jahren möglich sein sollen, wo mir keine Berufung auf irgend eine philosophische Schrift zu Hülfe kommen konnte, wo vielmehr die Philosophie des Zeitalters mir in jedem Puncte im Wege stand, — das weiss ich noch heute nicht zu sagen. —

Und nun urtheile man, wieviel von dem ganzen Buche derjenige begriffen haben möge, der dasselbe als ein Aggregat von allerlei Bemerkungen und Rathschlägen, unlogisch (das heisst, nicht nach *A* und *a* und *α*) geordnet, ankündigte. Weder mir noch den Lesern will ich Pein anthun, das langweilige, leere Gerede dieses Mannes, das sich durch vier Stücke der jenaischen Zeitung fortschleppt, — und nun grösstentheils vergessen ist, — so zu zergliedern, wie vorhin jene neuerliche Recension, die noch geistreich ist in Vergleich mit jenem! Das Dociren, man weiss nicht für welche Schüler, haben Beide mit einander gemein. Nur ein Beispiel: „wir sind der Meinung, dass sich ohne Philosophie von der allgemeinen Pädagogik gar nicht sprechen lasse, und halten dieselbe in ihren Principien selbst für Philosophie.“ Ja wohl! und deshalb eben sollte der Rec. nicht *seine* Philosophie, sondern die meinige, als die Quelle *meiner* Pädagogik aufgesucht, und sich die letztere daraus erklärt haben.

„Warum“, heisst es weiter, „machte sich der Verfasser nicht zuvor an die Psychologie, da er ihre Möglichkeit und Schwierigkeit kennt, welches ja schon die halbe Arbeit ist?“ — Die halbe Arbeit! O Modephilosoph! ist deine Psychologie so leicht! —

„Der Verfasser benimmt den Erziehern alle Lust, Erfahrungen anzustellen“. Behüte der Himmel! Ich will nur, dass

man wirklich die Erfahrungen *anstelle*, wovon, wie es zu machen sei, die Pädagogik redet; nicht aber, dass man nach einigen Jahren unüberlegter pädagogischer Geschäftigkeit seine *Routine* für *Erfahrung* ausgebe.

„Zu bedauern ist nur, dass der Verfasser nicht das richtige Verhältniss der Erziehung zum Unterrichte veststellte. Die Abgrenzung dieser Begriffe findet sich weder hier (in der Einleitung) noch anderswo“. Und ich bedaure, dass der Rec. den Wald vor den Bäumen nicht sah. Nichts anderes ist so sorgfältig und ausführlich als eben dies von mir nachgewiesen, das ganze Buch handelt davon, und man könnte fast sagen, *nur* davon. Concentrirt aber, und mit möglichstem Nachdruck vorgetragen ist dieser Gegenstand in dem erwähnten vierten Capitel des dritten Buchs. Namentlich gehört ganz unmittelbar hieher der zweite Paragraph, überschrieben: *Einfluss des Gedankenkreises auf den Charakter*, — wobei der Rec., um zu wissen, dass hier vom Verhältniss des Unterrichts und der Erziehung die Rede ist, beliebe hinzuzudenken, dass der Unterricht zunächst den Gedankenkreis, die Erziehung den Charakter bilden will. Das Letzte ist nichts ohne das Erste, — darin besteht die Hauptsumme meiner Pädagogik.

„Welche Sprache in einer Pädagogik!“ declamirt der Recensent, wo ich von Leuten rede, die sich verurtheilt sehn, mit Kindern zu leben. Und welcher Verstand eines Kritikers, rufe ich dagegen, der nicht begreift, dass hier jene unpädagogischen Söldlinge bezeichnet werden, die das edelste Geschäft für eine leidige Nothwendigkeit halten. Das ganze Folgende ist ein Muster von Verdrehung aus Einfalt, die zu jedem Buche einen Commentar nöthig hat, der sie Ernst und Ironie unterscheiden lehre. Und diese Art von Einfalt — einen gelindern Namen weiss ich dafür nicht — ist mir schon mehr als einmal in den Weg getreten, zum Theil mit groben Anschuldigungen.

„Der Erzieher wird nie Polizeidiener“. Diese Bemerkung könnte vielleicht hie und da nützlich sein, wo man das Erziehungsgeschäft unter einer Masse von polizeilichen Formen zu Boden drückt, die in der Kinderwelt einen sehr beschränkten Nutzen haben. Gegen mich ist dieselbe Bemerkung darum gerichtet, weil der Rec. nicht zusammenreimen kann, wie die Motive des Regierers und die Motive des Erziehers sich zu Einer pädagogischen Thätigkeit verbinden lassen, sondern sich

in den Kopf setzt, „es solle eine Regierungs- und eine Erziehungs-Hälfte“ geben. Dieser Unsinn ist geworden aus meinem, gar nicht neuen, sondern jedem Pädagogen bekannten Gedanken (wenn auch der Ausdruck fremd klingen sollte): dass in früheren Jahren die Regierung, in den späteren jene feinere Behandlung, die ich *Zucht* nenne, *das Uebergewicht* habe.

„Der Verfasser hat gar keinen vesten Punct, von dem er ausgeht“. Ich beziehe mich auf die vorangeschickte Rechenschaft über den Plan meines Buchs.

„Wie kann der Erzieher, ohne allwissend zu sein, wissen, welche Zwecke der Zögling künftig sich selbst als Mann setzen wird!“ — Und wie populär ist die Weisheit, womit der Recensent seinen Autor zu Boden schlagen will! Uebrigens kann *dieser* Recensent *nicht besser lesen*, als *jener* des Lehrbuchs zur Einleitung in d. Philos. Sonst hätte er S. 83 [Bd. X, S. 34] meines Buchs gelesen, dass ich dort eine Frage, die jene schon stillschweigend voraussetzt, aufwerfe und beantworte. Das Objective dieser Zwecke, so lautet die Antwort, als Sache der blossen Willkür, hat für den Erzieher gar kein Interesse. Das Wollen selbst, die Activität, kommt in Betracht, und die pünctliche Auflösung der Frage giebt die Lehre von der Idee der Vollkommenheit, in der praktischen Philosophie.

„Es kann keinen unglücklichern Gedanken geben als diesen“, — den der Recensent nicht versteht, indem ihm nicht einfällt, dass es ein Gedanke sei, dem nähere Bestimmungen nach den übrigen praktischen Ideen vorbehalten sind.

„Wir hören, im geraden Widerspruche mit dem Vorigen, (?) dass das Objective dieser Zwecke für den Erzieher kein Interesse habe“. — O Wunder! der Recensent hat wirklich gelesen, und *doch* seinen vorigen grundlosen Tadel nicht wieder ausgestrichen??? Wohlan! so bleibt auch meine Gegenbemerkung stehn! Im übrigen gebe ich hiemit die authentische Erklärung über mein Buch, dass ich die Idee der Vollkommenheit niemals anders, als auf die angegebene Weise gedacht, und auf Pädagogik bezogen habe.

„Hätte der Verfasser den alleinigen Zweck ins Auge gefasst, und daraus die ganze Erziehnngslehre entwickelt: so würde Anlage und Ausführung ganz anders ausgefallen sein“.

Umgekehrt! der Verfasser hatte den alleinigen Zweck, die Tugend, sehr sorgfältig ins Auge gefasst; und gerade darum, nämlich weil er diesen Einen Zweck äusserst vieltheilig und vielbefassend fand, wurde Anlage und Ausführung so, wie sie ist.

Mit der Recension bin ich nun über die Hälfte derselben gekommen; diese aber ist mit dem Buche noch nicht über die vorbereitenden Betrachtungen hinaus. Zwei volle Stücke der jenaer Zeitung sind angefüllt mit einem klaren Nichts. Die erste Seite des dritten Stücks sagt auch Nichts, als dass der Recensent Nichts verstanden hat. Warum denn recensirte der Mann? Ohne Zweifel, weil sein Verstehen der Maassstab der Dinge ist! Uebrigens, sollte ich denken, wärè ohne Mühe zu verstehen, dass, wo Vielseitigkeit sein soll, da ein vielfältiges Uebergehn von Gegenstand zu Gegenstand, ein vielfältiges Wechseln der Gemüthslage vorkommen muss; dass aber dieser Wechsel, um nicht Zerstreuung zu werden, zur Sammlung des Geistes, — dass die Vertiefungen in vieles Verschiedene zur Besinnung an Alles mit einander zurückkehren sollen; — dass also die verlangte Vielseitigkeit des Interesse sowohl der Vertiefungen als der Besinnung bedarf. Und dies ist's, was der Recensent nicht begreift, obgleich es in meinem Buche deutlicher entwickelt ist, als hier in der Kürze geschehen kann.

Das Nichts und wieder Nichts verlängert sich in der Recension dermaassen, dass ich mich wohl an den alten Spruch erinnern muss: aus Nichts wird Nichts; und ich könnte mich hiemit in der That verabschieden, wenn sich nicht für die absolute Nichtigkeit dieser Recension noch ein schöner Beweis in folgender Stelle fände:

„Die Resultate werden auf folgende Art angegeben: „„*Allgemein* soll der Unterricht zeigen, verknüpfen, lehren, philosophiren. *In Sachen der Theilnahme* sei er anschaulich, continuirlich, erhebend, in die Wirklichkeit eingreifend."" „Warum er so und nicht anders, und nicht weniger oder mehr thun und sein soll, wird wieder nicht bewiesen, sondern *es wird bloss gesagt*, dass man diese Worte leicht deuten werde. Heisst das aber einen Gegenstand wissenschaftlich behandeln?"

Diese Probe von Recension dient statt aller.

Die Worte: zeigen, verknüpfen, lehren, philosophiren beziehen sich auf: Klarheit, Association, System, Methode, welche im ersten Capitel entwickelt waren. Die Worte: anschau-

lich, continuirlich, erhebend, und in die Wirklichkeit eingreifend, sind hier Zeichen der vier Begriffe: Merken, Erwarten, Fordern, Handeln, welche im zweiten Capitel ihre Stelle gefunden hatten. Dass sie hier als Zeichen von denselben sollen gebraucht werden, ist zu sehen aus S. 176 [Bd. X, S. 68], wo gesagt ist, dass bei der Bildung der Theilnahme auch die höhern Stufen, zu welchen sich eine menschliche Regung erheben kann, nämlich Fordern und Handeln, in Betracht kommen, während für andre Theile der Bildung es beim Merken und Erwarten sein Bewenden hat.

Nun sind die angegebenen Worte die ganz nothwendigen *Zeichen der Verknüpfung dessen*, was in den Tabellen von S. 232 bis S. 261 [Bd. X, S. 88 flgg.] vorkommt, wo alles Vorhergehende unter sich combinatorisch verarbeitet wird, — *mit* den ersten beiden Capiteln, welche die allgemeinsten formalen Bestimmungen des Unterrichts enthalten. Z. E. S. 232 steht: das *Zeigen* der Dinge geht Allem voran. Hier soll bei dem Worte *Zeigen* Alles hinzugedacht werden, was im ersten Capitel über Klarheit der Auffassungen, in welche der Zögling sich vertiefen soll, ist gesagt worden.

Wer also diese Worte nicht zu deuten weiss, — das heisst, wer so nachlässig gewesen ist, sich um den Plan des Buchs gar nicht zu bekümmern, sondern schlechthin zu entscheiden: *wo sich meinen blöden Augen nicht gleich ein Plan aufdringt, gestaltet nach meinen alten Angewöhnungen, da ist auch kein Plan;*— wer, sage ich, diese Brücke nicht zu betreten weiss, welche das nöthige Communicationsmittel aller Theile unter einander darbietet; — der hat hiemit als Recensent sein eignes Urtheil gesprochen!

Wenn es nöthig wäre, diesem Urtheil noch etwas hinzuzusetzen, so würde sich dazu der Umstand darbieten, dass jenes oben erwähnte vierte Capitel des dritten Buchs, dasjenige, welches ganz eigentlich dazu bestimmt ist, Licht auf das Ganze zu werfen, — von diesem Recensenten, der alle die vorbereitenden Betrachtungen im ersten Buche aufs Gewaltsamste auseinandergezerrt, um plaudern zu können, — bloss den Rubriken nach ist angeführt worden; mit der einzigen Bemerkung, die das Ganze krönt: es seien das Begriffe, die der Psychologie und Moralphilosophie anzugehören schienen, und welche hier grösstentheils *in gar keiner Beziehung auf Pädagogik* aufgestellt seien.

Und nun frage ich noch einmal: wie hat die Redaction der jenaischen Literaturzeitung eine Recension können abdrucken lassen, aus der von allen Seiten nur der eine, einzige, durchdringende Laut in die Ohren tönt: *ich verstehe den Verfasser nicht!!*

Doch, mit der Redaction habe ich bei dieser Gelegenheit noch ein Wörtchen zu reden, das nicht nur mich, sondern auch meinen wackern, ehemaligen Universitätsgenossen *Köppen* in Landshut, und, wenn man will, sämmtliche Professoren der

Philosophie auf allen deutschen Universitäten betrifft. — Aus dem Schlusse der Recension habe ich oben schon angeführt, dass in demselben von *Vorträgen auf öffentlichen Lehrstühlen* die Rede ist, und von der *Nachbeterei der jungen Studirenden*, und von *Abwendung jedes nachtheiligen Einflusses, der eine so wichtige Wissenschaft, wie die Pädagogik, treffen könnte.* Dies, sollte man denken, sei das Höchste in seiner Art. Nein! die jenaische Literaturzeitung schreitet fort, sie übertrifft sich selbst. Man sehe den Mai 1814 No. 83. Da ist die Rede von einem Herrn *Friedr. Schafberger*, welcher die „höchst nachtheiligen Folgen der köppen'schen Lehre" soll auseinandergesetzt haben. Der Recensent fährt fort: „sie sind eben so traurig, als wahr; und wenn man bedenkt, welchen wichtigen Einfluss die öffentlichen Lehrer der Philosophie auf die ganze künftige Denk- und Handlungsweise ihrer Zöglinge ausüben: so kann man nicht umhin, von Herzen zu wünschen, dass bei der Auswahl derselben nur allein die durch Wissenschaft und Charakter bestimmte Würdigung entscheide, *und jeder untüchtig Befundene abgewiesen, oder schleunigst wieder entfernt werde.*"

Man sieht, es handelt sich hier um Amt und Brod! Es ist Zeit, dass die Professoren der Philosophie, wenn sie des Verhältnisses mit ihren Obern nicht recht sicher sein sollten, sich bei ihrem Rechtsconsulenten erkundigen, unter welchen Umständen, und in welchen Formen sie nöthigenfalls den Herrn Redacteur der jenaischen Literaturzeitung mit einer Diffamationsklage, oder etwas Aehnlichem, belangen könnten.

Was mich anlangt, so mag immerhin ein Recensent in jenem Blatte mit unverblümten, dürren Worten auf meine Absetzung vom Amte antragen; ich werde den Herrn geheimen Hofrath *Eichstädt* darum doch nicht mit einem gerichtlichen Handel beschweren. Des Schutzes meiner hohen, erleuchteten Obern halte ich mich versichert; und der eben genannte Herr, dem das Urtheil des Publicums ohne Zweifel auch etwas gilt, wird nun wohl im Stillen etwas behutsamer darauf achten, dass nicht seine Beurtheilung des literarisch Schicklichen durch den Eifer der Recensenten in ein zweifelhaftes Licht gestellt werde. Nur darum möchte ich denselben ergebenst bitten, künftig etwas feinere Künste gegen mich spielen zu lassen, damit der Federkrieg, zu dem man mich nöthigt, mir statt der Langenweile doch etwas Unterhaltung gewähre. Geistreiche Recensionen werde ich allemal verdanken, und bittere Kritiker niemals fürchten; denn alle Welt weiss, dass dieselben von Männern herrühren, die ihr eignes System lieb haben, und sich gegen ein neues so lange sträuben wie sie können.

Herr Regierungsrath *Jachmann* zu Gumbinnen, ehedem Director eines Gymnasiums zu Jenkau bei Danzig, der ein grosses und leeres Gefäss öffentlich hingestellt hat, welches der Aufschrift gemäss eine Recension meiner Pädagogik enthalten soll,

wird nun vermuthlich, nachdem die nöthigen Aufschlüsse ihm dargeboten worden, das Gefäss auszufüllen sorgen, — mit andern Worten, er wird mein Buch zum zweitenmal recensiren. Dieses ist in der That sehr wohl thunlich, aus zweien Gründen: erstlich, ich erkläre hiemit, — was man vorauszusetzen nicht berechtigt war, — dass ich meine Pädagogik, in Hinsicht ihres wesentlichen Inhalts, völlig wie ein nur eben jetzt erst aus meiner Feder gekommenes Buch zu betrachten bitte, und dass mich der Tadel, welcher die Diction und Darstellung in manchen Puncten treffen kann, im geringsten nicht verdriessen soll. Zweitens, der Herr Regierungsrath wird hierin die beste Gelegenheit finden, jene Unbehutsamkeit zu verbessern, die in dem Selbstvertrauen lag, als werde die Beurtheilung meines Buchs ihm zu eben der Zeit gelingen, da er noch die Empfindlichkeit über die Herausgabe eines Theils der *kraus'schen* Manuscripte im Herzen trug. Zwar, derselbe hat im geringsten nicht Ursache, mir darüber zu zürnen, indem ich nichts erbeten hatte, sondern bloss einem höhern Winke ehrfurchtsvoll gehorchte. Allein der Herr Regierungsrath weiss sehr wohl, dass hieraus ihm der Verdacht der Partheilichkeit erwachsen ist; und der Verdacht war eben so natürlich wie die Sache selbst; denn es kann dem soliden Manne begegnen, unter solchen Umständen nur eine windige und aufgeblasene Recension zu Stande zu bringen. —

Der Modephilosophie im allgemeinen wünsche ich noch mit ein paar Worten zu zeigen, wie wenig ich geneigt bin, ihr Unrecht zu thun. Sie ist eine natürliche menschliche Schwäche, und gutartig in ihrem Ursprunge. Dem Totaleindruck der gangbaren Systeme giebt der, welcher vor Allem mit seinem Zeitalter fortzugehen wünscht, eben so nach, wie wir im täglichen Leben den sinnlichen Eindrücken nachgeben. Und wenn derselbe aus der modernen Literatur sich gerade die philosophischen Schriften mit Vorliebe auswählt, so liegt dabei ohne Zweifel eine, wenn auch noch so dunkle Ahnung von der Würde der Wissenschaft zum Grunde. Demnach ist das Philosophiren nach der Mode immer noch besser als der leidige Empirismus, der sich um das Uebersinnliche gar nicht kümmert, und als die entschiedene Schwärmerei, die sich von allem Nachdenken lossagt. —

Das Publicum endlich bitte ich diese kleine Streitschrift nicht mit gar zu ungünstigem Auge zu betrachten. Jede Lebensart hat ihr Ungemach; die meinige setzt mich unaufhörlichen Anfechtungen aus, bei denen ich nicht ganz müssig bleiben kann. Die Wahrheit zeigt sich überall begleitet von Missverständnissen, und wir können den Kern der Weisheit nicht erlangen, wenn unsre gar zu zarten Ohren sich vor dem Geräusch fürchten, was das Aufbrechen der Schalen unvermeidlich verursacht.

VIII.

ÜBER

FICHTE'S ANSICHT DER WELTGESCHICHTE.

REDE,

GEHALTEN IN DER ÖFFENTLICHEN SITZUNG DER DEUTSCHEN GESELLSCHAFT AM GEBURTSTAGE DES KÖNIGS DEN 3 AUGUST 1814.

Hohe, verehrteste Anwesende!

Wenn für die grosse Familie, die wir den preusischen Staat nennen, alle die übrigen Tage des Jahres minder festlich sind, als der eine, welcher dem Könige das Leben gab, und dem Vaterlande den König schenkte: so überstrahlt wiederum dieser heutige, des Königs Geburtstag im ersten Jahre des schwer errungenen Triumphs über den gefährlichsten Feind, die sämmtlichen vergangenen mit nie geschenem Glanze, mit zuvor nicht geahneter Schönheit. Ob auf dem Throne auch das Glück, und die wahre Heiterkeit sich einfinde, wer darf das heute fragen? wer darf zweifeln, ob der König diesen Tag freudig begrüsst, und ob ihn dieser Tag mit verjüngter Lebenswonne beschenkt habe? Heute ist die preussische Krone keine Last, sie schwebet leicht über dem Haupte des Herrschers; denn verscheucht sind ihre Sorgen, geblieben ist ihre Pracht, vermehrt ihre Herrlichkeit und Majestät. Wenn wir in den vorigen Jahren Glückwünsche darbrachten, so waren es Wünsche gemischt mit trüben Gedanken, es war eine Sehnsucht verbunden mit der Hoffnung auf eine ferne Zukunft. Aber die Zukunft ist nun Gegenwart; die Wünsche sind mehr als erfüllt; das Glück ist erreicht; und mit Zuversicht sagen wir uns, dass unser König sich glücklich *fühle*. Wie sollte er nicht? Er sieht aus dem Muthe seiner tapfern Preussen die allgemeine Freude erwachsen; er besitzt die Macht, nach seinem Herzen den Seinigen wohlzuthun; und in den Jubel seiner Unterthanen mischen sich die Ehrenbezeugungen auch der andern europäischen Nationen.

Wie viele sind der Betrachtungen, zu denen wir heute uns angetrieben fühlen! Wie Vieles schwebt auf der Zunge, das nur durch die Sorge, das laute Wort darüber möchte minder bescheiden sein, zurückgehalten wird! Die seltene Einigkeit, wie der Monarchen so der Heerführer, wie wundervoll wird

nach Jahrhunderten die Geschichte sie nennen! Der Grund dieser Einigkeit, tief in den Herzen der Männer, wie ist er so ehrwürdig! Andre Könige, herrschsüchtige Regenten, arglistige Minister, was Alles noch würden sie haben erreichen wollen, das den Frieden verzögert, entkräftet, verdorben, das den Völkerhass gesteigert, zu neuen Kriegen die Waffen geschmiedet, und der Wuth einer endlosen, zerstörenden, nur sich selbst wiedergebärenden Rachsucht ganze kommende Geschlechter preisgegeben, ganze künftige Jahrhunderte als Opfer hingeschleudert hätte! — Wie sehr mussten wir besorgen, die ungeheuren Aufgaben für die Unterhandlungen aller Völker von Europa möchten kaum einer Lösung fähig sein! Und wie leicht erscheint jetzt diese Lösung, und wie natürlich ist diese Leichtigkeit, da man, verschmähend die gewohnten Ränke, die gespannten Forderungen der gemeinen, verworfenen Staatsklugheit, sich ganz einfach des Rechts befleissigt, das jeden heisst zu dem alten Seinigen wiederkehren. Wer kann dies Alles betrachten, ohne in tiefer Ehrfurcht der Persönlichkeit auch unseres erhabenen Monarchen zu gedenken, die das Gute reif werden lässt, was die Gewalt der Waffen nur vorbereitet hatte.

Doch hier ist ein Heiligthum, dessen Schwelle wir nicht überschreiten dürfen. In dem Könige den Menschen hochachten, das darf ohne Zweifel die stille Brust des Bürgers; und das erhebt sie, ja! das macht sie kräftig zur Erfüllung der bürgerlichen Pflichten. Aber den Mann zu loben, dessen Sitz der Thron ist, und dessen Schmuck die Königskrone, — das wäre zu kühn für diesen Platz und für diese Rede. Etwas Anderes muss ich suchen, höchstgeehrte Anwesende, zur Unterhaltung für diese Stunde. Bitten muss ich Sie, herabzusteigen von jenem erhabenen Puncte in die niedrige, flachere Gegend, wo es mir möglich ist, vesten Fuss zu fassen. Auch trübere Bilder sind dem heutigen Tage nicht fremd, denn die nächste Vergangenheit war voll Trauer, das heutige Licht hat einen schwarzen Hintergrund. Und nicht jene Felder allein, die in der Sprache des Kriegers die Betten der Ehre heissen, bedeckten sich mit den Tausenden der gefallenen Opfer; nicht Schwerdter und Kugeln allein brachten den Tod, sondern auch der giftige Dunst der Seuchen; der den Kriegsschaaren langsam folgt, und über den Städten sich lagert, dann in den

Krankenhäusern sich vestsetzt, und von da zu den Wohnungen hineinzieht, aus denen Hülfe kam und Pflege für die Kranken, eine mühsame Wohlthat, mit dem schlimmsten Lohne vergolten. Gönnen Sie mir, höchstgeehrte Anwesende, zu gedenken eines Mannes, den mit vielen Deutschen auch ich als Lehrer achte, und dessen Tod mitten hineinfiel zwischen die Triumphe der Preussen. *Fichte* starb an dem Fieber, das seine liebende Gattin ihm brachte, selbst angesteckt im Lazareth! Fichte war ein deutschgesinnter Mann; er hat Worte der Kraft und der Begeisterung geredet zu der deutschen Nation, damals in unserer Hauptstadt, als dieselbe vom Kriegsgeräusche der Franzosen wiederhallte, und es dulden musste. Stark war der Mann nicht bloss im Denken, sondern auch im Fühlen; tief in seinem Gemüthe sammelte sich, was die Schmach der Deutschen Bitteres hatte; für ihn war's ein Stoff, über den er herrschte, den er formte, dem er das Gepräge seines forschenden Geistes aufzwang, sich selbst mit Gewalt erhebend über das Zeitalter, und sich anstemmend wider den Druck, den er litt von anders denkenden Menschen. Schon vor jenem heillosen Tage, der in den preussischen, ja in den deutschen Jahrbüchern schwarz gezeichnet ist, vor der Schlacht bei Jena, in der Zeit der dumpfen Schwüle, die dem beinahe vernichtenden Schlage voranging, hatte Fichte die ganze Vorempfindung des Wetters, das heranziehn sollte; damals sprach er aus, die Welt sei in Sünde versunken; er nannte diese Zeit mit dem entsetzlichen Namen des *Zeitalters vollendeter Sündhaftigkeit.* In seinem Munde aber war das nicht eine Wehklage, nicht ein Ausbruch des zügellosen Schmerzes, nicht eine leichtsinnig gewagte Beschuldigung; es war eine ernstliche Behauptung, ohne Uebertreibung in den Worten; es war ein wesentliches Glied, eingefügt in die Lehre von dem höchsten Plane, nach welchem die Schicksale der Menschengattung erfolgen; und hervorgegangen aus der Vergleichung aller Zeiten, aus der Ueberschauung der Weltgeschichte.

Folgendermaassen erschien Fichte'n der Lauf des gesammten Menschenlebens auf Erden.

Ursprünglich, in den vorhistorischen Zeiten, war die Menschheit, diese Erscheinung des göttlichen Wesens, in goldner Reinheit geleitet durch die Vernunft, die nicht wie jetzo, denkend und überlegend, sondern von selbst, unfehlbar, als In-

stinct, sicher und gleichmässig wirkte. So jedoch verhielt es sich nicht mit allen Menschengeschlechtern; nur der edelste der ursprünglichen Stämme, das Normalvolk *, genoss des angegebenen Vorzuges; andre, scheue, erdgeborne Wilde standen gegenüber, unfähig, durch sich selbst irgend einen Grad von Bildung zu erlangen. Irgend einmal kamen diese mit jenen in Berührung; irgend ein Ereigniss ** vertrieb das Normalvolk aus seinen Sitzen; zerstreut durch die Lande der Wildheit, mussten die Abkömmlinge des edeln Stammes in dem fremden Boden Wurzel fassen, wie sie konnten; verschiedene Umstände brachten hierin verschiedene Bestimmungen; das Allgemeine war, dass die Wilden unterworfen wurden, dass Staaten entstanden, die meist schon der Form nach despotisch waren, und dadurch ihren Ursprung, die Herrschaft eines Völkerstammes über den andern, verriethen ***; ferner, dass überall die Schreckbilder falscher Religionen, die menschenfeindlichen Gottheiten †, zur Bändigung der rohen Geschlechter dienten, und sich in dem Glauben, in der Ehrfurcht derselben bevestigten; mit einem Worte, dass die Vernunft, zuvor ein sanfter Instinct, jetzo als äusserlich gebietende Auctorität ihre Herrschaft auf Erden ausübte ††. Das Beste, was in dieser Lage der Dinge werden konnte, wurde durch die Römer; wenn gleich dieselben mehr noch denn andre Völker, als blindes und bewusstlosses Werkzeug dem höchsten Weltplane dienten †††. Ihre Regierung verbreitete zuerst über die ganze cultivirte Welt einen, wenigstens in der Form, rechtlichen Zustand; bürgerliche Freiheit, Theil am Rechte für alle Freigebornen, Rechtsspruch nach einem Gesetze, Finanzverwaltung nach Grundsätzen, Sorge für den Unterhalt der Regierten, mildere Sitten, Achtung für die Gebräuche, die Religionen und die Denkart aller Völker; — wobei man freilich von den Verstössen, die im Einzelnen gegen diese Grundsätze begangen wurden, hinwegsehen muss. Kaum aber war dieser höchste Punct der alten

---

* Fichte's Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 289 [Werke, Bd. VII, S. 133].

** a. a. O. S. 292 [ebendas. S. 134].

*** S. 386 [ebendas. S. 175].

† S. 111 [ebendas. S. 53].

†† S. 18 [ebendas. S. 11].

††† a. a. O. S. 403 [ebendas. S. 183].

Cultur erreicht, so begann eine neue Entwickelung. Die wahre Religion des Normalvolkes ging, in der Gestalt des Christenthums, aus ihrem, der Geschichte verborgenen Sitze, der sie bisher im Dunkeln aufbewahrt hatte, wundervoll hervor ans helle Licht; sie verbreitete sich fast ungestört durch das Reich der Cultur. Allein man glaube ja nicht, dass diese Religion ihre ganze Wirkung schnell geoffenbaret habe: im Gegentheil (so lautet Fichte's Behauptung) noch bis auf den heutigen Tag ist niemals das Christenthum in seiner Lauterkeit und seinem wahren Wesen zur allgemeinen, zur öffentlichen Existenz gediehen *. Die ächte Lehre desselben findet sich im Evangelium des Apostel Johannes; andre weichen von ihr ab in wesentlichen Puncten **. Paulus insbesondre wollte nicht Unrecht haben, vormals Jude gewesen zu sein; er mischte in seinen Vortrag widerstreitende Bestandtheile; in seiner Darstellung erschien das Christenthum als ein neuer, eben jetzt *willkürlich* *** von Gott eingegangener Vertrag, und die Religion als ein Gegenstand des räsonnirenden Verstandes, wodurch in der Folge mancherlei kirchliche Secten, jede räsonnirend nach ihrer Art, hervorgerufen wurden. Gegen diese Secten ward endlich das heroische Mittel angewendet, alles Selbstdenken zu verbieten, und die Unfehlbarkeit kirchlicher Satzungen zu behaupten. Die Reformation, indem sie einzig und allein dem *geschriebenen* Worte die Unfehlbarkeit beilegte, gründete hiemit die Herrschaft des Buchstabens, an der wir noch heute leiden. Und an diesen Punct knüpft sich nun die Schilderung des jetzigen, durchaus sündhaften Zeitalters. Man will denken, und die alten Götzen sind gestürzt, die Furcht vor ihnen ist geschwunden. Aber es fehlt am wahren Wissen, die Menschengattung hat noch nicht sich selbst als den untheilbaren Ausfluss der einigen Gottheit erkannt. Daher glaubt jeder ein abgesondertes Dasein zu haben; daher Egoismus, Leerheit des Herzens bei der Flachheit des Wissens; Verachtung alles Unbegreiflichen, und hiemit auch des wahrhaft Göttlichen. Aber das Christenthum, unsichtbar in seinen geheimen Wirkungen, arbeitet fortwährend, um sich eine neue, bessere Zeit zu bereiten. Es steht bevor das Zeitalter des wahren Wissens, nach

* S. 411 [ebendas. S. 186].

** S. 210 u. s. w. [ebendas. S. 98 flg.].

*** S. 222 [ebendas. S. 103].

jenen dreien das vierte; ihm wird folgen das Weltalter der wahren und höchsten Kunst, kraft deren die Menschheit rückkehren soll in ihren Anfangspunct, mitbringend die Freiheit, als die Frucht ihres langen Laufes, ihrer beschwerlichen Irrfahrt. Denn mit freier Thätigkeit sich zu dem zu erheben, was sie ursprünglich ohne ihr Wissen und Wollen schon gewesen, darin besteht ihr Heil und letztes Ziel.

Ist es mir gelungen, in diesen kurzen Worten eine verständliche Rechenschaft zu geben von Fichte's Ansichten der Weltgeschichte: so muss ich doch darauf gefasst sein, dass man verwundert frage, wie denn die alte, bekannte Meinung von einem goldnen Zeitalter hinter uns und vor uns, verbunden mit dem natürlichen Verdrusse eines Jeden über seine Zeit, deren Beschwerden er für die grössten hält, weil sie *ihn* eben drücken, — wie doch dies längst widerlegte Vorurtheil einen so grossen Denker nicht nur habe ergreifen, sondern gar ihm neue Ausschmückungen abgewinnen können; durch die Hypothese vom Normalvolke, durch die gewagte Unterscheidung einer johanneischen und paulinischen Religionslehre; endlich gar durch Weissagungen künftiger Zeitalter für Wissenschaft und Kunst! In der That, soll ich dies Alles *rechtfertigen*, — so muss ich verstummen. Zur *Entschuldigung* mag dienen, dass von jeher die Philosophen sich erlaubten, Meinungen zu hegen neben ihrem Wissen; und jenen die Ausdehnung zu geben, welche diesem versagt war. Hiebei wurden die Grenzen des Meinens und des Wissens selten genau genug bewacht; selten die leicht verführenden Täuschungen abgehalten, deren Ursprung in der oft allzugrossen Aehnlichkeit liegt, zwischen den gewagtesten Vermuthungen und den geprüftesten Lehrsätzen, als wären jene nur verlorne Familienglieder vom Stamme der letztern. Der Kern des fichte'schen Systems ist strenger Idealismus; dieser lässt sich rechtfertigen, zwar nicht als Wahrheit, aber doch als ein nothwendiger Durchgang für den Denker. Nach dem Idealismus giebt es eine Welt nur im Wissen; das Wissen aber ist Dasein, Aeusserung, vollkommenes Abbild der allerhöchsten Kraft und einzigen Realität *. Jener heilige Spruch: *in Ihm leben, weben und sind wir*, der das Verhältniss zwischen Gott und den Menschen anzeigen soll, lässt sich so äusserst

* a. a. O. S. 282 [ebendas. S. 130].

leicht auf das vom Idealisten angenommene Verhältniss zwischen dem einzigen reinen Ich und jedem empirischen Ich übertragen, dass nichts natürlicher war, als die Art, wie Fichte die Religionslehre seiner Philosophie nicht anzupassen, sondern diese durch jene, und jene durch diese, nur besser zu verstehen glaubte. Verschmelzen nun hiemit solche Eindrücke, wie jene vor zehn Jahren von uns erlebte Zeit sie bei jedem lebendig fühlenden Deutschen machen musste, so kann beinahe keine andre Ansicht erzeugt werden, als jene unseres Fichte. Von Gott stammt die Menschheit; jetzt sind wir alle hinabgesunken in die tiefste Erniedrigung; aber noch lebt in unsrer Brust der göttliche Funke; zurück zu Ihm, dem Urquell unseres Daseins, strebt unsre Sehnsucht; verheissen ist die Rückkehr, mit der Bedingung, dass sie unser eignes Werk sein soll. Die freie Kraft soll kommen in die göttliche Reinheit. Wenn eine solche Vorstellungsart begeistert, ist das ein Wunder? Nicht erfunden ist sie von Fichte; aber wiedergefunden mitten im Kreise des Idealismus, und deshalb hineingewebt in das System.

Aber heute, — würde wohl heute noch Fichte wiederholen wollen, wir lebten im Weltalter der vollendeten Sündhaftigkeit? Würde er sagen, wir seien plötzlich eingetreten in die vierte Zeit, in jene verheissene Zeit der Wissenschaft? Oder würde er einräumen, die That sei der Wissenschaft vorgesprungen, und alle Zeitordnung falle in einander? „Mit uns gehet, mehr „als mit irgend einem Zeitalter, seitdem es eine Weltgeschichte „gab, die Zeit Riesenschritte.“ So sprach Fichte drei Jahre später, indem er die deutsche Nation anredete *. Und heute, würde er nicht heute die Riesenschritte in den Adlerflug verwandelt glauben? Würde er vielleicht in Lobgesänge ausbrechen, eben so hoch die jetzigen Menschen erhebend, als er vor zehn Jahren gerade die nämlichen Menschen, und mit ihnen auch die edeln Todten, die sich im heiligen Kampfe geopfert haben, tief in die Eigensucht hinabgesunken, und lediglich mit ihrem einzelnen Dasein und Wohlsein beschäftigt glaubte? Würde er sich überwunden finden, und bewogen zum Widerruf? — Leider! alle diese Vermuthungen sind unnütz! Wir können seine Augen nicht mehr öffnen, dass sie

* Reden an die deutsche Nation, S. 16 [Werke, Bd VII, S. 264].

theilnehmen an dem schönen Lichte des heutigen Tages. Seine *irdischen* Augen sind geschlossen, und was seinen Geist jetzo heschäftigt, das geht über all unser Denken und Ahnen. Aher damals, als er das Zeitalter anklagte, als er jene finstern Gestalten sah, welcher Riesc stand damals zwischen ihm und der goldnen Sonne, die seitdem die Schatten verjagt hat? Die Jahrszahl wird uns erinnern; vor zehn Jahren war's, als Fichte die Welt mit beschleunigtem Sturze schon des Abgrundes unterstem Boden genahet dachte. — Napoleon war's, dessen Schatten damals Europa verhüllte. Napoleon Bonaparte stieg aufwärts, mit grausenvoller Eile, wie kein Despot der Vorzeit. Darum schien eben so schnell, und ehen so unaufhaltsam, die Welt in den Schlund der Hölle hinunterzufahren. Und nicht nur das Wirkliche schien zusammenzubrechen; selbst die veste, unbewegliche Vergangenheit schien ergriffen vom allgemeinen Ruin; selbst das schon Geschehene, schon Vollbrachte, was keine Macht mehr ändern kann, das sah man unkenntlich, und entstellt, und Gespenstern gleich umherwankend. Welche Gestalten die Geschichte bestimmt gezeichnet hatte, diese verzerrten sich. Wunderliche Reden wurden vernommen von der Aufklärung, die man Aufklärerei nannte; Zweifel über Zweifel, ja Klagen üher Klagen erhoben sich wider die Wohlthaten der Reformation. Sogar das Andenken des vielbewunderten Königs, der die letzte Hälfte des vorigen Jahrhunderts verherrlicht hatte, ward belastet mit Vorwürfen ohne Maass; ja das neunzehnte Jahrhundert, in seinen jüngsten Jahren, vermass sich, vergessend aller frommen Ehrfurcht, gegen jenes, von dem es gezeugt und geboren war, Schmähungen auszustossen, dagegen aher dss Mittelalter zu preisen, gleich dem Kinde, das seinem Vater die Ehre entzieht, die es dem Urgrossvater und dessen Ahnherrn anzuhieten wagt. — War es denn Fichte allein, der also verkehrt sehend der nächsten Vorwelt und der Gegenwart unverdiente Kränkungen zufügte? O nein! es giebt Namen genug, die wir in dieser Hinsicht nennen könnten neben dem seinigen. Alle waren unzufrieden mit Allen; jeder wollte den Grund des Unheils wissen; jeder wusste irgend Einen, oder irgend Etwas zu finden, dem er die Last aufzuhürden kein Bedenken trug. Als der Despot hart war ohne Schonung, da waren es auch die Urtheile der Deutschen über andre Deutsche. — Vieles Unrecht ist geschehn, viele böse Worte

sind schmerzlich empfunden; doch die Verblendung war allgemein, sie war mehr ein Unglück als eine Schuld. Der Urheber der Verblendung ist besiegt, entwichen, eingeschlossen, und bewacht; andre, neue, edle, heilbringende Kräfte sind in Bewegung; jetzt wird die gute Besinnung wiederkehren; und manches Gespenst, das uns schreckte, wird bald nur noch der Gegenstand eines fröhlichen Lachens sein können.

Jenes Zeitalter, in welchem *Kant* und *Lessing* aufklärten, hat allerdings auch hin und wieder Meinungen in Umlauf gesetzt, die nicht unmittelbar dazu dienen konnten, die Verbindungen der Menschen im Staate und in der Kirche vester zu knüpfen. Aber diese Meinungen *erfüllten* nicht das Zeitalter; man zweifelte nur, man fragte und forschte. Das freilich frommte nicht der Klasse von Menschen, die immerdar in Fichte's zweitem Zeitalter stehen bleiben, in dem der äusserlich gebietenden Auctorität; diesen Menschen, die keiner eignen Ueberzeugung, keines eignen Geistesschwunges fähig sind, fehlte etwas, als die *ihnen* nöthige Zucht für eine Zeitlang schwächer wirkte; sie versanken in Nachahmung fremder Thorheiten, sie verehrten eine egoistische Klugheit als wahre Weisheit und mochten lieber in Umgangscirkeln glänzen, als um das Wohl der Staaten sich bekümmern. Wären *sie* die Hauptpersonen gewesen, die Träger und Darsteller ihrer Zeit; wäre daneben nicht Religion und Bürgersinn, zwar gereinigt und veredelt, doch auch treulich aufbewahrt geblieben, wohl bestehend alle Feuerproben der freien Untersuchung: nimmermehr hätte alsdann die, *scheinbar plötzliche*, Sinnesänderung eintreten können, die jetzt so rühmliche Werke vollbracht hat. Frömmigkeit und Gemeingeist und Heldenmuth, sind das Kinder eines öffentlichen Unheils, Erzeugnisse eines verderblichen Despotismus? Man vergleiche Frankreich und Spanien mit Deutschland, und nur zu bald wird sich die Antwort finden. Das Unglück dient nur, die Kräfte anzustrengen und zu offenbaren; aber, soll der Bogen gespannt werden, so muss er zuerst da sein, und sind die Kräfte in Spannung gesetzt worden, so sind sie unfehlbar *vorhanden gewesen.* Die neueste Zeit ist das vollgültige Zeugniss für die nächstvergangenen Jahrzehende.

Fichte aber glaubte die wahre Wissenschaft ergriffen zu haben, darum dauerte ihm das Zeitalter der Untersushung und des Zweifels zu lange. Er scheint vergessen zu haben, dass,

nachdem er mit aller Freimüthigkeit über johanneisches und paulinisches Christenthum hatte reden dürfen, nun auch für uns eine Zeit kommen müsse, um seine Ansichten und Lehrsätze eben so freimüthig zu prüfen. Die Untersuchungsperiode ist noch lange nicht abgelaufen, die veste Wissenschaft noch nicht erschienen; wir müssen *in dieser Hinsicht* noch lange in Fichte's drittem Zeitalter verharren. Dabei wollen wir es gern erkennen, dass die ausländische Frivolität, diese Erzfeindin aller Forschung wie alles Glaubens und Fühlens, verjagt durch unsre neuesten Schicksale und Thaten, einem würdevollen Ernste Platz gemacht hat, der Hoffnung giebt, es werde sich ein reiner Eifer fürs Wahre und Gute jetzt viel weiter und leichter denn zuvor ausbreiten. Die verflossene Zeit bedurfte, erwärmt zu werden für Religion und Tugend. Wann ist je eine Zeit gewesen, die nicht dasselbe Bedürfniss gehabt hätte? Aber die Jahre des Drucks und des Unmuths, der Schmach und der Vorwürfe Aller wider Alle, diese Jahre mochten trefflich taugen zu strafenden Reden über eingerissene Uebel: sie taugten gleichwohl sehr wenig, um schwere Fragen zur Entscheidung zu bringen, sie konnten über die Bestimmung des Menschengeschlechts, über die Weltgeschichte und ihren Plan fast nur unrichtige Vorstellungen erzeugen. Die Wissenschaft verlangt einen ungetrübten Blick, eine heitere Musse, ein Vergessen der augenblicklichen Leiden; sie gewinnt nicht, wenn auf den schwarzen Punct die Aufmerksamkeit sich heftet.

Wir wollen Fichte nicht fragen, welches Ereigniss das gewesen sei, durch welches sein Normalvolk, aus dem ursprünglichen goldnen Frieden einer nicht denkenden Vernunft, und aus den Wohnungen des Friedens aufgeschreckt, fortgetrieben, über die Lande der Wildheit sich verbreitet, und wie dort die gedankenlose, blinde Vernunft in eine despotisch herrschende verwandelt worden? Wir wollen ebensowenig fragen, welches neue Ereigniss zur rechten Stunde die uralte Religion des Normalvolks aus einem unbekannten, verborgenen Zufluchtsorte hervorgerufen; noch wie dieses höchst planvolle Erscheinen des Christenthums, (denn das eben soll jene Religion des Normalvolks sein,) mit der höchst zweckwidrigen, gleich Anfangs vorgeblich erfolgten paulinischen Verderbniss desselben zusammenstimme? — Es ist offenbar, dass jedes Eintreten jeder von den fichteschen Perioden ein Wunder kosten muss, sowohl wie die

ursprüngliche Spaltung der Einen Urvernunft in eine Mehrheit von Individuen nur für ein Wunder gelten kann, und zwar für das unbegreiflichste von allen. Wir wollen diese Wunder für jetzt nicht näher beleuchten, obgleich alle Wunder, die von Philosophen verkündigt werden, höchst verdächtiger Natur sind, — wir wollen nur erinnern, dass dergleichen ausser den Grenzen der Wissenschaft liegt, denn wer sich wundert, ist in sofern kein Wissender. — Aber wenn wir nun ferner vernehmen, dass diese Zusammenstellung von Ereignissen ohne innern Zusammenhang, ohne begreifliches Hervortreten des Späteren aus dem Früheren, keinesweges für eine Reihe von Wundern will genommen sein, sondern für die Darstellung des einigen, einfachen, allen Wechsel regierenden und versöhnenden Gesetzes: dann müssen wir beinahe uns verwundern, wie doch das Erzeugniss einiger unmuthsvollen Jahre für eine klare Anschauung aller Zeiten, und für eine Nachweisung des Ewig-Guten in dem Laufe der zeitlichen Irrsale konnte gehalten werden! Fichte's Lehre ist originell in ihren Tiefen; aber sie erscheint hier als eine Verfeinerung der indischen Emanationen, oder noch mehr als eine idealistische Uebersetzung von Spinoza's Pantheismus. Man versichert uns, es gebe in dem Unendlichen und Ewigen ein Gesetz, vermöge dessen aus ihm, oder in ihm die Erscheinung alles Endlichen, in der Gottheit die Erscheinung der Menschen entstehn müsse, — und wir sollen das glauben! Viel religiöser war der alte Glaube an Gott, der nach seinem Bilde und nach seinem gütigen *Rathschlusse* Menschen machte; des Wissens aber ist in jener Lehre nicht mehr als in dieser. Man tröstet uns über die Sündhaftigkeit dieser Zeit, als über einen nothwendigen Durchgang zur freien Wiederherstellung unseres ursprünglichen Seins; und wir begreifen weder, worin denn die Vortrefflichkeit dieses ursprünglichen Seins bestanden habe, noch was damit gewonnen werde, dass wir, ausgestossen von diesem Sein, anstatt in ihm zu bleiben, nun erst mühsam zu ihm zurückkehren sollen; — wir fragen nach dem *Werthe* der, durch die irdische Laufbahn zu erringenden Freiheit, und man bleibt uns die Antwort schuldig! Des Trostes lag weit mehr in der alten Ansicht des Erdenlebens als einer *Schule* für den unsterblichen Geist, nicht für die Gattung, sondern für jeden einzelnen Menschen, deren keiner dem andern aufgeopfert zu sein schien, wie hier, wo frühere Generationen in Sünde ver-

sinken, damit spätere zur Wissenschaft und Kunst gelangen. — Ganz anders lauten die Lehren der Geschichte, und, ich glaube hinzusetzen zu müssen, der Philosophie. Die Geschichte zuvörderst, nicht verhehlend, sondern deutlich nachweisend alle die krummen Wege, welche das Menschengeschlecht bald rasch durchlaufen, bald träge durchkrochen hat, redet gar nicht von einem Weltplan, nach welchem Alles von jeher hätte geradeaus, oder doch in einer und derselben gesetzmässigen krummen Linie gehn müssen; desto klärer und nachdrücklicher aber zeigt die Geschichte uns immer dieselben Menschen, mit gleichen Bedürfnissen, mit ähnlichen Leidenschaften, nur mit begreiflichen Abänderungen durch Lebensart, Kenntnisse, absichtliche Ausbildung. Eine psychologische Einheit und Gesetzmässigkeit kommt hier zum Vorschein, sie kommt von selbst und ohne Zwang entgegen der Philosophie, die eben die nämliche Gesetzmässigkeit, mit geringer und langsamer Abänderung durch angehäufte Vorstellungen und Einsichten, durch vermehrte und verminderte Irrthümer und Leidenschaften nothwendig findet. Daher geschieht wenig Neues unter der Sonne; und die Neuheit der Ereignisse wird sich im Laufe der Jahrhunderte fortwährend vermindern, weil immer mehr und mehr die möglichen Arten des Zusammenstosses der Menschen unter einander sich erschöpfen müssen. Scheint uns etwas Neues zu begegnen, so verräth dies nur, dass unsre Weltgeschichte noch jung ist. In dem Alten, Gleichförmigen, das mit einigen Verbesserungen sich während eines unabsehlichen Laufes von Jahrtausenden stets wiederholen wird, darin liegt das Wesen der Menschheit, und darin sind die Mitgaben der Gottheit zu suchen. Vermöge der göttlichen Ordnung tritt der Mensch hülflos in die Welt, aber bildsam durch Sprache, Familie, gegenseitiges Bedürfniss, gesammelte Erfahrung, erfundene Künste, vorhandene Wissenschaft, Werke des Genies aus der gesammten Vorzeit, die, je länger sie wird, desto gleichförmiger auf die Nachwelt wirken muss. Immer reifer wird die Menschheit, stets fortlebend unter der gleichen Sonne auf der gleichen Erde. Die heilsam wirkenden Kräfte, durch welche sie reift, sind stets die nämlichen, und stets geschäftig, wiewohl am mindesten beachtet. Die wechselnden Schicksale der Menschheit sind, was die Berge auf der Oberfläche der Erde. Jene zeigen so wenig Regelmässigkeit als diese, und man bemüht sich umsonst, eine sol-

che hineinzudenken. Aber der Erdball im Ganzen ist wohlgerundet, und die Menschengeschichte, je älter sie wird, kann nicht verfehlen die gerade Linie immer deutlicher und reiner zu zeichnen, welche sie, nach psychologischen Gesetzen, unter den von der Gottheit ursprünglich geordneten Bedingungen durchlaufen muss.

Bei der Ueberzeugung nun, dass die Menschheit in ihrem Kern und ihrer Grundanlage wohl gemacht sei, und dass ihr das Wesentliche der irdischen Vorbildung für eine künftige höhere Stufe des Daseins, niemals und in keinem Zeitalter mangele, — können wir den Weltplan entbehren, der die früheren Geschlechter absichtlich opfert für die kommenden; wir brauchen vor keiner Sündhaftigkeit zu erschrecken, die den Charakter eines ganzen Hauptabschnittes der Menschengeschichte bestimmen sollte; wir fragen nicht mehr nach der Würde einer Vernunft, die blindlings wirkt, und einer Freiheit, die durch Verbrechen sich ausbildet. Aber in dem Kreise der ewigen Wohlthaten, die vom höchsten Throne ausflossen, liegt auch die Kraft des Menschen, dem Drucke zu widerstehen, der Misshandlung zu wehren, nach einem tiefen Falle sich noch über den vorigen Standpunct zu erheben, und dem fremden Räuber, der unsern geliebten väterlichen Herd entweihte, sein schändliches Handwerk zu verleiden. Diese Kraft war unser Schutz und Heil; sie hat uns befreit. Unser König hat sie geleitet bis ans Ziel; unsre Wohlfahrt ist nun gesichert! Der Friede der Staaten wird auch den Krieg der Meinungen besänftigen. Die Eintracht, die Mutter des Grossen und Guten, wird uns beistehn im Denken und im Handeln; wir werden lernen uns verstehen, und gemeinsam arbeiten; wir werden dauernde Werke vollbringen, und sie aufrichten als Denkmale dem schwer errungenen Frieden von aussen und von innen. So wenigstens, hohe und sehr geehrte Anwesende, lassen Sie uns hoffen; denn nur die edelste der Hoffnungen ist die würdige Begleiterin für die Gebete, die Gelübde, welche wir heute der künftig ungetrübten Heiterkeit unseres erhabenen Monarchen, welche wir dem Vaterlande widmen, dem Wohnsitze der tapfern Preussen, und auch jenem grössern Vaterlande, der Heimath der biedern, ernsten, jetzo neu verbrüderten Deutschen.

Zusatz.

Bruchstück politischer Briefe aus dem Jahre 1814.

..... Wünschen Sie vielleicht, dass wir uns jetzt, ohne bei älteren Meinungen zu verweilen, gleich mit dem Heutigen, mit dem Vaterlande und seiner Zukunft beschäftigen? Zwar, Sie wissen zu gut, wie das Heutige durch das Vergangene bedingt ist, und wie wenig man hoffen darf, selbst die Ansichten der Gegenwart richtig zu bestimmen, wenn man nicht die Vorstellungsarten früherer Zeiten zu Rathe gezogen hat. Und besonders darum, weil wir nie so kräftig, nie so lebendig uns das früher Gedachte selbst zu erzeugen vermögen, als es damals gedacht wurde, da es, als Product seiner Zeit, den Geist und das Gemüth ausgezeichneter Männer ganz ausfüllte: darum habe ich mich an Hobbes, an Spinoza gewendet, um bei ihnen die Puncte zu finden, wider die wir uns stemmen können, um unsere eigene bessere Ueberzeugung leichter zur Klarheit zu bringen.

Immerhin aber lassen sie uns jetzt gleich unsre neueste Zeit ins Auge fassen. Wir können ja nachher auch wieder zu jenen Männern zurückkehren und alsdann auch noch anderwärts in der Vorzeit uns umsehn. — Den Standpunct, der mir unter allen der *erste*, wenn auch nicht gerade der wichtigste für diese Betrachtung scheint, kennen Sie nun schon: es ist der des *Rechts*.

Wie viel Grosses auch in Napoleon's Unternehmungen lag oder zu liegen schien: sie waren geschändet durch den Stempel der Unwahrheit und des Unrechts. Wie viel dereinst Wohlthätiges, das irgend einmal daraus kommen sollte, sich Mancher träumen mochte: es war vorherzusehn, dass auf lange Zeiten hinaus Misstrauen, Erwartung neuer Gewalt und Willkür allen Einrichtungen ankleben müsse, die keinen edlern Ursprung hatten. Die Ordnung wird besser durch das Alter; denn sie gewinnt an Zuverlässigkeit. Was Gewalt erschuf, das kann Gewalt vernichten; und in ihre neuen Satzungen kommt nicht eher die wahre und volle Kraft des Rechts, als bis alle Wünsche schweigen und vergessen werden, die das frühere Recht wieder erwecken möchten. Die erfochtenen Siege sind gross und

herrlich von manchen Seiten; aber ihr Schönstes ist, dass sie uns Offenheit und Recht zurückgegeben haben. . . . . Die grossen Mächte haben einmal ganz einfach gethan, was sich gebührt; sie haben, so weit es anging, jedem das Seine gegeben. Das ist preiswürdiger als alle Politik der Cabinete; und vor dieser Betrachtung muss jede Frage nach dem Nutzen verstummen.

Es ist aber auch nützlich, und zwar das Allernützlichste, was geschehen konnte; denn es bringt einen Grad von Treu und Glauben zurück, der als Grundlage aller europäischen Verhältnisse unschätzbar werden kann. Dass diese Fürstenthümer, diese kleinen Freistaaten wieder hervortraten, und dass wir darüber erstaunen mussten, anstatt es höchst natürlich zu finden: das zeigt den erfreulichsten Contrast zwischen dem Ehemals und Jetzt. Und wenn die nämlichen kleinen Staaten noch zehn Jahre lang ungekränkt bestehen, — jetzt nachdem das traurige Beispiel ihrer möglichen Vernichtung einmal vorhanden ist, — dann werde ich vielleicht daran glauben, dass eine neue, bessere Epoche für die europäische Geschichte begonnen habe.

Uebrigens, wenn jene Zwei, Hobbes und Spinoza, mit denen wir uns vorhin beschäftigten, um ihren Rath wären gefragt worden, was würden sie wohl angegeben haben? Spinoza hätte der Consequenz gemäss sagen müssen, dass jene Fürsten und Städte, die sich selbst nicht herstellen *konnten*, auch kein *Recht* zur politischen Existenz mehr hatten; ja genau genommen, dass sie niemals eins besessen haben, noch erlangen können, indem sie die *Macht* nicht haben, sich wider den Angriff eines grösseren Staates zu behaupten. Hobbes würde ihnen das Recht nicht streitig machen, aber ihnen zugleich die Weisung geben, sich dem Mächtigern zu unterwerfen, indem der allgemeine Krieg, den nur eine unwiderstehliche Gewalt dämpfen könne, sie sonst unfehlbar erdrücken werde. Und noch heute wird man Leute in Deutschland finden, die das für wahre Weisheit halten!

Wenn aber Philosophen solche Begriffe hegten, die doch ihnen wahrlich keinen Vortheil bringen konnten, darf man sich wundern, wenn in den Cabinetten die nämlichen Grundsätze herrschen? Kann es befremden, wenn wir auch jetzo nicht *alles* das Unrecht wieder gut machen sehen, was der glücklichen Katastrophe vorherging? Napoleon verstand die Kunst, Mitschuldige in seine Verbrechen hineinzuziehen, — hinein zu *zwingen*. Er verstand es, alle Verhältnisse so zu verwirren, dass manche Knoten, die er schürzte, nur mit der höchsten Vorsicht würden gelöst werden können, wenn nicht schon die Berührung derselben mit dringender Gefahr öffentlicher Unruhen verbunden sein sollte. Wenn nun jetzt die höchsten Häupter in den Puncten das alte Recht wieder herstellen, wo es un-

verwickelt ist: dürfen wir beurtheilen, was es sie kosten würde, wenn sie dasselbe in allen Puncten gleichmässig zurückführen wollten? Vielleicht möchten dazu Gewaltschritte nöthig sein, die man streng genommen unbefugt finden würde. — Ich wenigstens bin weit entfernt, so etwas auf meinem Standpuncte beurtheilen zu wollen. Dennoch, ich gestehe es, thun die Ueberreste des Rheinbundes meinen Augen weh; und keine Rücksicht auf grössere politische Einheit, kein Widerwille gegen die alte, hundertfach zerstückelte Karte von Deutschland hilft mir verschmerzen, dass so viele alte, rechtmässige Besitzungen ohne billigen Ersatz verschwunden sind. Zwar viel Unzweckmässiges lag in der alten Ländervertheilung; Vieles, das die Vertheidigung erschwerte und in sofern dem Unheil, das über Deutschland hereingebrochen ist, die Bahn geebnet hat. Napoleon's Auge durfte nur die Karte von dem westlichen Deutschland betrachten, so war sie für ihn eine Einladungskarte! Aber Sie selbst haben an die Unmöglichkeit erinnert, dieses Uebel ganz zu heben. . . . .
. . . .

Wie sehn denn die neuesten Weltbegebenheiten aus, wenn wir sie bloss aus dem theoretischen Standpuncte, bloss als psychologische Phänomene betrachten? — Höchst einfach! Im Partheiengewühl der französischen Revolution hatte sich ein junger Mann an den Anblick eines Streits gewöhnt, den er für den Streit Aller gegen Alle, und wiederum als solchen für den natürlichen Zustand der Menschen hielt. Er strebte auf der militärischen Laufbahn fort, um im allgemeinen Streite der Stärkste zu werden; und er wurde es. — Die Völker, nach ihrer gewohnten Weise, duldeten ihn lange, besonders weil sie in frühern Kriegen des Streites müde geworden waren. Endlich sahen sie, dass es Ernst würde mit den Rechtsbegriffen des Mannes, der sein Recht in seiner Macht fand; darauf machten sie auch Ernst; und weil sie im Grunde doch mächtiger waren als er, so wurde er geschlagen und verjagt.

In dieser höchst begreiflichen Geschichte findet sich, wie Sie sehn, nichts von einer besondern Verschlimmerung der Völker *vor* dem Kampfe, nichts von besonderer, plötzlicher Veredelung *in* demselben. Wozu sollte das auch dienen? Ist die Sache nicht ohnedies verständlich? Dass die Völker in einer starken Spannung sich befunden haben, — proportional der spannenden Kraft, das liegt allerdings in meiner Erzählung. Dass auch die moralischen Gesinnungen, dass jede Art von Selbstverleugnung dabei in ganz vorzüglicher Lebhaftigkeit hervortreten mussten, versteht sich als natürliche Folge von selbst.

Nur Eins kann ich, wenn Sie wollen, noch ausdrücklich bemerken, obgleich es sich eben auch von selbst versteht, wie das Vorige. Ehe der entscheidende Kampf begann, waren die

Nationen, die schon lange gelitten hatten, sehr unzufrieden mit sich selbst. Sie wunderten sich, wo doch ihre alte Tapferkeit möge geblieben sein; sie begriffen nicht, wie sie doch die entehrende Schmach so lange zu tragen im Stande wären. Die Schriftsteller, als die öffentlichen Redner, zogen aus dem Mittelalter allerlei alte Bilder hervor, würdige Bilder der Vorfahren, zur Beschämung der Enkel. Das Hülfsmittel war von zweideutiger Wirkung; es spornte zwar, aber es machte zugleich muthlos, denn wer wird etwas wagen, der unter einem entschieden kraftlosen und versunkenen Geschlechte zu leben glaubt? Glücklicher Weise entsprang aus Noth und Grimm der Sieg; und die Völker erkannten wieder sich selbst.

Sie haben schon aus einer der beiliegenden Reden meine Ueberzeugung ersehen, dass die Schlechtigkeit, in welche vor dem letzten Kampfe die Deutschen sollen versunken gewesen sein, in wiefern sie als etwas Besonderes und ungewöhnlich Schlimmes betrachtet wird, auf Täuschungen mancherlei Art hinauskommt. Das Erste, was ich darüber zu sagen habe, ist, dass niemals eine Generation sich herausnehmen sollte, die nächstvorhergehende, von der sie abstammt, und von der sie gebildet worden, hart anzuklagen. Die Verletzung der Pietät, welche darin liegt, ist schrecklich; und die Einbildung, man könne sich plötzlich losreissen von dem Stamme, auf dem man gewachsen, man könne dessen Natur ausstossen, und sich beliebig mit einer neuen begaben, ist baare Thorheit. Waren die nächsten Vorfahren in den Grundzügen verdorben, so können wir nicht viel besser sein; sind wir stolz auf unsre Thaten, so ist die Kraft und die Gesinnung derer, die uns bildeten, der gute Grund gewesen, aus dem solche Thaten kamen.

Nur obenhin und vorläufig lassen Sie uns für jetzt die Puncte der Klage betrachten, welche gegen die Zeit unserer Väter kann geführt werden. Weiterhin findet sich wohl noch Gelegenheit, in eins und das andre tiefer hineinzugehn.

„Jeder ging seinen Weg, und betrieb sein Geschäft; dafür „begehrte er Schutz vom Staate, den er so wohlfeil als mög„lich zu erkaufen wünschte; übrigens waren die Menschen „nicht sowohl *Bürger*, als *Unterthanen*; sie begehrten es auch „in der Regel nicht anders, denn sie hatten nicht Lust sich „für das Allgemeine aufzuopfern, sie politisirten nur zum „Zeitvertreibe.“

Dies ist bei weitem die stärkste Klage, die ich über die nächste Vergangenheit zu führen weiss, besonders in Hinsicht dessen, was zunächst liegt, der langen Nachgiebigkeit, die unsre Selbstständigkeit in die höchste Gefahr brachte. Freilich, wäre *Bürgersinn* in Deutschland gewesen, so hätte es dahin nicht kommen können. Aber *unsre Staatsverfassungen wollten keinen Bürgersinn*. Erinnern Sie sich doch der langsamen, mühseligen Erhebung des dritten Standes unter dem Drucke

des Lehnsystems; gedenken Sie der Zünfte und Corperationen aller Art, dieser *kleinen* geselligen Mittelpuncte, in denen zuerst der Geist der Verbrüderung unter den Menschen keimte; sehn sie nach, wie wenig diesen Anfängen eines Gemeinwesens gestattet wurde, weiter fortzuschreiten, enger zu verschmelzen, wie fremdartig sie überall dem System der Landesregierung blieben, von der sie nur *geduldet,* in die sie niemals wahrhaft verarbeitet wurden; bedenken Sie die fortwährende, alt hergebrachte Trennung des Adels vom Bürgerstande, vermöge deren eigentlich nur der Adel sammt den Landesherrn den Staat zu bilden schien; — und nun sagen Sie mir: wann war es besser? und wann *konnte* es besser sein? — Möglich, dass in irgend einer vergangenen Zeit die Ritter mit ihren Knappen Deutschland schneller vor allen Unbilden geschützt hätten. Aber wenn Sie damit zufrieden sind, dass eine besondre Menschenklasse vorhanden sei, welche den Dienst der Tapferkeit leiste, so dürfen wir ja nur bis zum siebenjährigen Kriege zurückgehn; dort finden wir eine höchst tapfere Armee; deren Geist offenbar auch heute noch nicht erstorben ist, obgleich eine vorübergehende Zeit, die auf keine Weise ein *Zeitalter* heissen kann, zwischen heute und dem siebenjährigen Kriege in der Mitte steht, in welcher jener Geist keinen Körper zu haben schien. — Das was Sie wollen, und was ich auch wünsche, eine wahre Nationalkraft, die ihr eigner Schutz sei, das liegt zwar in den Deutschen, aber keine Periode der deutschen Geschichte zeigt es fertig zum Gebrauch, denn nirgends hat die Spaltung der Provinzen, und die noch weit schlimmere Spaltung der Stände, es zu einer wahren bürgerlichen Einigung kommen lassen. — Und haben denn die neuesten Begebenheiten in dieser Hinsicht etwas Bedeutendes geändert? Gewiss nicht mehr, als was die neuerlich so verrufene Aufklärung seit langer Zeit vorbereitet hatte. Man *weiss* nun ziemlich allgemein, dass es kein Ruhm ist für die verschiedenen Stände, wenn sie möglichst weit aus einander treten. Aber die Praxis in unsern Staaten, der Geist der Geschäftsführung, wird noch lange dabei stehn bleiben, dass, dem *Buchstaben* des Platon vollkommen gemäss, jeder das Seine thun soll, ohne sich um die andern zu kümmern; woraus folgt, dass jeder nur Privatangelegenheiten kennt, das Oeffentliche und Allgemeine aber als *Privatsache der Herrscher und der Minister* behandelt wird, — ein Zustand der Dinge, bei dem wir uns lange leidlich wohl befunden haben, und vielleicht wieder auf Jahrhunderte wohl befinden können, wenn nicht noch einmal eine französische Revolution ausbricht, und wenn die *grande pensée* der Franzosen entweder nach und nach einschläft, oder in ihrer Thorheit erkannt wird. . . . .

IX.

ORATIO

AD CAPESSENDAM IN ACADEMIA GEORGIA AUGUSTA PROFESSIONEM PHILOSOPHIAE ORDINARIAM HABITA.

Die XXVI Octobris MDCCCXXXIII.

Initio huius saeculi, cum ad prima publice docendi pericula facienda philosophandique specimina edenda accingerer, hanc musarum sedem, ubi cathedram ascenderem, prae caeteris Germaniae academiis eligebam; hic tanquam in scenam prodire ausus sum; haec alma Georgia Augusta nisi primitias meas benigne excepisset, pendentemque animum confirmasset, desistendum fuisset a proposita vitae ratione. Mutatis temporibus, cum armis Francogallicis omnia cederent, Napoleonisque nutum artes Germanicae reformidarent, nec huius etiam loci sanctitas satis tuta videretur, oblata mihi est celeberrima illa cathedra Kantiana; quam et lubens tum accepi, et grata recordatione nunc amplector, nec tamen meis rationibus adeo opportunam esse sensi, ut Georgiae Augustae desiderium tolleretur. Iam cum regis clementia gubernatorumque huius academiae beneficio id honoris adeptus sim, ut, quo in loco iuvenilem ardorem olim exercuerim, eodem quid seni mihi relinquatur virium, periclitari liceat: exspectationis nonnihil a loci munerisque dignitate profectum esse intelligo, cui sane vereor ne vel hac ipsa oratione parum sim satisfacturus.

Philosophiam commendandam esse sentio, suisque summis laudibus extollendam et ornandam; quam si possem a reprehensionibus et suspicionibus liberare, rem praeclare gestam arbitrarer. Quotumquemque enim hodie inveniam, qui philosophiam aliud quicquam esse putet nisi obscurorum verborum vel inanem iactationem vel insidiosam contortionem? Doctos quidem viros aequum est Platonis, Aristotelis, Leibnitii, Lockii, Kantii memoriam recolere, neque, simulac de philosophia sermo instituatur, de rixis scholarum nuperrime agitatis et vulgi sermonibus celebratis cogitare. Sed praeclara illa nomina, praeteritorum temporum ornamenta, hodie nobilem quandam aeruginem contraxerunt; quod malum eo iam processit, ut philosophiae contemtio frangat studia, neglectis autem studiis augeatur contemtio.

Sunt certe, quibus philosophia videatur regina sine ditione; sive imperium sine territorio; quod haud scio an recte dicatur in quasdam philosophorum scholas, imperatoriam quasi potestatem sibi arrogantes; quarum meum non est patrocinium. Sed quam longe meam ab illarum causa separaverim, vix audeo dicere. Nam abiisse philosophos in summam scholarum diversitatem et discrepantiam, hoc ipso nihil maius et gravius, si in causas contemtae philosophiae inquirimus, reperietur; quod tamen quale sit, fortasse non satis intellectum est ab iis, qui hanc rem philosophiae crimini dandam putant. Difficultates enim superandas ignorant: itaque impedita habent pro expeditis; inchoata adspernantur, quoniam nondum sunt perfecta; obliviscuntur, praeclara quaeque esse ardua. Libros et scholas multi adire solent tanquam oracula, quorum effatis sit parendum nulla adhibita meditatione; atque inter ipsos libros ii videntur commodissimi, qui penum quasi porrigunt omnino paratum ita, ut statim in usum possit converti. Sunt autem quaedam animi gymnasia, non ad memoriam complendam, sed ad cogitationem acuendam, exercendam, roborandam accommodata; eaque gymnasia esse philosophorum scholas, vobis profecto, viri celeberrimi, est notissimum; neque ut vos doceam, haec dixi, sed ut me huius rei memorem esse videatis.

Si tamen in hoc loco, quem modo tetigi, paullo diutius commorari non dedignamini, habeo quaedam ab hac publice dicendi occasione, ut mihi quidem videtur, non omnino aliena. Itaque dicam de philosophia ob scholarum diversitatem non contemnenda.

Si quis ex me quaerat, quid aetatis sit philosophiae, equidem non sic responderim, quasi velim matronae auctoritatem illi assignare; quod tamen recusare non possem, si a Thaletis usque ad nostra tempora semper viguisse eam concederem. Viguit ab Anaximandro usque ad Aristotelem: nam hoc quidem temporis spatio plerique illius fontes sunt detecti et aperti. Viguit etiam a Cartesio usque ad nostram aetatem; nam multa inde ab illo incrementa ad eam accessisse negari non potest. Itaque, si placet, demus ei quatuor saecula, vel, si quis liberalior est, quinque vitae ingenuae saecula, pro ipsius dignitate satis bene peracta. Neque affirmare ausim, Aristotele mortuo mortuam statim esse philosophiam: sed tamen, si verum fateri velimus, quaenam erat illa vita post Aristotelem, et qualis philosophandi

ratio, cum Stoici miscerent Platonem Heraclito, Academia scepticismi fere patrocinium susciperet, Epicurei abuterentur Leucippi invento per se non contemnendo ad ethices et religionis principia pervertenda? Ipse iam Aristoteles, summo ingenio, summa doctrina, multorum saeculorum fax, dux, dominus, num tantae dominationis officiis gravissimis par fuit, aut vel ipse parem se esse arbitrabatur? Fluctuat, haesitat ἐν πολλῇ ἀπορίᾳ inter sensibilia, mathematica, et ideas; Platonem saepe carpens a Platonis ore tamen pendet; logicae inventor difficillima quaeque logico more aggreditur; quod primis metaphysices problematis expediendis non sufficere nostris demum temporibus ita manifestum est factum, ut nunc etiam contra logicam peccare ad quorundam philosophorum laudem pertinere videatur. Scilicet peccatur logicos intra muros et extra: quorum vitiorum vix dici potest utrum sit ad deformandam philosophiam efficacius. Reliquum est, ut respiciamus ad illa medii aevi tempora, quibus religionis cum praeceptis tum consolationibus adeo non solum egebant homines, verum etiam ita obruebantur et custodiebantur, ut philosophari vel non liberet vel non liceret, vel, specie quadam retenta, res tamen cessaret, quoniam genuina principia longa oblivione premebantur. Sed quid multa de re notissima? Placuisse quibusdam audio, Scholasticorum similes scholas denuo aperire, sed quamdiu nostrae aetatis homines eiusmodi eruditionem facile passuri sint, doceat experientia.

Comparatione facta, liberam illam et alacrem laetamque animi motionem, cui Graecum Graeci imposuerunt nomen philosophiae, rara quadam videbimus temporum opportunitate procreatam et auctam; qua opportunitate deficiente, florem illum ingenii humani necesse erat flaccescere ita, ut vagae tantum remanerent recordationes, quibus ultro citroque iactandis atque ad varias opiniones accommodandis cum revera nihil proficiatur, nihil ad scientiam addatur, omnia illa saecula, quae meliore nota carent, ab aetate disciplinae sunt detrahenda: unde efficitur, philosophiam multo iuniorem, ac vulgo credi solet, esse reputandam.

Illis autem temporibns, quibus vere vixit et crevit philosophia, quantum putemus numerum fuisse hominum huic studio deditorum? Ut paucorum artificum multi solent esse imitatores, ita et philosophorum; certe paucissimorum est, artem

ipsam promovere. Quae quidem ars ubi una quadam recta linea potest promoveri, brevi tempore satis longum viae spatium solet emetiri; nec a reliquis artibus philosophia fuisset celeritate crescendi superata, si, ut quibusdam videtur, ab uno principio profecta unum potuisset cursum tenere. Sed hoc ipsum prorsus est contra philosophiae naturam; et egregie falluntur, quicunque una, quam vocant, methodo omnem complecti se posse disciplinam gloriantur. Viarum et rationum in philosophia adhibendarum tanta fere diversitas est, quanta notionum tractandarum; atque perraro fit, ut eadem quasi formula ad duo problemata solvenda sine ulla mutatione uti possimus. Itaque non uno in puncto, sed multis in locis simul est inchoandum; unde confusiones ne oriantur, multae cautiones sunt adhibendae. Deinde sunt et verae coniunctiones suo nexu rite servandae, et vanae rerum iungendarum species omnino exterminandae; ne ingenti errorum invectorum vi clarissima quaeque misceantur obscurissimis, quod accidisse practicis principiis, metaphysico, si diis placet, more tractatis, satis constat.

Sed suspicor, fore, qui contradicant: videlicet ut eam tueantur rationem, quam secutos multos inde a Reinholdio videmus philosophos recentiores unum proponentes principium, unde omnia sint deducenda. Qua sententia comprobata, equidem nullo certe inter philosophos loco habendus ero, quippe qui per triginta annos nullam fere praetermiserim occasionem, quin pronuntiarem, hunc ex uno puncto procedendi ardorem non veritatis, verum erroris fuisse fontem uberrimum. Attamen taceo me ipsum; illud quaero: unicum principium ab omnibus concessum utrum invenerint, an vero de hoc ipso constituendo adhuc sub iudice lis sit? Acquiescendam quondam videbatur multis in Cartesiano illo: *cogito, ergo sum*; quod a Spinoza relictum, a Lockio, Leibnitio, Kantio repudiatum, in novam formam conversum prodiit in Fichtiano idealismo, mox ad Spinozismum traducto, neque suam formam integram conservante. Ipsa autem philosophia tantum abest, ut ex hoc fonte prodierit, ut potius Graecis auctoribus eiusmodi ratio prorsus fuerit ignota, nisi forte ad Sophistas, philosophandi corruptores, velimus confugere. Diversissimos invenimus homines in philosophorum honore habitos; quod nullo modo potuisset fieri, si uno qualicunque principio opus esset ad eum honorem obtinendum. Di-

versissimi sunt Plato, Aristoteles, Parmenides, Heraclitus, Zeno Eleaticus, Zeno Cittiensis, Spinoza, Kantius, Jacobius, ne plura etiam nomina conferam. Qui si omnes aliquid attulerunt ad philosophiam, minime necesse fuit ad unicam normam adstringi, verum in eo nobis est elaborandum, ut hanc varietatem et intelligamus et colligamus, suisque locis collecta distribuamus, distributa iungamus, iuncta ab erroribus interpositis purgemus, conservemus, atque cum experientia comparemus.

Quod si nullo modo iis est cedendum, qui omnia in philosophia uno nutu regenda putant et regi posse confidunt: iam id quidem sponte elucescet, philosophiam ob scholarum diversitatem non esse contemnendam. Sunt enim diversa initia; iisque respondent diversae meditationum formae, quibus cum multum tribuendum, tum plus etiam ignoscendum, si qui a migrandis cuiusque meditationis iustis finibus sibi non satis caverunt. Propius tamen accedamus, ut in rem commodius inspiciamus. Quid sibi volunt illi philosophiae contemtores? In omni, inquiunt, sententiarum dissensione plus una vera esse non potest; sunt autem plurimae; itaque quamcunque sumas, ea falsa videatur necesse est. Praeclara sane conclusio, si modo hoc recte se habet, omnem systematum diversitatem esse dissensionem. Disputantium philosophorum culpa hoc potuisse accidere, ut audientes nihil audirent, nihil perciperent, nihil intelligerent, nisi dissensionem, non audeo negare; polemicis enim artificiis, polemica virtute multi solent instar heroum Homericorum pugnare. Quocirca non admodum est mirum, si qui iudicant, tot tantisque bellis literariis nihil amplius subesse, nisi ipsam bellandi voluptatem, eaque aliquando satiata hoc quidem bellorum genus finitum iri et firmam aeternamque pacem esse subsecuturam. Revera autem subest problematum philosophicorum multitudo et varietas; quorum aliud ab alio tractatum inducere solet in nimiam spem, hinc vel illinc aliquando totum philosophiae ambitum collustratum iri. Spem sequitur temeritas, temeritatem dissensio; dissensionibus autem veri aliquid subesse atque ansam dedisse semper existimandum est, donec probetur contrarium. Inde perspicitur, cautionem quandam necessariam esse adhibendam. Philosophorum dissentientium non una ratio aut altera est eligenda pro lubitu, sed spectandae sunt dissensionum origines, ut veritates ibi latentes

eruantur. Atque cum systemata nectantur alia ex aliis, primitivis multo plus operae debemus navare, quam secundariis; ideoque etiam respiciendum est potissimum ad quatuor illa vel quinque saecula philosophiae florentis, ne sequiorum temporum erroribus nimis obrutam adipiscamur veritatem.

Etsi autem omnia, quae dixi, mihi concedantur, tamen meis ipsius verbis ita irretitus videbor, ut vix pateat, quo confugere possim. Non omnem systematum diversitatem esse dissensionem, sed ipsi potius veritati inesse quandam varietatem, unde varia, eademque vera potuerint oriri philosophandi initia: id qui libenter concedant vix defuturos puto. At dissensio tamen, quomodocunque orta, signum est erroris. Id quidem ipse non possum quin concedam. Sequitur, ut, quatenus ab aliis dissentiam, in errore videar versari. Quod si ita est, monendi sunt omnes, qui me volent audire, ut potius initia spectent, unde proficiscar, quam conclusiones, si forte quasi ad metas propositas orationem direxero. Initiis enim veritatem subesse putandum est; conclusionibus autem si qui fidem adhibere volent, sua meditatione utantur necesse est, nam ipsos oportet erroris periculum praestare. Hac conditione, auditores amplissimi, honoratissimi! philosophiae docendae munus et officium suscipio; ut, si quid vobis probavero, eius defendendi curam impositam vobis ipsis existimetis. Atque profecto, si veris argumentis usus fuero, iisdem recte intellectis vos etiam sententias a me acceptas poteritis tueri. Sententias autem sine argumentis, argumenta sine principiis nec vos decet accipere, et a me accipi nolim: itaque si quando sententias videritis tamquam metas proponi, non philosophandi, sed orationis hoc est artificium, idque non probandi, sed clarius loquendi causa adhibetur.

Verumtamen, ne officii mei partem aliquam videar in alios devolvere, praesertim in eos, qui tali oneri sustinendo minus pares soleant esse, paullo uberius hic locus est explicandus; quod ut fiat, bifariam procedat oratio necesse est; nam initiorum tractandorum alia ratio est, ac conclusionum argumentis inter se aptis et nexis efficiendarum.

Ut itaque primum dicam de initiis, quae principia vocari solent: maxima cura opus est, ne quid in principiis exponendis vel omittatur vel negligatur; deinde, ne quid ultra terminos iustos producatur; cuius rei illustrandae causa pauca adiiciam. Logicae principia non sunt negligenda, verum praecepta eius

semper sunt servanda: attamen cavendum, ne vel Kantiano more honestatem omnem quaeramus in forma voluntatis generali et singularium officiorum subordinatione logica, vel antiquiorum metaphysicorum errore paene ridiculo de rerum natura decernamus syllogismis freti, antequam primarum notionum difficultates insitas iisque adhibendas correctiones rite perspexerimus. Quod honestum, id solum bonum atque virtutem unicam esse, recte dici potest: verum ipsius honesti vis ut recte intelligatur, plures eius fontes, unde oriatur, sunt agnoscendi, et omnes enumerandi; omnes, inquam, fontes nullo neglecto aperiendi, ut aequitas distinguatur a iure, ut benivolentia iuxta fortitudinem suum obtineat locum, ut Platonica illa δικαιοσύνη omnes ideas practicas complectatur quidem, neque tamen luminibus earum propriis officiat, easque in umbram, ne dicam in carcerem, coniiciat. Ad rerum naturam, experientiae quasi digito indice monstratam, nec tamen penitus reclusam, aliquanto melius cognoscendam summo iure adhibentur metaphysicae disquisitiones; at summo in errore versantur, qui metaphysices initia, ab ipsa experientia profecta, aliunde petunt; datis enim principiis neglectis, nullo in loco certo consistere possunt, sed arreptis opinionum commentis in mari vasto iactantur, donec fluctibus abripiantur et oblivioni tradantur. Dedit autem experientia non unicum tantum metaphysicae principium, sed dedit plura. Habemus enim et externam experientiam, et internam; itaque iubemur et hanc et illam consulere, neque fas est, idealistarum more, e conscientia nostri mundum et historiam a priori, ut aiunt, construere, neque cultro anatomico ad conscientiae sedem ita penetrari potest, ut internam eius naturam sol radiis suis illuminet oculisqne explorandam proponat. Qui autem iustos cuiuscunque disciplinae terminos observare nesciunt, qui logicam ethicae, ethicam metaphysicae miscendam, atque harum disciplinarum initia diversissima in unum qualecunque principium confundenda putant, ii per me licet misceant etiam mathematicam illis disciplinis: quam si nossent, adhiberent fortasse, sed non miscerent. Aliud enim est adhibere suo loco, aliud temere miscere. Equidem semper sollicitus fui, ne miscerem distinguenda; ne turbarem rerum diversarum ordinem atque dispositionem; itaque meo iure, ni fallor, postulavi, ut aequabilis omnibus philosophiae initiis adhiberetur attentio, quam attentionis aequabilitatem si obtinuissem, iam-

dudum ardor polemicus deferbuisset, atque de ipsis forsitan philosophorum dissensionibus non multum superesset dicendum. Initiis enim recte positis, distributis, separatis, tractatis, argumentorum quoque deducendorum series longe facilius explicantur, atque permulta, quae videbantur humani ingenii modum excedere, sua quasi sponte redeunt in nostram ditionem, et usitatis meditandi artificiis se explorari patiuntur.

Pergamus nunc ad illam erroris suspicionem latentis in conclusionibus, argumentorum ope deductis ex initiis quamvis recte cognitis et expositis; quam suspicionem multo magis seriam habendam et tractandam putarem, si ab iis potissimum moveretur, qui ipsi in argumentis nectendis et concludendis admodum essent exercitati. At qualem audivimus orationem! Confugiendum esse ad intuitivam quandam philosophandi rationem, quoniam argumentis nulla sit fides habenda! Itaque gratulemur beatis illis, quibus contigit intueri, quod argumentis frustra tentatum remanserat incertum; dummodo intellectuales, quae vocantur, intuitiones salvae sint atque intactae, nec obnoxiae tot dubitationum generibus, quot scimus communem sensuum cognitionem labefactasse. Manifesto autem intellectuales, si quae essent, intuitiones, iu eadem crimina incurrerent, quibus omnis arguitur experientia; quocirca ad ignavam rationem, inscientia tanquam vallo se munientem, simpliciter sunt ablegandae.

Rem ipsam considerantes, fateamur necesse est, omni argumentandi generi sollicitudinis aliquid, ne fallamur, adhaerescere; idque tanto magis, quanto plus novitatis habent conclusiones argumentis prognatae, quantoque longior fuit series meditationum interpositarum. Movetur enim procedente attentione animus in cogitando; relinquuntur et evanescunt ea, quae missa facimus, cum progrediamur et annitamur a cognitis ad occultiora; post exoritur cura, ne quid commutatum atque confusum, ne quid imprudenter vel omissum vel admissum sit, quod melius animadversum cogitationes nostras in aliam partem ducturum fuisset. Abundamus etiam exemplis, quibus augeatur ea cura; videmus enim excellentes viros, summo ingenio, summa doctrina et exercitatione, in locis lubricis quasi subita caligine circumfusa lapsos, ut iter optime inceptum continuare non possent. Neque tamen omnino desunt remedia huius curae, et quidem eiusmodi remedia, quae ea ipsa philosophorum dissen-

sione sint colligenda. Nimirum error saepe magister est veritatis; antecedentium periculis et damnis cognoscuntur loca periculosa; atque haud raro inter Scyllam et Charybdin reperitur via media, quam nunc quidem et monstrare et observare licet, modo adsit rerum praeteritarum notitia, meditandi usus satis frequens, acumen sine arrogantia, fortitudo sine temeritate. Itaque si quid novi vel nobis in mentem venit, vel ab aliis inventum nuntiatur, novitatis laude seposita id potissimum agamus, ut novitatis pericula minuamus; quod fieri solet comparatione instituta cum superiorum doctrinis, earumque vitiis iam satis cognitis, reprehensis, emendatis; sic etiam peccata recens commissa facilius detegentur. Cum autem superiorum dissensiones non erroris tantum indicio, sed veritatis etiam esse perspexerimus, inde aliud quoque commodum augurari licet; si quidem vera philosophandi initia sub dissensionum velamentis latentia satis cognita habeamus. Sunt enim, ut iam dixi, plura initia vera; unde facile colligitur, plures etiam a pluribus initiis argumentorum series exstituras esse, quae sunt quasi totidem viae per campum philosophiae in omnes partes ita porrectae, ut saepe alteri occurrat altera, sive ut argumenta argumentis aliunde petitis comprobentur atque confirmentur; quod in mathematicorum calculis fere semper et usu venire, et optimum contra errores forte commissos praesidium solet praebere. Quamdiu autem argumenta argumentis contrariis videntur pugnare, tamdiu quaerendum est, utrum argumentorum sit pugna, an vero hominum suis praeiudicatis opinionibus faventium; deinde, utrum revera de eadem re sit controversia, an vero distinguendo et suum cuique tribuendo dirimi possint lites atque componi; denique in rebus, quae vel fiunt vel effici possunt, recte iudicandis maxima vis est experientiae, quam semper ante oculos habeamus necesse est; ipsa enim est, quam et cogitando assequi, et in agendo recte tractare conamur.

Notissima sunt, quae protuli; itaque remediis contra argumentorum errores iam inventis atque paratis, quid est, cur philosophorum dissensiones ne nunc quidem finem habeant? Quibus finitis maximam fore philosophiae auctoritatem quis dubitet? Num fortasse prorsus immemores hodierni philosophi sunt veteris proverbii: concordia parvae res crescunt? an potius quod facile fuit dictu, id difficile est factu? Certe ita res se habet; inprimisque id ipsum, cuius mentionem modo inieci,

experientiam cogitando asseqni, difficillimum est; quod ut paucis illustrem, commode rem sic pnto considerari posse. Quotidiana experientia nullam solet admirationem excitare; sin praeter consuetudinem aliquid vel acciderit vel a physicis inventum exhibetur, tum demum omnes mirantur; experti enim eiusmodi aliquid sibi videntur, quod sit contra experientiam, (scilicet contra eam, quam adhuc usque habuerant, atque familiarem sibi reddiderant, experientiam;) itaque mirantnr, experientiam ipsam sibi non consentire. Accuratius tamen in communem atque quotidianam experientiam inspicientem fugere non potest, permulta illi inesse magis etiam admiranda, qnam si quid novi nunc primum insolita specie sensus perculerit. Quamobrem multo saepius, ac sentiunt homines, mirandum est, experientiam sibi non constare. Neque tamen hoc ita accipi potest ac debet, quasi ipsa rerum natura, quae maxime est constans, a sese descivisset suasque regulas violasset. Itaque magnum interest discrimen inter experientiam hominum et naturam rerum; vitiumque latet in notionibus, quas experientia duce formavimus; iis enim ipsis utentes experientiam cogitando non assequimur, siquidem in contrarias partes distracta cogitatio nihil certi est adepta, quod sibi proprium habeat atque firmiter amplectatur. Nimirum natura non tales nos genuit, quasi intima viscera inspicienda nobis esset praebitura; concessit experientiam; negavit cognitionem adeo liqnidam, ut statim in sensus incurreret neqne ullam desideraret correctionem. Sed ad experientiam in veram cognitionem evehendam magna vis est in physicorum artificiis et instrumentis, maior etiam vis in mathematicorum figuris et formulis; plurimum tamen laboris relinquitur philosophiae, cui incumbit primarum notionum corrigendarum officium; his enim notionibus nondum correctis nec uti nec carere possumus in experientia cogitatione persequenda. Sed iam vereor, ne omnino absona videar protulisse; haec enim ipsa sunt, quae permulti sibi persuaderi nullo modo patiuntur. Quocirca testes adhibebo satis locupletes: ipsas illas, de quibus iamdudum locutus sum, philosophorum dissensiones gravissimas, diuturnas, minime commodas nec iucundas, nullis precibus, nullis admonitionibus exstinguendas; quibus si experientia sola posset mederi, nostris certe temporibus physicorum experimentis et historicorum narrationibus satis medicinae haberemus comparatum et coacervatum. Immo vero ab expe-

reintia quotidie aucta quotidie novi prodeunt stimuli ad excitandas dissensiones. Quodsi hoc esset malum sine medicina, dolendum esset potius quam contemnendum; mihi vero ne dolendum quidem videtur, sed observandum, atque in humanae naturae phaenomena valde memorabilia referendum. Explicationem huius phacnomeni petendam esse a psychologia, medicinam vero mali parari in metaphysica, iam uberius ostenderem, nisi loci et temporis rationibus obtemperarem.

Paucis adhuc considerandum est, quales se gesserint philosophi, cum dissensione velut onere omnibus simul imposito premerentur. Neque tamen multa dicturus sum de iis, qui molestiae communis impatientes ad vim quandam literariam, ad arma polemica confugiendum putarunt, atque omnes aliter sentientes pro inimicis et hostibus habitos magno impetu adorti, triumphos ante victoriam egerunt. De quibus quid ipse iudicem; parvi est momenti; quale autem iudicium latura sit historia, id quidem non obscurum videtur; non enim de bellorum, sed de artium historia hic loquor, quae conservare ingeniose inventa, verborum altercationes vel silentio praeterire, vel si quid gravius inde secutum sit, tristi nota insignire solet. Mihi potius spectandi sunt duumviri illi celeberrimi, quorum alter academiam Regiomontanam, alter hanc Georgiam Augustam suo nomine et ingenio illustravit. Uterque sic se gessit, ut libere diceret, quod sentiret; hominum opiniones et gratiam non aucuparetur; ad magnos contentiones non descenderet; artificiosa oratione parum uteretur; publica laude non anxie quaesita ad summam aetatem usque frueretur. Kantius cum philosophiam viribus fractam invenisset et quasi accepisset, tanto eam splendore circumdedit, ut omnes artes novo lumine resplenderent, multique in eam exspectationem inducerentur, mox finem adfore omnium inter philosophos dissensionum. Quam expectationem nimiam esse sensit Schulzius; itaque obstitit iis, qui minus considerate omnia ad Kantianam formam et normam exigere conabantur, dum ipsa Kantianae doctrinae forma adhuc in dubio erat, emendandique causa variis modis tentabatur. Obstitit, inquam, Schulzius auctoritati Kantii; contradixit facundiae Reinholdianae; repugnavit audaciae Fichtianae et Schellingianae; sustinuit varios mobilium opinionum impetus; suoque loco per longam annorum seriem ita se tenuit, ut nunquam adversariis victoriae de se reportatae gloriam con-

cederet. Habemus hic philosophorum talem dissensionem, qualis est et laudanda et optanda; nulla enim alia ratione caveri potest, ne systemata magna quidem ex parte praeclara, neque tamen omnino perfecta errorum progeniem cite crescentem spargant atque divulgent. Mea quidem sententia, si plures fuissent Schulzii similes, Kantiana ratio non tam turbidos motus excitasset; minorem scribendi et disputandi ambitionem aluisset; a paucioribus fuisset maiori assiduitate et acumine examinata; quantum discesserit ab officiis criticees, non tamdiu latuisset; quid valeat contra Spinozismum, omnium oculis patefactum esset; hinc philosophia nostris temporis longe aliam haberet historiam, multoque melius iam nunc esset constituta. Hodie quidem nihil magis venit in consuetudinem, quam laudatores temporis acti irridendos iis se praebere, qui semper novas res moliuntur; quod tamen, ni fallor, plerumque indicat, negligentiam peperisse arrogantiam, eiusque rei in philosophicis etiam exempla mihi videor deprehendisse, quae nunc non libet proferre. Hoc dico, Kantii philosophiam vel non minori vel maiori etiam hodie in honore futuram fuisse, si inde ab initio diligentius, severius, saepius a viris gravibus et sagacibus, qualis Schulzius fuit, lustrata, expensa, excussa, perpurgata esset atque ad verum pretium reducta. Est enim ita comparata, ut omni falsa laude abiecta tamen summa adhuc maneat in dignitate. Kantianum ipse me professus sum, atque etiam nunc profiteor; quod quo minus pronuntiarem, impedimento mihi non fuit vetus illa psychologia, animum quasi lacerans, animique facultatum bella gesta narrans; cui fabulae quamquam totum systema Kantianum superstructum videtur, ab intimo tamen ipsius Kantii consilio aliena est iudicanda; quae enim ille contra antiquiorum scholarum cosmologiam et theologiam habebat dicenda, ea non hausta erant nec hauriri poterant ex falsae psychologiae fontibus; verumtamen nota lectoribus psychologia utebatur Kantius, ut doceret, quae vellet, atque ut intelligeretur a sui temporis hominibus, quibuscum certe de mathematica psychologia, etiamsi Kantius hunc locum tetigisset, non erat loquendum. Itaque vehementer ab aliis Kantianis dissentiens, quibus illa fabula totius philosophiae arx et praesidium videri solet, multo minus dissentio ab ipso Kantio; dissensionem tamen velare vel infitiari nolo, quia illud ipsum *dissentire* mihi non adeo vituperandum videtur, ut ab eo tanquam a macula

mihi sit cavendum. Ridiculi sunt, qui in dissentiendo laudem quaerunt, quasi indignum esset philosopho, aliena vestigia sequi. Sed apertc dicendum est, si post meditationes ad maturitatem perductas aliquem in errore deprehendisse nobis videmur; idque dici potest sine verborum pugna, et salva philosophiae auctoritate; quam ubi deminutam videmus, partium studium ultra simplicis dissensionis fines iam processit. Kantio plus tribuendum iudico, quam unicuique recentiorum; quem autem psychologiae usum introduxit, condonandum potius quam concedendum arbitror; et multo ctiam magis illam metaphysicam morum reprehenderem, in qua totam ethicam positam esse voluit, nisi haec esset verborum potius, quam rerum controversia. Animadvertendum est certe, verbis male positis haud raro hominum opiniones aeque fere turbari, ac rebus male cogitatis; itaque diserte pronuntiandum mihi videtur, metaphysicam spectare naturam, sed ab philosophiae practicae principia nullo modo pertinere. Ius igitur metaphysicum nullum est; ius civitatum metaphysice paratum idem valet ac lignum ferreum; si autem timor etiam huius monstri quosdam invasit, eos velim sedulo metaphysicae operam dare, ut vel cognoscant, quam aliena sit a iure constituendo moribusque regendis metaphysica, vel saltem Kantium internoscere discant a Spinozistica ratione; haec enim non verbis tantummodo male utitur, sed revera atque prorsus aperte id egit, ut vim rerum naturalem cum iure confunderet, eundemque virium et iurinm esse ambitum doceret. Nihil tale Kantius, accurate practicam a theoretica ratione distinguens, adeoque practicae rationi primas vindicans partes! En magni momenti exemplum, philosophorum dissensiones interdum plus timoris movere verbis male intellectis, quam rei melius perspectae consentaneum est.

Videtis, auditores venerandi, excellentissimi, quam longe abfuerim a philosophia commendanda laudibusque cumulanda. Maluissem profecto, si tanta orationis gravitatc pollerem, philosophiae cum ceteris artibus omnibus familiaritatem laudare, eamque maxime necessariam; demta enim hac familiaritate, ipsarum etiam artium inter sese vinculum nisi omnino tollitur, remittitur tamen atque discingitur; tum dilabuntur artes, omnisque doctrina splendoris plus quam luminis spargit, hominumque admirationem potius movet, quam fructus iis praebet, nisi forte ad minutas utilitates descendant viri docti, unde nihil

generosum, nihil sublime prodire potest. Maluissem, inquam, philosophiae vim ad ingenia excolenda, corroboranda, monenda, ad curas vulgares superandas affectusque coercendos, ad colligendam et perspiciendam rerum varietatem, ad ipsum summum numen ea, qua par est, verecundia agnoscendum, debita diligentia et facundia exponere. Quod cum nimis arduum, his praesertim temporibus, mihi videretur, satis habui de philosophorum dissensionibus ita dicere, ut eas vel excusarem hominum usque ad nostram aetatem vere philosophantium paucitate, vel explicarem initiorum multitudine et veritatum occultarum varietate, vel leniendas ostenderem principiis rite dispositis argumentisque apte connexis, vel saltem non condemnandas demonstrarem propter humanae experientiae conditionem, vel accommodandas et ordinandas ad clarissimorum virorum exempla indicarem. Breviter multis de rebus erat dicendum; severioris disciplinae formas hoc quidem loco et tempore a me exspectari non putavi; si quaedam vobis minus probavero, vestro iudicio meum anteponere nolui. Exemplis usus sum mihi proximis: Kantium et Schulzium honoris causa nominavi; quos officii laudisque viam mihi praeivisse omni, quae ipsorum memoriae debetur, observantia libenter confiteor.

IX.

COMMENTATIO DE REALISMO NATURALI,

QUALEM PROPOSUIT THEOPHILUS ERNESTUS SCHULZIUS, DE PHILOSOPHIA IN ACADEMIA GEORGIA AUGUSTA DOCENDA MERITISSIMUS.

1837.

Quibus diebus conservatam et auctam per totius saeculi vicissitudines academiam Georgiam Augustam publice nobis gratulamur, iisdem diebus tanta cum rerum tum etiam nominum illustrium varietas memoriam subit, ut enarrandi et laudandi, quae narranda et laudanda sunt, non opportunitatem oblatam, sed facultatem nobis denegatam sentiamus. Facillimum quidem esset, quae de Gesneri, Michaelis, Mayeri, Achenwallii, Beckmanni, Federi, Meinersii, Spittleri, Schloezeri, Kaestneri, Lichtenbergii, Heynii, Eichhornii, Bouterweckii, Sartorii, Thibautii, Tychsenii, Wendtii aliorumque meritis omnibus nota sunt, repetere atque omnino eorum, qui hic floruerunt, nomina verborum aliquo ornatu pronuntiare: sed si unumquemque suis et iustis laudibus persequi conaremur, non defuturi essent, qui monerent, mathematicum a mathematicis, historicum ab historicis, philologum a philologis, philosophum a philosophis laudandum, neminem autem tanta doctrinae varietate instructum, tanto ingenio praeditum esse, ut revera, quantum illi omnes docendo, scribendo, veritatibus detegendis, erroribus refutandis, suo quisque tempore perfecerint, animo comprehendere et recte aestimare possit. Itaque nolumus in amplissimum hunc campum exspatiari; historiae relinquimus, quae historicorum more de literarum fatis et augmentis in universum tradi solent; quum autem ordo philosophorum a philosophia nomen habeat, non alienum videbitur, illius viri memoriam hic recolere, cui ante nos philosophiae in hac academia tradendae provincia erat demandata. Neque id ita instituendum, quasi laudatoris personam acturi simus, quod philosophiae severitati parum respondet; revocandus potius est ille non omnis mortuus, sed in scriptis suis vivus, ut nobiscum descendat in arenam philosophicam, partim stans a nostris partibus, partim contra nos disputans.

Quo tempore idealismus, a Kantio profectus, a Fichtio excultus, a multis multifariam ad diversa quaestionum genera

traductus, in Germaniae scholis viguit, THEOPHILUS ERNESTUS SCHULZE, regi ab aulae consiliis, professor logices et metaphysices in hac musarum sede, inter philosophos haud parum auctoritatis nactus, non solum accedere noluit idealismo, verum constanter, etsi placidissime, ingruenti doctrinae se opposuit, quam neque legibus cogitandi satisfacere, neque cum experientia consentire probe perspexit. Quod cognitionis hnmanae genuinam indolem exponere conatus est, id quidem illi non proprium fuit, sed commune cum plurimis iam inde a Cartesii et Lockii temporibus; vix autem alium inveniemus, qui tam indefessum in hoc genere disquisitionum se praebuerit, quam Schulzius; habemus enim ab eo librum extrema senectute conscriptum, quo naturalem realismum aperire voluit, ita praefatus: *„Es ist angezeigt worden, dass mich die Ausführung dieser Idee schon seit mehrern Jahren beschäftige, dass ich jedoch meines Alters wegen nicht darauf mit Sicherheit rechnen könne, die Ausführung auf eine genügende Art zu Stande zu bringen, sondern dies Andern, welche die Idee richtig finden, überlassen müsse. Es ist mir aber möglich geworden, die Darstellung so weit zu bringen, dass ich sie mittheilen konnte, und das gegenwärtige Werk enthält die Mittheilung. — Nicht für Anfänger, sondern für die, welche die Verschiedenheit der Systeme kennen, ist dies Werk bestimmt."* Hunc librum, a tali viro, senectutis molestiis urgentibus, magna cura et contentione elaboratum, hodie, quinquennio elapso (nam editus est a. 1832) neglectum et oblivione fere oppressum iacere non decet. Quam ob causam ex hoc libro et inscriptionem et materiem commentationis nostrae desumendam censuimus.

Antequam ipsam disquisitionem aggrediamur, paucis forma libri Schulziani est indicanda. Prima fronte nobis ostenditur cognitio immediata longe diversa a cognitione mediata; atque facile perspicitur, auctorem omnino id egisse, ut immediatam cognitionem ab artificiosis idealistarum theoriis et reprehensionibns vindicaret. Deinde pergit ad ea, quae spectant ad humanam cognitionem in maiorem perfectionem evehendam, ita quidem, ut limites, quos transire non possumus, agnoscat, totius autem cognitionis certitudinem labefactari non patiatur. Accedit disquisitio de religione, eiusque partibus et relatione ad metaphysicam; tandem in fine libri leguntur quaedam de rationibus, cur humanum genus in melius progredi putandum

sit. Nobis non id propositum esse potest, ut auctorem in omnes partes, quocunque nos ducat, sequamur; honoris causa ex illius libro, quantum sufficit, depromemus; si autem quid contra monuerimus, id non vituperandi animo factum erit, sed quoniam libertatem de rebus philosophicis dicendi, quid quisque sentiat, aliis ita concessam putamus, ut aequali iure etiam ipsi fruamur.

I.

Realismi naturalis, qualem Schulzius proposuit, brevis descriptio.

Realismi nomen non omni ambiguitate vacat; quamobrem pauca sunt praemonenda. Quicunque realismum profitentur, cognitionem aliquam defendunt contra obiectiones idealismi: qui quum sit multiplex et varius, de realismo simpliciter loqui non satis tutum est, sed respiciendum ad illud cognitionis genus, quod ab idealismo erat impugnatum.

Alexander Baumgarten idealistam docet esse eum, qui solos in mundo spiritus admittat *; unde patet, realismum ita accipi, ut corpora defendat, eaque pro meris phaenomenis haberi nolit. Iam autem ipsa haec defensio variis modis suscipitur; sunt enim, qui defendant substantiam extensam; sunt alii, qui corpora ex monadibus, iisque non extensis, constare dicant, ut extensio nihil sit nisi modus vel intuendi vel cogitandi. Kantius repudiabat monadas; extensionem relegabat ad sentiendi formas; neque tamen omni ex parte idealismi patronus haberi voluit, sed transscendentalis idealismi nomine suam sententiam insignivit. Addidit aliud nomen, idque longe aptius et commodius; quum enim reiiceret idealismum materialem, *formalem* suum fecit: id est, res agnovit, rerum formas non a rebus, sed ab humanae mentis constitutione proficisci contendit. Veram harum formarum originem etsi non satis perspexit, (quam altius repetendam psychologia sibi reservat,) metaphysicae tamen

* Eodem modo Kantius in prolegomenis ad metaphysicam futuram, §. 13. Schol. 2. [*Werke, Bd. III, S.* 205] ubi pergit: *Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts etc.*

eam primariam esse curam docuit, ut in experientiae contemplatione distinguatur eius forma et materia; quoniam in experientiae formis omnia sita sunt *metaphysicae* (a philosophia practica longe diversae) problemata. Ceterum notissimum est, Fichtium primum exstitisse, qui tolleret noumena (*Dinge an sich*), eaque vel ex Kantiana ratione exterminanda censeret. Sed haec hactěnus; ad Schulzianam rationem propius accessuri perpendamus, quomodo realismus possit dici naturalis.

Ponamus pro concesso, multas et graves esse causas, cur de rebus extra nos positis dubitemus, an vere sint nec ne; nobis certe non patere aditum ad res ipsas comparandas cum imaginibus et notionibus in nostris mentibus effictis; praeterea substantiarum et virium notiones admodum perplexas esse, et quasi internis morbis laborare; itaque cognitionem substantiarum et virium, ut nunc est aut habetur, vix sanam esse posse. Haec qui diu secum consideravit et agitavit, satis longe abesse solet a primitiva cognitionis sensitivae fiducia; ne physicorum quidem notiones ipsi satisfaciunt; meditatione opus est, ut constituatur, quousque ad realismum redire liceat, et quomodo tandem inter idealismum et realismum fines sint regendi. Sed meditationis filum abrumpere solent ii, qui cogitandi artibus non satis sunt imbuti; per saltum redeunt in primitivam illam cognitionis sensitivae fiduciam. Quod Schulzio nostro accidere non potuit; atque quum nihilominus de realismo non artificiali sed naturali verba faciat, aliud quid subsit necesse est; arte ipsa artem expellere voluit; qua quidem in re interdum paullo plus iusto artificiosus videri possit; verum sic quoque ingeniis acuendis et rebus omni ex parte considerandis optime consuluit.

Primordiis utitur haud impeditis, atque ab aliorum subtilitate satis remotis. Statuit conscientiam sui, sed ita, ut missam faciat distinctionem obiecti et subiecti, quam ablegat ad cogitationes ulteriores; statuit primitivam quandam conscientiam corporis, non visu tactuque acquisitam, sed menti inhaerentem, et eiusmodi quidem corporis, quod sit extensum in spatio, et quamvis nostrum, tamen a nobis diversum; fatetur autem, hanc cognitionem esse admodum mancam et vagam. Denique habet sensus nuntios rerum externarum; habet etiam tactum nuntium loci, quo res externa corpus nostrum tetigerit. Addit, in recordatione praeteritorum recognosci praesentia, quousque sint

eadem cum praeteritis: hinc deducendum putat, quod in nobismet ipsis eandem personam agnoscimus, etsi diversa percipientem, sentientem, appetentem. Haec omnia quum Schulzius loco cognitionum immediatarum habeat, sprevisse potius quam sustulisse idealistarum argumenta videri potest; sed iam in eo est, ut iis occurrat. Quod ut commode facere possit, praemittit quaedam de cognitione mediata; eaque proxime tangunt res psychologicas, de quibus infra nobis dicendum erit. Itaque in his exponendis paullo diutius commorabimur.

Distingui iubet repraesentationes *(Vorstellungen)* a sensatione et perceptione; ita quidem, ut illis nitatur cognitio mediata, his immediata, quae est cognitio praesentium.* Cessante perceptione, sequitur repraesentatio.** Singulari cautione de repraesentationibus tanquam signis loquitur, quasi prospiciens, ne cui in mentem veniat, ipsas perceptiones abire in repraesentationes,

* *Noch den Aussprüchen des Bewusstseins, welches ein Erkennen von Etwas ausmacht, wird dies Etwas seinem Sein nach entweder als dem erkennenden Ich gegenwärtig, oder allererst durch Hülfe einer Vorstellung und eines Zeichens davon erkannt. Jenes heisst das unmittelbare, dies das mittelbare Erkennen.* §. 5 libri Schulziani inscripti: *Ueber die menschliche Erkenntniss.*

** *Was der Mensch empfindend oder wahrnehmend als eine Bestimmung seines Ich, oder als in seinem Körper und ausser demselben vorhanden, erkannt hat, kann er, nachdem das Empfinden und Wahrnehmen nicht mehr stattfindet, sich vorstellen, und dadurch wieder zu einer Erkenntniss davon gelangen. Dieses Vorstellen besteht aus dem Bewusstsein von Etwas in uns, das nicht die dadurch erkannte Sache selbst ist, aber doch als ein Zeichen davon dazu dient, die Beschaffenheiten der Sache zu erkennen und die zum Wahrnehmen erforderliche Gegenwart der Sache fürs Bewusstsein einigermaassen zu ersetzen. Die Zeichen der Dinge, welche Vorstellungen ausmachen, sind aber keine willkürlichen, wie die Wörter oder Grössenzeichen der Mathematik, sondern ihre Bedeutung, als Zeichen von Etwas, hat ihnen die Natur durch die Einrichtung des menschlichen Geistes verliehen, daher sie bei allen Menschen, auch ohne Unterweisung und Uebung, dafür gelten. Eine Wahrnehmung hingegen, sei sie auch noch so schwach, und als Erkenntniss eines Gegenstandes sehr unvollständig, so dass wir dadurch nur die äussere Seite und gleichsam die Schale des Gegenstandes erkennen, oder finde sogar in Ansehung ihrer der Verdacht statt, dass sie nicht ächte Wahrnehmung, sondern Täuschung sei, weist das erkennende Ich nie auf etwas hin, das von dem Wahrgenommenen verschieden wäre, und hinter demselben verborgen läge. In dieser Rücksicht kann man sagen, die Erkenntniss durch Wahrnehmung sei etwas schon für sich genommen Vollendetes und Absolutes, da hingegen eine Vorstellung immer erst durch die Beziehung auf etwas von ihr Verschiedenes Erkenntniss ausmacht.* §. 11 eiusdem libri.

simulac cesset sensatio. Manifestum quidem est, repraesentationes plerumque simillimas esse perceptionibus, quotiescunque statim eas sequuntur: sed maior repraesentationibus patet ambitus, quod potissimum illum movit, ut signorum loco eas haberet. *

Non enim semper illis inest relatio imaginis ad rem depictam.** Quem locum ut melius illustraret, non solum in genere de repraesentationibus egit, sed singulatim de individuorum repraesentationibus, de notionibus et ideis. Ad primas quod attinet, non omisit repraesentationes magis vel minus compositas;*** de-

---

* *Da Vorstellungen erst durch ihre Beziehung auf etwas Anderes, als sie selbst sind, Vorstellungen ausmachen, so können sie von dem, was dadurch vorgestellt wird, sehr verschieden sein, und gleichwohl eine Erkenntniss desselben vermitteln. Diese Verschiedenheit findet an denselben auch immer statt, wenn das, worauf sie sich beziehen, und dessen Stelle sie für das Bewusstsein vertreten, keine Vorstellung und keinen Gedanken, sondern etwas Objectives in der Natur, und dessen Beschaffenheit ausmacht; und sie gewähren gleichwohl eine in vieler Hinsicht genaue Erkenntniss davon. Denn die Vorstellung von einem Himmelskörper oder Menschen ist ja nicht das, was der Himmelskörper oder der Mensch selbst ist, und dient gleichwohl zur Erkenntniss davon.* §. 12.

** *Vorstellen zeigt dasjenige an, wodurch man in Stand gesetzt wird, die Beschaffenheit eines vom Vorgestellten verschiedenen Dinges zu erkennen; wie wenn ein Schauspieler einen Helden, Liebhaber, Geizigen vorstellt; und weiset dadurch auf dasjenige hin, wodurch die Erkenntniss durchs Vorstellen von der durchs Wahrnehmen wesentlich verschieden ist. Vorstellungen werden auch wohl Bilder genannt; nun können allerdings Vorstellungen vom Gesehenen und Gehörten zu grosser Aehnlichkeit mit diesem gebracht werden; dies ist aber nicht der Fall in Ansehung eines Geruchs oder Geschmacks; und die höhern Begriffe tragen auch nichts von dem Verhältnisse des Bildes zum Original an sich.* §. 12.

Durchs Wahrnehmen wird immer nur Einzelnes und Gegenwärtiges erkannt. Das Vorstellen hingegen erstreckt sich auch, weil es aus einem Erkennen mittelst gewisser Zeichen besteht, auf das mehrern Dingen Zukommende; ferner auf das Abwesende, nicht mehr Vorhandene und Zukünftige. Vieles, was dem Wirklichen beigelegt wird, kann sogar nur dadurch, dass wir es zu demselben erst hinzudenken, nicht aber durch Wahrnehmung erkannt werden, z. B. die ursachliche Verbindung, worin etwas mit einem Andern steht. §. 13.

*** *Sie sind entweder Erkenntnisse der ganzen individuellen Sache, oder nur einiger Beschaffenheiten derselben, wohl gar nur einer einzigen, z. B. der Gestalt, der Farbe, oder Bewegung eines Körpers. Eine wichtige Art davon sind diejenigen, welche die Erkenntniss der Veränderungen enthalten, die mit einem Einzeldinge nach und nach vorgefallen sind, und Gesammtvorstellungen genannt werden. Dergleichen ist die Vorstellung von einem Menschen, welche dessen körperliche und geistige Entwickelung, und was zu den Veränderungen*

sideramus tamen analysin eo usque productam, ut appareat ratio, cur imaginum munere plerumque fungi videantur repraesentationes, neque tamen per se sint imagines. Quod enim imaginum similitudinem sustinent, id oritur ex forma compositionis; simulatque autem ad particulas minimas alicuius imaginis animo obversantis descendere conamur, dissoluta compositione quid restat? Evanescit forma, atque nihil remanet nisi perceptionum vestigia, numero quidem infinita, neque tamen ita comparata, ut rebus ipsis attribui possint; nisi forte quis nesciat, colores lumini, sonos aëris motui potius, quam rebus tribuendas esse.

Notiones non per se adesse in mente, sed fieri,* ideas etiam consilio quodam formari docet, et semper ex eo, quod quis iam animo comprehensum teneat.**

Distinctioni inter perceptionem et repraesentationem quantam vim tribuerit in refellendo idealismo, primis lineis contra idea-

*seines Lebens gehört, mit vorgestellt enthält; ferner die Vorstellung von einem einzelnen Staate oder von einer Stadt, wenn die Veränderungen, welche mit beiden vorgefallen sind, auch vorgestellt werden. Ihnen liegen also **Kenntnisse der Geschichte** der vorgestellten Sachen zum Grunde.* §. 14. Itaque si originem repraesentationum huius generis spectamus, redeundum erit ad perceptiones testium, quorum narrationibus nititur historia; atque sponte patet, perceptiones abiisse in repraesentationes, quantumvis seiungantur cognitiones mediatae ab immediatis.

* *Der menschliche Geist **verfertigt** sehr früh — Begriffe, oder solche Vorstellungen, worin nur das mehrern Dingen Gemeinsame gedacht wird. Die Infinitive sind die ersten Wörter in den Sprachen, — der Infinitiv zeigt die einer Sache zukommende Beschaffenheit, getrennt von andern Beschaffenheiten, und ohne Rücksicht auf die individuelle Bestimmtheit der Sache, an; er kann daher auch zur Anzeige derselben Beschaffenheit an andern Dingen gebraucht werden.*

** *Von den Ideen nähern sich manche in Ansehung ihrer Bestandtheile den Vorstellungen von Einzeldingen, andre den Begriffen. In dem einen und andern Falle werden sie jedoch immer erst aus dem Vorrathe von **Kenntnissen**, die Jemand schon besitzt, zu einer gewissen Absicht gebildet; und die Vollkommenheit derselben hängt daher theils von diesem Vorrathe, theils von der Geschicklichkeit ab, ihn **zur Verfertigung einer Idee** zu benutzen. Dazu sind auch die Erzeugnisse der Dichtkunst zu rechnen. — Ferner die Plane, die wir zur Erreichung einer besondern Absicht bei Erkenntnissen entwerfen, und die Vorstellungen von Werkzeugen, welche der Verfertigung der Werkzeuge vorhergehen müssen. Vorzüglich aber Vorstellungen einer Vollkommenheit, von welcher ungewiss ist, ob sie schon an einem wirklichen Dinge vorhanden sei. Endlich die Vorstellungen des Uebersinnlichen.* §. 14.

lismum scriptis apparet. Ita enim dicere incipit: *Die bisher in den Thatsachen des Bewusstseins nachgewiesene und ihrem Charakter nach aufgeklärte unmittelbare Erkenntniss haben die Philosophen seit dem siebzehnten Jahrhundert für etwas Unmögliches ausgegeben; und angenommen, alles Erkennen bestehe aus einem Vorstellen, woraus der Idealismus entstand.*

His verbis significari videtur: si quis neget cognitionem immediatam, eum necessario in idealismum ruere. Sunt autem hic tria distinguenda.

1) Philosophi inde a saeculo XVII non caruerunt sensibus; sed erat quaestio, an sensationibus res, *quales sunt,* vere et immediate quidem, cognoscerentur.

2) Quaeritur, an cognitio *solis* repraesentationibus, *sine* perceptione sensuum, quae quidem a rebus vere *extra* nos positis ortum ducat, efficiatur?

3) Quaeritur, unde natus sit idealismus? quem scimus non tantum formas spatii et temporis denegando rebus, sicut vere sunt, sed etiam notione τοῦ Ego, *pro* immediata cognitione *habita,* fretum esse. Deinde plures exstiterunt, qui vario modo de immediata quadam cognitione, eaque non sensuali, gloriarentur.

Nolumus tamen haec singulatim persequi, sed redeundum est ad auctorem nostrum. Democriti, Platonis, Aristotelis,* Scholasticorum brevi mentione illata, Schulzius ad Cartesium pergit, eumque idealismi in scholas introducti reum facit.** Itaque statim audiamus eum contra Cartesium disputantem, §. 18: *Was wir von den Kräften wissen, hängt ganz und gar von den beobachteten Wirkungen ab. Wenn also eine unmittelbare Erkenntniss der Dinge ausser uns nach Thatsachen des Bewusstseins* ***unleugbar*** *stattfindet, so muss auch dem menschlichen Geiste die zur Hervorbringung einer solchen Erkenntniss nöthige Kraft beigelegt werden.*

* *So viel ist gewiss, dass Plato, noch genauer aber Aristoteles, das Empfinden vom Vorstellen und Denken unterschied, — und dass in den Schriften derselben keine deutliche und sichere Anzeige vom Idealismus angetroffen wird; auf den sie aber wohl geführt sein würden, wenn von ihnen das Empfinden und Wahrnehmen für ein blosses Vorstellen gehalten worden wäre.* §. 16.

** *Nach diesem kann in die einfache Seele nichts Körperliches eindringen; wegen der innigen Verbindung mit dem Leibe sollen jedoch in ihr Vorstellungen entstehn. Die hierin enthaltene Verwandlung des Empfindens und Wahrnehmens in ein* ***blosses*** *Vorstellen ging aus der cartesianischen Schule in die darauf folgenden über, und wurde die gemeinsame Grundlehre aller neuern Systeme in der theoretischen Philosophie.* §. 16.

Descartes aber hielt dafür, der Begriff der Metaphysik von der Seele, als von einem einfachen, unkörperlichen und denkenden Wesen, gäbe darüber schon ganz zuverlässige Auskunft, dass sie keine Fähigkeit des Bewusstwerdens der von ihr verschiedenen und ausser ihr vorhandenen Körper besitze, weil diese nicht in sie eindringen können, und in ihr nur ein Vermögen, sich die Körper vorzustellen, angenommen werden dürfe. Allein das Bewusstsein der Körper ist ja deswegen, weil es ein Bewusstsein der Körper ist, nicht auch selbst etwas Körperliches, sondern als Bestimmung des Ich etwas Geistiges. Durch die Behauptung, dass wir dieses Bewusstsein haben, wird also in der einfachen Seele nichts Körperliches angenommen, und ihr nichts dem metaphysischen Begriffe von derselben Widersprechendes beigelegt. Nemo dubitabit, id ipsum, quod Schulzius vocat conscientiam corporum, fuisse etiam in Cartesio, in Leibnitzio aliisque; quaestio erat, num etiam corpora essent extra hanc conscientiam posita; et qualia essent: utrum continua geometrica, an vero aggregata sive systemata monadum, eaque (addimus) utrum chemice simplicia, nec ne. Quod si quis ex sola conscientia, quasi ex cognitione immediata, determinare vellet, certe apud unam, et fortasse apud utramque partem offenderet, atque id ipsum argumento futurum esset, conscientiam illam esse errori obnoxiam. At vero dicat aliquis, ad eiusmodi quaestiones solvendas meram conscientiam non posse extendi. Itaque contrahamus turgida vela; sed quousque? Num habebimus vera corpora, nisi impleant spatium secundum notionem geometricam continui? Ubi autem aliquis eo dubitationis pervenerit, ut corporum elementa non audeat extensa, solida, impenetrabilia dicere, videat, ne haec dubitatio ulterius serpat, donec nihil residui sit, nisi id, quod etiam Cartesius, Leibnitzius, Kantius uno ore concessuri fuissent (ceterum in diversas partes abeuntes), scilicet: esse quaedam phaenomena, quae in communi vita pro corporibus habeantur.

Propius absunt a Schulzii sententia, quae Lockius de necessitate dixit, quam sensationes adhibeant cognitionibus; unde convincamur, esse res vere extra nos positas, agnoscendas tanquam causas, a quibus eiusmodi vis et necessitas proficiscatur (§. 17). Neque tamen omnino idem sentit Schulzius. Opponit primum Humium, ad instinctum quendam confugientem, quo feramur *sine argumentis*, ut sensibus res cognovisse nobis vi-

deamur. Deinde (§. 18) contra Lockium monet, notionem causae deesse bestiis, nec satis excultam esse in infantibus, nec in homine adulto sufficere, ut res praesentes adesse arbitremur; immo posse fieri, ut cogitemus causas dolorum in quacunque parte corporis sine ullo sensu doloris praesentis. Itaque non *incipiendum* erat a cogitatione causae; quod quidem impedimento esse nequit, quo minus iam praesente dolore causam eius quaeramus et invenisse putemus. Sed revera statim, *sine argumentis causarumque quaestione in sentiendo res nobis obversantur ut praesentes;* quam praesentiam admiratus Schulzius, suam sententiam ita explicat, ut facultatem quandam corpus nostrum immediate cognoscendi mentibus humanis inhaerentem statuat.* Quantum autem in hac cognitione nervis et cerebro tribuendum sit, mysteriis annumerat in humana natura latentibus.

Fallitur, si quis haec omnia ad empirismum, qualis eorum esse solet, qui metaphysicis parum imbuti sunt, reduci posse putat. Nam in hoc ipso libro, ex quo praecedentia descripsimus, paullo post moventur metaphysicae quaestiones, ut de-

---

* *Wird der Ursprung der unmittelbaren Erkenntniss des eignen Leibes und der ausser ihm vorhandenen Körper auf eine der Seele inwohnende Fähigkeit dazu bezogen, so fällt auch der Beweis der Unmöglichkeit einer solchen Erkenntniss weg, welchen die Idealisten aus ihrem metaphysischen Begriffe von der Seele hergenommen haben. Freilich wird jener Ursprung durch die Beziehung auf eine besondere Fähigkeit der Seele nicht mehr aufgeklärt, als der Ursprung jeder andern Wirkung aus einer in der Ursache dazu vorhandenen Kraft, z. B. das Angezogenwerden des Eisens durch einen Magnet. An welche Bedingungen jedoch die Aeusserung der Fähigkeit des unmittelbaren Erkennens gebunden sei, können wir durch die Beobachtung dieser Aeusserungen ausfindig machen.*

Das Bewusstsein oder Gefühl des eignen Leibes wird nämlich bedingt durch den Fortgang der Nerventhätigkeit bis zum Gehirn. Die Empfindungen der ausser dem Leibe befindlichen Dinge werden gleichfalls durch die Nerven bedingt; und eine besondere Thätigkeit dieser Nerven ist es, wodurch die Seele das Sein und die Gegenwart der Dinge unmittelbar erkennt. Eine die Wahrheit dieser Behauptung ganz vorzüglich bestätigende Thatsache ist es aber, dass wenn wir einen hellleuchtenden Körper, etwa die Sonne, betrachtet haben, die Wahrnehmung desselben noch einige Zeit fortdauert, nachdem das Auge verschlossen worden. Daraus erhellt nämlich, dass das Sehen durch einen besondern Zustand der Augennerven bewirkt werde (§. 19). Suspicamur fore, qui haec in contrariam partem accipiant; monentes, immediate res externas visu non cognosci, quoniam intermedius sit nervus opticus, qui vel per se (in aegris) posset sensationes excitare; quod mutatis mutandis de ceteris etiam nervis valet.

monstretur, quibus finibus cognitio humana contineatur *. Atque breviter, Schulzius quid senserit de rebus quatenus sunt et fiunt et in tempore spatioque apparent, hic memorandum est, ut ea, quae iam allata sunt, melius intelligantur. Veremur quidem, ne a distinctione paullo obscuriore orsus videatur, etsi eam pro manifesta habeat **; sed de hac re parum solliciti sumus, quoniam clariora sequuntur. Existentiam non esse partem rei, nec fulcrum attributorum, sed eandem in omnibus rei partibus ***; atque etiam prorsus eiusdem generis in diversissimis; omnia esse alicubi et aliquando; quod autem spatium a rebus in illo diversum statuamus, id fieri quoniam corpora moveri videamus. Sed ab hoc spatio physico discernendum esse spatium mathematicum sive ideale, figuris imaginando delineandis aptum, nec obnoxium difficultatibus quaestionum de spa-

* *Es ist vergebliche Bemühung, die Existenz der Dinge in der Natur, deren Verhältniss zum Raume und zur Zeit, und das, was bei ihrem Werden vorgeht, erforschen zu wollen, um darüber mehr Licht zu erhalten, als das Bewusstsein derselben schon gewährt.* §. 36.

** *Dass das Sein des Dinges, welches wir als ausser uns oder in uns vorhanden erkennen, nicht auch das Ding selbst, sondern etwas davon noch Verschiedenes ausmache, ist von selbst einleuchtend.* Concedimus, notionem τοῦ Esse discernendam esse a notione qualitatis; ubi autem *rem* cognoscimus talem, *qualis est*, vox *qualis* non separanda est a voce *est*; sed sicut coaluerunt in cognitione rei verbis pronuntianda, ita coniunctae sunt retinendae, ne haec cognitio prorsus evanescat.

*** *Anzunehmen, den zu einem wirklichen Dingen gehörigen Theilen komme, den einzigen ausgenommen, der dessen Existenz ausmacht, keine Existenz zu, ist durchaus unrichtig; indem alle zu einem wirklichen Dinge gehörigen Stücke gleichen Antheil an der Existenz haben, und von dieser sämmtlich durchdrungen werden.* Non nostrum est, bas partes rerum defendere. Vid. metaphysica nostra §. 207. Pergit Schulzius: *für einen Träger der sonstigen Beschaffenheiten, oder für die Stütze des Ganzen der Eigenschaften kann aber das Sein auch nicht ausgegeben werden. — Körperliches ist vom Geistigen höchst verschieden, aber das diesem zukommende Sein ist, abgesehen von dessen besondern Beschaffenheiten, nicht anderer oder höherer Art, als das in jenen.* Haec cum de notione τοῦ Esse recte dicantur, haud libenter iis addimus, quae sequuntur: *Dasselbe gilt von der Substanz und den Accidenzen, wenn sie in einem Dinge von einander unterschieden werden.* Immo nihil discerneremus, si Inesse accidentium confunderetur cum illo Esse substantiae. Sed haec forsitan minus accurate scripta erant; meliora sequuntur: *Keine Stufenunterschiede in Anschung des Seins; dem einen Dinge kommt nicht mehr davon zu als dem andern. — Es kann nicht angenommen werden, dass die Vollendung der Möglichkeiten die Existenz ausmache.* §. 38.

tio physico. Successionis in rebus atque temporis cognitionem in reminiscendo et memoria positam, nec ullo alio ex fonte originem trahere: nullam motus, nullam mutationum in nobismet ipsis notionem exstituram fuisse, nisi recordaremur prioris loci priorisque status et conditionis; sublata memoria, omnem tolli successionis cogitationem. Hinc progreditur ad miras illas quaestiones, quid sit spatium, quid tempus? Atque statim addit, sine spatio et tempore ne rebus ipsis quidem, ut sint, concedi posse *. Veruntamen spatium et tempus non per se stare; res enim non subsistere posse, si aliud, a sese diversum, in se haberent, quod etiam subsisteret; neque ferendum esse, si quis diceret, astra et motus astrorum et populorum omnium fata et facta nihil aliud esse, nisi spatii et temporis modos et quasi appendices. Aeque absurdum esse, si solas res per se stare, spatium et tempus iis inesse poneretur **. Quum autem de omnibus rebus quaeri soleat, utrum compositae sint an simplices, eandem quaestionem etiam tempori et spatio esse adhibendam. Iam pro simplicibus haberi non posse, quoniam in simplici nihil sit compositi. Sed si spatio partes extra se positas, tempori partes successivas tribuamus, alio spatio, alio tempore opus esse, quae partes illas prioris spatii et temporis complectantur. Denique unamquamque rem agere aliquid, vel in se, vel extra se; quod nibil agat, nihil esse; spatium autem et

---

* *Was sind denn aber Raum und Zeit, die das Auseinander- und Nacheinandersein der wirklichen Dinge bedingen, und ohne welche es solche Dinge gar nicht geben kann? Mit der Beantwortung dieser Frage haben sich die Philosophen beschäftigt, ohne jedoch eine genügende Antwort darauf ausfindig machen zu können.* Dolemus sane, Kantium ne id quidem a Schulzio impetrasse, ut has quaestiones alia ratione proponeret, etsi non negamus, Kantianam sententiam erroris non esse immunem.

** *Wollte man bloss den Dingen im Raum und in der Zeit das Fürsichsein beilegen, den Raum und die Zeit aber für etwas ausgeben, das an und in jenen stattfinde oder eine Bestimmung davon ausmache, so ist dies gleichfalls ungereimt.* Hic aliquid excidisse videtur, neque certo nobis constat, quomodo lacuna ex mente Schulzii explenda sit. Fortasse vacua vel minus plena spatia scrupulum iniecerant; vel etiam corporum motus in spatio immobili; vel tempus innumerabiles mutationes simul in se recipiens, nec tamen iis ita plenum, ut refertum sit aliasque mutationes excludat. Multa excogitari possunt, quae explicari nequeunt, ubi semel admiseris, Esse rerum ad spatium et tempus pertinere. Ita suspicari etiam possis, fore, ut vacuum spatium resistendo celeritatem corporum minuat, temporis flumen eandem celeritatem augeat, et sic porro.

tempus nihil agere, nec quemquam audere, quid agant, demonstrare. Temporis etiam magis quam spatii, difficilem putat explicationem; nam in mutationibus partes temporis respondere mutatis rerum formis, camque partium distinctionem cadere in longa, in brevia, in brevissima tempora, atque ita in totum tempus: unde sequi existimat, tempus unoquoque momento oriri et interire, quod tamen vix cogitari possit; nisi forte quis interrogare velit, praeteriti temporis partes quo abierint, futuri partes ubi commorentur, antequam praesentes adsint? quae quum nondum sint, omnino pro nullis habendas esse. Nec minori difficultate premi etiam corpora, quum simul in spatio et in tempore moveantur; materiam corporis nullam pati mutationem in spatio non mutabili, sed motum corporis obnoxium esse tempori fugienti; neque tamen motum ipsum a corpore moto separari posse; itaque corpus esse simul in duobus prorsus oppositis, quoniam spatium immutabile, tribus praeditum dimensionibus, longe diversum sit a fluxu temporis eiusque unica dimensione. Pari acumine disputat de nexu causali, quem distinguendum a nexu inter principia cognoscendi et ea quae cogitando sequuntur, iure monet. Cogitando ex causa non deducitur effectus; immo dubitatio existit, an ex alio aliud, quod nondum fuerat, oriri, atque dum oriatur, inter Esse et Non-Esse pendere possit (§. 41). Notio virium his explicandis in auxilium frustra vocatur; est enim magis ad similitudinem humanarum volitionum et actionum cfficta, quam per se clara rebusque illustrandis apta *. Quod autem certis quibusdam viribus propositis (v. c. viribus attractionis et expansionis) rerum in mundo occurentium rationem reddere quidam conantur, id nunquam alicui in mentem venire potuisset,

---

* *Unter der Kraft wird etwas Innerliches, den Hindernissen Ueberlegenes, in dieser Rücksicht der Macht des Wollens Aehnliches gedacht. Dass nun hiedurch noch keine Einsicht davon entstehe, wie ein Ding etwas dem Sein nach von ihm Verschiedenes und mit besondern Bestimmungen Versehenes hervorbringt, ist einleuchtend. Auch ist noch Manches in einem undurchdringlichen Dunkel. Eine Kraft, die nichts bewirkt, ist ein Unding. Aber die Erfahrung lehrt, dass die Kräfte nur unter besondern Bedingungen wirksam sind. Antwortet man, wie geschehen ist, dass die Kraft sonst latent, eingewickelt, in einem schlummerähnlichen Zustande sei, so fällt das Bildliche und Ungenügende in die Augen* (§. 42). Itaque facile fuit addere, experientiam nobis notionem sibi ipsi repugnantem obtrudere, ut saepe monuimus; verum id non patitur ille, qui Schulzio placuit, realismus naturalis.

nisi confunderentur principia cognoscendi cum causis efficientibus. *

Initio diximus, Schulzium in defendendo realisimo, quem vocat naturalem, non ad vulgarem cognitionis sensitivae fiduciam, nullis argumentis confirmatam et omnium, quae contra dicantur, ignaram, redire voluisse; sed arti artem opposuisse, sicut a tanti viri doctrina et acumine erat exspectandum. Qualem autem artem adhibuerit, lectorem vix interrogaturum putamus; patet enim ex iis quae praecedunt, eadem arte ultimis vitae annis fretum esse, qua iamdudum anterioribus temporibus inclaruerat. Sceptici personam tum egerat, quum Aenesidemum renovaverat; noluit tamen sceptico impetu contra omnem scientiam ita pugnare, quasi eam funditus evertere, eiusque usum practicum tollere conaretur; sed observabat scholas philosophorum sui temporis, Kantianam, Reinholdianam, Fichtianam, et quae secutae sunt; quarum quum nulla ipsi posset probari, alendo scepticismo materiam nunquam deesse sensit, arte autem sceptica eo consilio usus est, ut refutando errore veram scientiam tutiorem et, si fieri posset, etiam certiorem redderet. Itaque scepticus dici vix potest, multoque minus scepticismi fautor; sed ad scepticum genus pertinere, quae profert, negari non posse putamus. Quod antequam fusius exponamus, audiamus ipsum de scepticismo disserentem (§. **53** libri laudati):

Der Skepticismus trägt seine eigne Zerstörung schon in sich, indem, dass Alles ungewiss sei, von ihm dadurch wieder aufgehoben wird, dass dies gleichfalls ungewiss sein soll. Darin aber, dass die Erkenntniss, deren der Mensch fähig ist, sich auf die Einrichtung seiner Natur bezieht und hievon abhängt, liegt noch kein Grund dazu, anzunehmen, die Erkenntniss sei unzuver-

* *Der Gebrauch der Begriffe von Kräften, der bei den Metaphysikern vorkommt, ist dazu bestimmt, in den blossen Begriffen von gewissen Kräften den Grund zu Allem nachzuweisen, was in der Welt vorkommt, oder die Welt daraus zu construiren. Ein solcher Gebrauch würde nie entstanden sein, wenn nicht der Grundsatz der ursachlichen Verbindung mit dem des zureichenden Grundes verwechselt wäre.* Nolûmus hic repetere, quae saepius huic confusioni opposuimus, qua commissa, omnis metaphysica vera corruat necesse est. Sed quod attinet ad notionis virium abusum, veremur, ne physici potius quam metaphysici de hac re sint monendi. Etsi enim a metaphysica sibi cavere soleant, tamen non semper memores videntur, notionem virium metaphysicae propriam esse.

lässig oder trüglich. Eine andre Einrichtung würde allerdings andre Bestimmungen an unserer Erkenntniss verursachen, vermöge welcher dieselbe mehr oder weniger richtig und objectiv gültig wäre, ohne jedoch deswegen eine blosse Täuschung und einen Irrthum auszumachen. Der Bau der Augen ist bei vielen Arten der Thiere sehr verschieden; gleichwohl sehen sie; aber wohl vollkommner oder unvollkommner. Giebt es also höhere Wesen, die auf andre Art und durch andre Mittel das Vorhandene erkennen, oder deren Verstand nach anderen Gesetzen im Denken thätig ist, als der Mensch; so muss wohl ihre Erkenntniss von der menschlichen abweichend sein: diese darf aber deswegen noch nicht für ein blosses Blendwerk ausgegeben werden. Wer die Dinge in der Natur erforscht hat, weiss von ihnen weit mehr, als wer es nicht gethan hat, ohne dass deshalb die Kenntniss der letztern lauter Falsches enthielte. Wer sich endlich, um den Skepticismus zu rechtfertigen, anheischig machte, den jetzt in der Mathematik und in den Naturwissenschaften aufgestellten Beweisen für die Wahrheit gewisser Sätze eben so strenge Beweise für das Gegentheil entgegenzusetzen, der würde denen, welche von diesen Wissenschaften etwas verstehen, lächerlich vorkommen.

Modestissimam vocem sceptici, sed sceptici tamen, audivimus. Non eo procedit, quasi possit mathematicorum doctrinam evertere; neque tamen dubitationis aditum intercludit, nam ut dubitemus, non opus est rigorosa demonstratione. Mathematici et physici sunt homines; inter homines maxima pollent auctoritate; itaque inter homines et ab homine non est contra illos disputandum, ne ridiculi simus; quoniam in hominum quidem coetu vigent regulae cogitandi, quae proficiscuntur ex constitutione humani ingenii. Altiora ingenia quomodo cogitent, nescimus! Quam longe distet eorum cognitio a nostra, nescimus! Attamen nolimus credere, nostram ab illa prorsus, omnibus modis, abhorrere, adeo ut omnia in nostra cognitione prorsus sint veritati contraria. Fieri saltem potest, ut habeamus bona mixta malis. Ita loquemtem audimus Schulzium, cognitionis immediatae patronum. Sed de hac ipsa cognitione immediata quid dicemus? Potestne in diversis diversa esse cognitio vera, eaque *immediata*? Cur autem? Quoniam alii aliis *mediis (durch andre Mittel!)* perceptiones suas consequuntur? An vero (quod multo gravius est) quoniam alio cogitant *intellectu*,

quasi non *ipsi* cogitent, sed cogitationes fiant *secundum instrumenti alicuius constructionem?*

Mirum in modum hic consentiunt Kantius et Schulzius. Disputant de constitutione humani ingenii; nullam eius omnino esse constitutionem, sed falsissimam hanc esse veteris psychologiae praeconceptam opinionem, ne in mentem quidem iis venit. At vero Schulzius legerat, quae contra hanc opinionem a nobis dicta erant; neque tamen moveri potuit, ut hoc loco vel dubitationi aliquid concederet. Mittamus haec, ut audiamus Schulzium disputantem contra Kantium; postea redeundum erit ad ea, quae nobis opposuit.

Criticam rationis purae bellum internum patefecisse, quod in antinomiis erumperet et flagraret, donec transscendentali idealismo restingueretur, multis persuasum erat; non item Schulzio, cui eiusmodi constitutio humanae rationis omni naturae ordini absimilis videbatur *. Ut totam rem brevi absolvat, ita loquitur: *Nicht die Vernunft und ein ihr beiwohnender Hang, in der Bestimmung gewisser Beschaffenheiten der Welt Sophistereien zu treiben, einander widersprechende Sätze zu vertheidigen und jeden durch den Beweis des andern zu widerlegen, trägt die Schuld. dass die metaphysischen Weltlehren so viele Widersprüche enthalten; sondern das unvorsichtige, und ohne alle Rücksicht auf die Beschränktheit der menschlichen Erkenntniss vom Sein und dessen Bedingungen sich äussernde Bestreben der Metaphysiker, den Umfang der Welt und das Wesen der Stoffe, woraus sie besteht, so wie auch der darin wirksamen Kräfte zu bestimmen, hat zu den einander widerstreitenden Sätzen in den Kosmologien geführt, und es möglich gemacht, für jeden dieser Sätze scheinbare Beweise aufzustellen. Einander widersprechende, und mit gleich starken Gründen versehene Behauptungen kommen aber nicht bloss in den bis zum Unbedingten fortschreitenden Kosmologien vor, sondern wurden immer auch in den Speculationen über die Dinge in der Welt aufgestellt, wenn diese*

* *Die Entdeckung würde, wenn sie richtig wäre, von der grössten Wichtigkeit sein, und beweisen, dass in der theoretischen Vernunft eine Einrichtung und Bestimmung ihrer Thätigkeit stattfinde, die sie von der Naturordnung gänzlich abweichend mache. Dass die Kraft eines Dinges Erzeugnisse hervorbringt, die einander wechselseitig aufheben und zerstören, davon wird in der ganzen Natur nichts Aehnliches angetroffen.* §. 44. Nimirum naturae ordinem satis notum esse putabat, ut discerni posset, qualis constitutio humani ingenii vel magis vel minus illi ordini sit consentanea.

Speculationen ohne Rücksicht auf die Gesetze des menschlichen Geistes in Ansehung des Erkennens und Fürwahrhaltens unternommen worden waren (§. 44).

Paullo acerbius haec dicta videntur in longam seriem philosophorum a Cartesio usque ad nostra tempora; praesertim quum in eorum numero emineat Lockius, homo prudentissimus, cui id ipsum cordi erat et curae, ut eandem cautionem, quam postulat Schulzius, in philosophiam introduceret. Non adeo novus est scepticismus, quasi non praecesserit Humius, (ut taceamus antiquos;) neque Kantium latuit Humius, immo vero ab hoc excitatum se diserte profitetur. Quem autem Schulzius profert ordinem naturae, eum ita describit, quasi nihil sit contrarii, nihil a se ipso desciscens in natura. Neque tamen bella, proelia, certamina, rixae, aliena sunt a natura. Ut taceamus certamina bestiarum, bellum hominum contra bestias, ignem comburendo materiam se ipsum exstinguentem, interitum animantium per famem et morbos; tacere non debemus poenitentiam hominis, affectus, quibus in diversas partes se trahi sentit, intellectum coniunctum cum imaginatione, ratione unitam et adversantem sensibus, meliora et peiora in homine, quibus factum est, ut virtus ardua, disciplina moralis severa videretur. Notissimum illud: *ὁμολογουμένως ζῆν*, nunquam in praeceptum abiisset, si nihil esset in homine, quod eius constantiam turbaret. Quum autem adderetur: *ὁμολογουμένως τῇ φύσει*, graves exortae sunt disceptationes, qualis sit hominis natura, quia non est simplex, sed varia et multiplex. Qualicunque demum aliquis opinioni faveat de origine controversiarum metaphysicarum, adsunt tamen, et renascuntur diversis temporibus, in magna hominum diversitate. Itaque non vituperandus est Kantius, quasi absoni aliquid suscepisset, quum metaphysicos non levitati indulgentes, sed naturali quadam cognitionis humanae conditione adductos in contrarias sententias abiisse diceret. Quod autem rationi illarum controversiarum culpam imputavit, interrogandum est, an forte intellectui, vel imaginationi, vel alii cuidam facultati id tribuendum fuerit, ut universi mundi contemplationem susciperet, et deinde a vero aberraret? Nisi totam veterem psychologiam deserere, eamque reformare vellet, nullum alium locum habebat quo se verteret; rationi id dandum erat, ut de universo mundo cognoscendo vel bene vel male decerneret.

Defendendo Kantium, non accusamus Schulzium; immo agnoscimus, eum vix melius sibi constare potuisse. Scepticismi est *ἐποχή* et *ἀταραξία*; incertus haeret, sed non animi pendet; aequo animo fert, nihil certi se habere, sicut Stoici dolorem ferendum dicunt. Ita peregrinus videtur in coetu hominum, praesertim doctorum, quorum est cognitionem amplificare, augere, promovere. Sed Schulzius scepticismum adeo temperavit et mitigavit, ut satis bene conspiraret cum iis, qui scientiam se potius quaerere, quam possidere profitentur. Medium locum sibi elegit inter eos, qui res, quales sunt, cognosci arbitrantur, et illos, qui nihil de rebus extra nos positis sciri contendunt. Ipsius verba attulimus, quibus *magis* vel *minus* rectam cognitionem admittat, ut a veritate propius vel longius abesse possit. Benivolentia quadam adductus largiri videtur doctis hominibus, fieri posse, ut non omnia, quae doceant, prorsus falsa sint; etsi *intellectu aliter constituto doctrina humana alias* determinationes in se receptura esset! Satis longe abest ab asperitate metaphysicorum, qui eo ipso intellectu, quem habemus, intelligi docent, Esse rerum ad spatium et tempus non pertinere, mutationem qualitatis in substantiis cogitari non posse, ideoque in iis, quae sciri putentur, nonnihil immutandum esse, ut cognitionem veram possint praebere. Satis longe iam aberat a Kantio, certi aliquid postulante, et dicente: *dass man von der Sphäre der reinen Vernunft entweder Alles oder Nichts bestimmen und ausmachen müsse* *. Neque exspectandum est a sceptico, ut tam firmo gradu procedat. Veterum scepticismus cognitionem turbat; temperatus scepticismus Schulzii favet iis, qui aliquid certi se habere profitentur, sed tantum abest, ut certiora reddat, quae habeant, ut potius moneat: *ein ganz vorzüglicher Grund, die äussern Wahrnehmungen für Erkenntnisse zu halten, ist deren Uebereinstimmung mit den Gesetzen der Natur, worunter die Art von Dingen steht, wozu das Wahrgenommene gehört* (§. 47 libri laudati). Ubi statim oritur quaestio: unde cognitas habeamus leges naturae? quas nisi cum Kantio in categoriis ceterisque formis menti innatis quaerimus, res redit ad ea, quae locum modo allatum praecedunt: *Die Aechtheit oder Richtigkeit der Wahrnehmung eines äussern Dinges erhellet aus ihrer Uebereinstimmung mit der Wahrnehmung dessel-*

* Kantii prolegomena p. 20 [*Werke, Bd. III, S.* 174].

ben Dinges zu verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Verhältnissen und mit den Wahrnehmungen anderer Menschen. Haec recte se habent, sed nihil certi promittunt, quamdiu illud dubium urget, quam diversa sit constructio et constitutio *humanae* mentis a mente eorum, quibus aliae sentiendi et cogitandi formae et leges sint innatae.

II.

De realismo naturali psychologicis rationibus non stabiliendo, verum confirmando.

Quae suis argumentis iam stabilita sunt, ea saepe aliis rationibus confirmantur, quibus patet multa nunc bene explicari posse, atque congruere, quae intricata, obscura, absona videbantur. Non autem rationes, confirmando aptae, in probantium argumentorum locum succedere possunt, ubi ex altera parte demonstrationes contrarii afferuntur, quibus refutandis prima cura debetur. Realismus ut stabiliatur, redarguendus est idealismus, quod rationibus psychologicis fieri non potest. Sed refutato iam errorisque convicto idealismo, psychologicae rationes quasi sponte accurrunt ad confirmandum realismum. Ut autem ostendamus, psychologicas rationes alienas esse a stabiliendo realismo, revertamur ad realismum naturalem, de quo supra dictum est; quem scimus niti distinctione inter perceptionem et repraesentationem.

Notissima est logicorum regula, quo latius extendantur notiones, eo minus in se habere; scilicet abstrahendo minuitur numerus notarum in notione comprehensarum, determinando augetur. Iam fiat applicatio ad perceptionem et repraesentationem (*Wahrnehmung und Vorstellung*); atque in promptu erit dicere, repraesentationem latius extendi, perceptionem minus late patere, ideoque plus esse in perceptione, minus in repraesentatione. Latius repraesentationem patere monuit Schulzius, quum diceret: *das Vorstellen erstreckt sich auch auf das mehrern Dingen Zukommende, Abwesende, Zukünftige;* atque saepius utitur termino: *blosses Vorstellen,* sicut illo in loco, ubi de Platone et Aristotele, idealismi certa signa non praebentibus, addit: *auf den sie aber wohl geführt sein würden, wenn von ihnen*

das Empfinden und Wahrnehmen für ein blosses Vorstellen gehalten wäre. Perceptionis autem eam esse vim, ut res nobis obversentur tanquam praesentes, saepissime inculcat*; itaque quum dicatur, *plus* esse in perceptione quam in repraesentatione, iam scimus, *praesentium* rerum cognitionem *esse* in perceptione, eamque *deesse* repraesentationi.

Concedimus, logicam relationem, quae perceptioni intercedat cum repraesentatione, ita recte significari; sed negamus, inde ad psychologicas rationes, quibus repraesentationes *explicandae* sint, conclusionem valere. Immo prorsus dissimilem illi relationem aperit psychologia, si vocem *repraesentatio* eo sensu accipimus, quo Schulzius eam haud raro usurpat, quasi repraesentationes existerent, *postquam* perceptiones cessavissent, atque pro signis habendae essent a rebus perceptis probe distinguendis. Vix negari poterit, Schulzium aliquam vim verbis intulisse, ut repraesentationem a perceptione, cognitionem mediatam ab immediata satis longe disiungeret; recepto usui loquendi magis consentaneum est, repraesentationem habere pro genere, cuius species sit perceptio; atque ita nos loqui consuevimus. Sed nunc quidem illius modum loquendi sequamur; itaque dicimus, perceptiones non solum praecedere, repraesentationes sequi, sed illas etiam primitivas esse, atque magis compositas. Quod nimine difficile est intellectu, sed hoc loco dictu necessarium, ut ostendamus, quousque assentiamur Schulzio, et ubi ab eius sententia discedamus.

Quam Schulzius dicit repraesentationem, ea *iacturam* passa est; idcirco non eandem cum perceptionibus potuit claritatem conservare; quam ob causam imaginis loco haberi solet, ubi perceptioni comparatur. Deesse aliquid videtur, ubi revera adest quod erat, sed ita contractum et compressum, ut dimi-

* Iam allegavimus §. 5 libri laudati, ubi immediatam cognitionem a mediata hoc ipso discernit, quod priori illa res tanquam nobis praesentes cognoscantur. Conferri potest §. 18, ubi Fichtianam doctrinam tangens pergit: *Das Erkennen äusserer Dinge gehört zu den Thatsachen des Bewusstseins, und diese Thatsachen dürfen nicht eher für blosse Täuschung erklärt werden, bis aus andern zuverlässigen Thatsachen oder aus den Gesetzen der Natur bewiesen ist, dass sie Täuschungen sind.* Porro §. 53 (pag. 209): *Es ist schlechterdings nicht einzusehen, wie der menschliche Geist dazu komme, ein Sein von Dingen anzunehmen und nach der Erkenntniss davon zu streben, wenn dessen Bewusstsein nichts als Vorstellungen liefert, die keine Existenz des Vorgestellten enthalten und auch zu keiner Annahme desselben berechtigen.*

nutum videatur. Nec alio sensu de iactura loquimur; quam vernacule dicimus *Hemmungssumme*, quoniam id, quod pro amisso habetur, semper eo tendit, ut pristinum statum recuperare possit. Iactura claritatis facta est; non iactura roboris. *Decessisse* videtur aliquid, quoniam *accessit* compressio, cuius ratio non e longinquo est petenda; nam ubi adsunt plures perceptiones, eaeque contrariae, cedant necesse est contrarietati, quod fit, dum claritatis detrimentum accipiunt.

Ipsam rei praesentis perceptionem abire in repraesentationem eiusdem rei absentis, adeo perspicuum est in experientia communi, ut ignorari a philosophis non potuisset, nisi pro detrimento roboris habuissent, quod nihil est nisi detrimentum claritatis. Non roboris praestantiam, sed claritatis praerogativam habet perceptio; hinc fit, quod Schulzius annotavit: *Eine Wahrnehmung, sei sie auch noch so schwach, und als Erkenntniss eines Gegenstandes unvollständig, weiset nie auf etwas hin, das von dem Wahrgenommenen verschieden wäre und hinter demselben verborgen läge.* Addi potest, repraesentationem rei absentis, quantumvis fortem et completam, semper tendere ad maiorem claritatem recuperandam, nunc quidem ipsi denegatam, unde fiat, ut res repraesentata semper post res praesentes reposita, abscondita, atque magis vel minus ab iis distare videatur.

Praemisimus haec, quoniam proxime tangunt Schulzianam de cognitione immediata sententiam. Ut autem haec referantur ad idealisticam quaestionem, concedimus Schulzio, agnoscendam esse quodammodo cognitionem immediatam, eamque sitam in perceptione; causarum enim quaestionem non ita adhibemus, quasi ad res externas opinione concipiendas non perveniatur nisi meditando et quaerendo, *unde* oriantur sensationes; nec instinctum aliquem in auxilium advocamus, neque necessarium neque omnino admittendum. *Sola perceptio id in se habet, quod in metaphysica nuncupamus absolutam positionem, sive notionem τοῦ Esse.* * Verum non concedimus, hanc immediatam cognitionem tam firmam atque quasi armatam per se *stare*, ut satis tuta, secura, incolumis sit ab idealismi obiectionibus; idque non concedendum esse vel inde patet, quod omnino existere potuit idealismus, quum tamen homines nunquam destituti fuerint iisdem perceptionibus, quibus innititur cognitio immediata. Sem-

* Cf. Nostra metaphysica §. 201 seqq. §. 327 seqq.

per habuerunt realismum naturalem, sed ne realismi vocem quidem unquam usurpassent, nisi defensione opus fuisset contra hostem fortem et pugnacem. Ut autem ad Schulzianam rationem magis nos accommodemus, respiciamus ad ea, quae ille disputat contra Cartesium. Nihil vult a corpore in animum intrare; corporum tamen esse conscientiam affirmat; quam conscientiam profitetur esse prorsus spiritualem. Nihil igitur admittit in mente, nisi quod menti aptum, sive cuius mens capax est; itaque omnis perceptio prorsus in mente absolvitur et perficitur, neque ullam sui partem extra mentem requirit et desiderat. Quod si tota est in mente, poteritne indicare aliquid extra mentem? Prorsus supervacaneum videtur, ipsa corpora adesse, quorum nihil inest perceptioni *tali, quasi* essent corpora. Loquimur de cognitione immediata! Alio modo haec omnia se habent, si cognitionem mediatam adiungimus, quae causarum quaestionem requirit, *causarum defectum urget,* ipsique idealismo imminet, quia ille nihilo melius per se *stare* valet, quam illa cognitio immediata. Neque tamen haec eo consilio scribimus, ut repetamus, quae abunde aliis locis contra idealismum disputavimus; cum Schulzio nobis res est; atque iam id nobis quaerendum putavimus, quid illum in re tam aperta fallere potuerit. Num ille celari potuit, res in facto positas, quas *Thatsachen des Bewusstseins* vocat, omnino nihil contra idealismum probare? In facto positum est, nobis res externas animo obversari; contra eiusmodi factum idealismus ne minimam quidem dubitationem movet; non magis de perceptione, quae est in nobis, quam de repraesentatione dubitat. Perceptionem transgredimur, simulac res, quae extra sint, annectimus iis, quas intus habemus. Facta autem nunquam extra ipsorum limites extendenda sunt, nisi ad demonstrationes, id est, ad cognitionem mediatam recurrere velimus. Sed captum illum putamus admiratione quadam, quum plus posse perceptio quam repraesentatio videretur. Miraculo simile est, quantam vim experientia et dies in opinionum commenta exerceat. Omnis meditatio interrumpitur, redit, evanescit, ubi sensationes fortiter mentem percutiunt. Huic admirationi indulgentes, facile obliviscimur, repraesentationum fere eandem esse vim, ubi contrario impetu confligentur; neque semper et in omnibus opiniones praeconceptas cedere factis et observationibus. Non tanta reverentia perceptionibus debetur, quasi realismi naturalis esset, inhaerere *praesentibus* atque res

absentes pro nihilo habere. Nemo putat, res evanescere, simulac evanuerit sensatio. Immo conceditur rebus, ut fuerint ante nos, et perdurando nostram vitam longe superent. Itaque rerum cognitio non continetur perceptione sola, sed opus est repraesentationibus. Quanam autem ratione absolutam illam positionem, qua rebus, ut sint, *et absentes etiam remaneant*, tribuimus, cogitando assequimur, si repraesentationes disiunctae sunt a perceptionibus? Certe agnoscendum est, ipsas perceptiones mutatas esse in repraesentationes, neque ullam aliam hic adesse mutationem nisi illam, de qua supra diximus, iacturam claritatis, ubi contraria sensibus offeruntur.

Iactura quanta sit, et quibus legibus augeatur vel minuatur, calculo mathematico perscrutandum esse docuimus. Huc forsitan respexit Schulzius, ubi quantitates intensivas ad mensuram revocari posse negat, nisi extensivam habeamus, quam illis substituentes metiamur, ut fieri solet in thermometro, barometro, aliisque similibus physicorum instrumentis. Pergit enim, eiusmodi mensuram in definienda cogitationum vel maiori vel minori claritate adhuc desiderari, eamque ob causam vana fuisse conamina virium animi ad arithmeticam determinationem revocandarum.* Aperte autem contra nos scripta sunt, quae le-

* *Es ist nicht Alles, was unter den Begriff Grösse gebracht werden kann, auch messbar oder mathematisch bestimmbar.* (§. 35.) Saepe experti sumus huius generis obiectiones; miramur, eas a viris doctis proficisci potuisse. Negant fieri posse, quod factum est, quoniam eius, quod faciendum erat, falsam notionem conceperunt. Loquuntur, quasi nesciant, quid sit metiri; et quasi nostros calculos ad mensuram aliunde sumendam accommodare voluissemus. Spatii mensura est spatium, temporis tempus, caloris calor, luminis lumen, intervalli musici intervallum musicum, pretii pretium, claritatis claritas in psychologia. Metiendo comparantur quantitates *homologae*, quarum semper una haberi potest pro mensura alterius; sicut hora diei vel dies horae. Sed omnino de mensura non sumus anxii; utimur eodem iure, quo mathematici, ubi aequationem $y^2 = ax$ prosequuntur per omnes parabolae proprietates, quamquam parametrum indefinitam reliquerint. Non curamus magnitudines, sed quantitatum relationes, mutationes, atque, quod maximi est momenti, harum mutationum leges et effectus. Occurrunt quidem quaestiones difficiles, ubi v. c. temporis unitatem in calculis adhibemus, cuius usus restringendus est ad comparandas quantitates *in ipso calculo* obvias; scimus, hanc restrictionem esse minus commodam; insuper optandum est, ut egredi liceat e calculi finibus ad experientiam; quaeritur enim, an unitas illa sit maior vel minor primis vel secundis horae minutis. Sed his rebus posthabitis inquirimus in ea, quae sciri possunt, etsi illa incerta maneant. Neque adeo incerti haeremus,

guntur §. 52 et 53 (pag. 181 et 186 l. l.), ubi quidem id concedit Schulzius, Leibnitziana non male, vel etiam paullo rectius, expressa esse notionibus ita correctis, ut corrigendas et a contradictionibus in experientia obviis purgandas proposuimus: sed statim recurrit ad immediatam cognitionem protegendam, quam sibi contradicere *non posse* putat.* Ne hic quidem accusandus est Schulzius, sed accusandae sunt praeconceptae opiniones, quarum regnum quam late pateat, non ignoramus. Nos loquimur de re in facto posita, eamque rem digito monstramus; sed pedem offendimus in illis opinionibus, quae non sinunt oculos converti in ea, quae monstravimus; itaque negatur, quod affirmamus, non eam ob causam, quia non sit, sed quasi esse *non possit*. In facto tamen positum est, Eleaticos et Platonem, ut

---

quasi ad experientiam respicere omnino non liceret; videmus, inter celeritatem lucis et tarditatem plantarum crescentium ea, quae in mente fiunt, medium quendam locum tenere; videmus, unitatem temporis in psychologia ita concipiendam esse, ut intra fines eius, quod observationem non fugiat, quaeratur. Haec primo adspectu patent; ulterior expositio non huius est loci.

* *Die Lehre, dass in den Formen der Dinge, wenn sie der Erfahrung gemäss aufgefasst worden sind, Widersprüche enthalten seien, und dass diese Widersprüche nur durch eine Verbesserung der Begriffe von der Wirksamkeit der einfachen und veränderlichen Wesen gelöst werden können, kann für eine Verbesserung der leibnitzischen Lehre von der Untauglichkeit der Sinne zur Erkenntniss des Wahren, so wie auch der Lehre van der Wirksamkeit der Monaden, um diese Wirksamkeit dem heutigen Zustande der Physik angemessener zu machen, genommen werden. Allein dasjenige, dessen wir uns durch die Wahrnehmung als einer äussern ader innern Sache und ihrer Form bewusst sind, besteht ja nicht, wie bei der Lehre von den Widersprüchen in den Erfahrungsformen dem Idealismus gemäss varausgesetzt wird* (videmur in idealistarum loco haberi), *aus Vorstellungen und aus einer Verbindung derselben; sandern ist eine existirende Sache, wie das Bewusstsein des Wahrgenommenen bezeugt. Wird mithin etwas den übereinstimmenden Beobachtungen einer Sache, aus welchen Erfahrung besteht, gemäss aufgefasst, sa kann darin kein Widerspruch stattfinden. Allerdings sind manche Beschaffenheiten der Naturdinge van den Metaphysikern so bestimmt warden, dass die Begriffe von diesen Dingen Widersprüche enthielten, und also ungedenkbar wurden. Hieran sind aber die Metaphysiker dadurch Schuld, dass sie die Begriffe so bestimmten, wie es ihren besondern Speculationen über das Wesen der Dinge in der Welt angemessen war, oder auf die Beschränktheit unserer Erkenntnisse vam Sein und dessen Bedingungen keine Rücksicht nahmen. In den Erzeugnissen der Natur und in den realen Dingen liegt nie Widerspruch, sandern dieser kommt nur vor in einem unrichtigen und ahne Nachdenken (!) über das, was man gedacht zu haben meint, entstandenen Gebrauche des Verstandes.*

saepe monuimus, illas contradictiones vidisse; neque nunc ad Fichtium et Hegelium redeundum est, sed ipsum Schulzium testem iam adhibuimus, ubi eius sententias de notione τοῦ Esse, de spatio, tempore, et viribus, brevi descripsimus.* Nolumus

* Quas antea decurtativus lineas §. 42, eas plenius nunc proponimus: *Eine Kraft, die nichts bewirkt, ist unstreitig ein Unding. Es lehrt ja die Erfahrung, dass die Kräfte nur unter besondern Bedingungen wirksam sind. In welchem Zustande befinden sie sich denn also, so lange diese Bedingungen fehlen, z. B. die Kraft des Denkens und Erinnerns im Menschen, wenn er mit der Wahrnehmung von etwas beschäftigt ist, und weder denkt, noch sich des Vergangenen erinnert; oder die das Eisen anziehende Kraft des Magneten, wenn kein Eisen, das er anziehen könnte, nahe genug ist? Antwortet man hierauf, wie auch geschehen ist, dass alsdann die Kraft latent oder eingewickelt sei, oder sich in einem dem Schlummer ähnlichen Zustande befinde, so fällt das Bildliche und Ungenügende in der Antwort von selbst in die Augen, wenn man nicht daran gewöhnt ist, damit zufrieden zu sein.* Hic ipse Schulzius vidit contradictionem, eamque ob causam queritur, ut fere fit, de tenebris, quibus cognitio humana sit involuta. Aliis locis versatur in notionum repugnantiis, dum veritatem adeptus sibi videtur. §. 30: *Die Erkenntniss der Ursachen hat zu einer Bestimmung der Substantialität geführt, welche eine bessere Einsicht gewährt, als wenn dabei auf die Verschiedenheit der Dinge nicht Rücksicht genommen wird. — Durch Aufmerksamkeit auf die wahrgenommenen Gegenstände wird erkannt, dass viele davon aus gleichartigen oder verschiedenartigen Theilen bestehen, welche zu einem Ganzen verbunden sind, mit und an dem sie existiren, davon aber auch getrennt werden können und doch noch bestehen und fortdauern; dass andre hingegen immer etwas für sich Bestehendes ausmachen, und nie Bestandtheile eines andern Gegenstandes werden können. Denn wenn Körper durch einen Raum, worin wir nichts wahrnehmen, von einander getrennt sind, so führt dies schon auf die Erkenntniss eines Fürsichseins jedes derselben. Wenn ferner von zwei Körpern der eine sich bewegt, der andre hingegen ruhend bleibt, so gilt dies gleichfalls für eine sichere Anzeige, dass jeder derselben etwas für sich, und kein Bestandtheil eines andern sei. Der ein Ganzes ausmachende Körper lässt sich jedoch zerlegen, wodurch die Theile desselben ein Fürsichsein erhalten, z. B. wenn er zerschnitten, zerschlagen und zerrieben, oder wenn von einer Masse Wasser ein Theil, der nur ein einzelner Tropfen sein kann, gesondert wird, und alsdann etwas für sich Bewegliches und Wirksames geworden ist. Das von einem Dinge Getrennte kann jedoch auch wieder mit demselben oder mit einem andern so vereinigt werden, dass es nicht mehr für sich beweglich und wirksam ist. Das ihm vor der Vereinigung zukommende Fürsichsein ist also ein unvollkommenes, denn in den Organismen treffen wir ein vollkommneres und die ganze Zeit ihrer Existenz hindurch fortdauerndes, oder wahre Selbstständigkeit an. Mögen nämlich auch die besondern Verhältnisse, worin die Glieder eines organischen Ganzen zu einander stehen, noch unbekannt sein, für Etwas, das jemals einen Theil von einem andern Ganzen ausgemacht hätte, oder ein solcher Theil künf-*

tamen haec ulterius persequi; ille enim nihil attulit ad explicandas, removendas illas contradictiones; nobis eandem, quam ceteris, cognitionem immediatam opposuit; hanc, uti consuevit, ita seiunxit a repraesentationibus et notionibus, quasi rerum in spatio extensarum, in tempore protensarum, diversis attributis et modis praeditarum, mutationibus obnoxiarum notiones nullum fundamentum in experientia, atque ita in immediata cognitione haberent. Verissimum est, *in rebus ipsis* nunquam esse contradictionem; hoc non contra nos, sed pro nobis erat pronuntiandum. Verissimum quoque, ipsos philosophos saepissime contradictiones invexisse in notiones metaphysicas; sed haec incuriae vitia latere non potuissent, nisi absconderentur illis tenebris, quarum causa est in formis experientiae. Non hic loquimur de tenebris noctis aut nebularum, non de tenebris arte, fraude, fanatismo effectis; sed de tenebris cognitionem remorantibus in transitu a cognitione immediata ad mediatam. Quae autem primo adspectu etiam impedire cogitationem videbantur, ea ipsa, melius considerata, *promovent scientiam*; nisi forte quis, quasi terrore perculsus, attonitus, humi prostratus iaceat et re-

---

tig werden könne, dürfen sie nicht gehalten werden, weil aus ihnen selbst sich eine Reihe von Bestimmungen ihres Seins entwickelt, und sie den, diese Bestimmungen störenden Einflüssen bis auf einen gewissen Grad Widerstand thun, um sich dadurch in der, ihrer Natur angemessenen Form des Daseins zu erhalten. (Quid tandem fit, ubi homo carne vel plantis vescitur? Itane se res habet, ut partes carnis vel plantae *non* futurae sint partes humani corporis? Atque si organa maiora, v. c. hepar, pulmo, oculus, pro toto inferioris ordinis haberi possunt, quid dicemus de sanguine? Cuinam membro hic erit adscribendus, ut arterias et venas percurrens nunquam pro parte alius membri vel organi habeatur?) *Den Pflanzen kommt also ein höheres Fürsichsein zu, als den unorganischen Naturdingen. Dasselbe wird aber durch das im Thiere vorhandene Fürsichsein übertroffen, weil Gefühle und Triebe ihm eine stärkere Macht, das Dasein aus sich selbst zu bestimmen, verleihen. Wird endlich bei dem Menschen darauf Rücksicht genommen, dass er — noch weit mehr als das Thier, Zustände seines Daseins aus sich selbst hervorzubringen und Einflüsse anderer Dinge darauf abzuhalten vermag, so muss jenem auch eine Selbstständigkeit in einem noch höhern Grade, als dem Thiere, beigelegt werden.* Permixtam hic videmus philosophiam naturae cum metaphysica pura. Verum longum est iter ab hac ad illam; et nullam omnino haberemus notionem substantiae, si ita Esse et Inesse confundere liceret. Pendet enim notio substantiae a notione eius, quod vere est; in ipso Esse autem graduum diversitatem admitti posse, Schulzius, ut supra commemoravimus, diserte negavit. Itaque non ad corpora organica properandum fuit, sed caute procedendum.

maneat in locis illis, ubi stare quidem non potest, sed unde progredi licet.

Iam supra monuimus, realismum naturalem non inhaerere praesenti sensationi, neque res absentes pro nihilo habere: quod coniungi potest cum iis, quae Schulzius iure profert contra Kantii doctrinam de tempore.* Transeundum esse a cognitione immediata ad mediatam, a perceptione ad repraesentationem, Schulzium fugere non potuit: itaque iam §. 9. ita loquitur: *Ein unmittelbares Erkennen enthält auch jede Erinnerung oder das Wissen davon, dass das in uns oder ausser uns als vorhanden Wahrgenommene dasselbe, oder doch dem ähnlich sei, dessen wir uns schon in einer frühern Zeit bewusst gewesen sind. Die Vergangenheit, und was darin uns vorgekommen ist, kann zwar immer nur von uns vorgestellt und gedacht, nie aber wahrgenommen werden. Allein dass das dem Bewusstsein Gegenwärtige dasselbe ausmache, was in der Vergangenheit von uns schon erkannt worden ist, oder ihm doch seinem Inhalte und seiner Form nach mehr oder weniger ähnlich sei, das wissen wir in der Erinnerung desselben unmittelbar und lediglich aus uns selbst. Da nun die Erinnerung aus einem unmittelbaren Erkennen besteht, so kann auch die ihr beiwohnende Zuverlässigkeit durch kein Raisonnement darüber ungewiss gemacht und vertilgt werden.*

En cognitionem immediatam, cuius fundamentum et conditio est repraesentatio! Praecesserit enim necesse est reproductio, antequam cognosci potest, idem esse, quod repraesentatur et quod nunc percipitur. Solent autem rerum, quas iamdudum novimus et saepe vidimus, multae repraesentationes simul coniungi cum perceptione praesente; neque tamen ita, quasi numerentur et distinguantur, (nisi forte ad temporum intervalla respiciamus,) sed ita, quasi coincidissent in unicam repraesentationem. Nunquam res ipsa mutiplicata videtur ob repetitas perceptiones, sed coalescunt repraesentationes simul re-

* *In der kantischen Lehre, dass die Zeit die Form des Vorstellens durch den innern Sinn ausmache, ist darauf keine Rücksicht genommen, dass wir ohne Erinnerung von einem Nacheinandersein gar nichts wissen würden, und dass Gedächtniss und Erinnerung eben so wenig für Aeusserungen des sogenannten innern Sinnes gehalten werden können, als für Formen des äussern, sondern Erzeugnisse des Geistes anderer Art ausmachen. Denn was durch Sinnlichkeit erkannt worden sein solt, muss etwas Gegenwärtiges ausmachen. In dem Nacheinandersein wird aber gesetzt, das Eine sei schon vergangen, wenn das Andre vorhanden ist.* §. 40.

productae, ut Esse et Fuisse unitatem efficiant, ubi uni rei tribuuntur. Neque psychologia solet adiri, ut huius rei explicatione allata unitatem illam stabilem reddat, sed ita se habet realismus ille naturalis, omnibus hominibus insitus, antequam vel minimam psychologiae vel metaphysicorum notitiam acceperunt. Nemini videntur res unoquoque temporis momento interire et renasci, sed simpliciter stare, et remanere; donec mutationes acciderint, quibus ad tempus relatis oritur notio durationis, quae opponitur mutationi.

Sensit etiam Schulzius, realismum naturalem non restringendum esse ad perceptiones praesentium; fassus est, cognitionem immediatam esse admodum mancam *, eique fere semper adiungi mediatam **. Itaque quum aliae sint cogitationes, quas sciamus esse phantasmata, aliae, quae habeantur pro rerum cognitionibus, etsi vere nihil aliud sint nisi phantasmata, aliae tandem, quae ad veram cognitionem pertineant; per se patet, non priora duo illa genera, sed hoc ultimum genus eam dignitatem tueri, ut coniungendum sit cum cognitione immediata; sed quaeritur, quomodo haec discernantur? Superfluum non fuisset in Schulziano libro exponere, quo iure cognitio *rerum* (unde realismus nomen habet) ex diversis partibus, scilicet parte immediata et mediata, constare dicatur: id est, quomodo miraculum illud, rerum veritatem internam nostris animis praesentem fieri, non perceptionibus tantum contingere, sed fines suos ita transgredi possit, ut cogitationum pars quaedam, neque tamen pars maxima, perceptionibus adiuncta, in veram cognitionem cum his coalescat. Nos quidem hic nihil invenimus, quod valde miremur; non enim agnoscimus firmitatem realismi naturalis; non mira quadam vi perceptionum, sed refutatione idealismi stabiliendum realismum arbitramur; quo facto, naturalis realismus convertitur in artificialem. Manet realismus; sed

---

* *Die unmittelbare Erkenntniss bleibt auf wenige Dinge eingeschränkt, besteht nur aus einzelnen Stücken, kann jedoch auf dem niedrigsten Standpuncte des Lebens zu dessen Erhaltung hinreichen.* §. 31.

** *Obgleich unmittelbare und mittelbare Erkenntniss von einem Gegenstande sehr verschieden sind, so findet doch nicht immer jede getrennt von der andern statt. Wenn wir einen Gegenstand wahrnehmen, so kann zu dem, was in der Wahrnehmung gegeben ist, noch Mehreres hinzugedacht werden, das wir von dem Gegenstande durch Erinnerung und durch früheres Nachdenken darüber wissen, — ohne dass dieses in die Wahrnehmung übergingе, z. B. dass ein Mensch mit Vernunft begabt ist.*

alia ratione constitutus, noumena ita removet a phaenomenis, ut una tamen continuata cognitio, ab experientiae formis profecta, tum phaenomena tum noumena complectatur. Schulzius vero (nec solus, sed cum multis idem sentientibus,) primo affert peculiarem animi facultatem idealistis opponendam, deinde etiam nervorum et cerebri mentionem iniicit (§. 19 l. l.), quasi e physiologia non solum perceptiones explicandae, sed etiam de veritate perceptionum sponsiones petendae essent. Num eiusmodi sponsiones (si quae sunt) ad illam quoque partem cognitionis et realismi naturalis traducentur, quam in cogitando, itaque in cognitione mediata positam esse monuimus? Quod quum fieri nequeat; habebimusne cognitionem diremtam in duas partes male iunctas neque cohaerentes?

Sed nolumus verba premere, quae leguntur §. 9 libri laudati: *Mit Recht wird angenommen, die Verbindung der Nerven mit dem Gehirn vermittele die unmittelbare Erkenntniss des Leibes und seiner Zustände.* Subesse videtur sensus, cui assentiri et possumus et debemus. Etsi enim iam concedatur, perceptionem esse fundamentum cognitionis, firmius tamen stabit, quod concessum erat, si accedant explicationes quaestionum suborientium, quomodo in perceptione agant nervi et cerebrum, ut pro diversitate rerum obiectarum diversae existant animi affectiones. Minus firmiter constituta putantur omnia, in quibus, *quid* fiat, pro certo habetur; *quomodo* fiat, vagis opinionibus relinquitur. Itaque physiologiam eam fidem, quae perceptioni debetur, confirmaturam esse, si probabiles perceptionum pro diversis obiectis diversarum rationes reddat, non negamus. Multo magis autem psychologicas rationes confirmando realismo aptas esse arbitramur; oriuntur enim plures et graviores causarum quaestiones, ubi transitum a perceptione ad recordationem, imaginationem, notiones, demonstrationes investigare, et quomodo omnia cohaereant aut connecti possint, recte intelligere conamur; quibus explicandis psychologiam adhibendam esse constat.

Quum in omni cognitione duo quaerenda sint, primum, *unde* sit cognitio, deinde, *quid* cognoscatur, psychologia monet, ne alteram quaestionem a prima seiunctam negligamus; non enim semper expedita erit responsio, *cuius* sit cognitio; quae si *nullius* esset, frustra, *unde* esset, quaesivissemus. Sicut meditatione opus est, ut dicere possis, *quid* mediate cognoveris, ita observando de rebus immediate percipiendis certiores reddimur; non autem omnia commode observantur; multa subterfugiunt ita, ut percepisse quidem, nec tamen *quid* perceptum sit, dicere audeamus. Schulzius in loco cognitionis immediatae primam collocat conscientiam nostri; quid autem scit haec conscientia? Removenda censet, quae forte nunc cogitentur aut sentiantur ita, ut alia alio tempore succedere possint; removendam censet etiam diremtionem τοῦ Ego in obiectum et subiectum;

affirmat tamen, se *aliquid* percipere, ubi somno solvatur, idque sic describit: *Das Selbstbewusstsein ist unser Ich, oder das Ich ist dadurch ein Ich, dass Es von sich weiss* (l. l. §. 6). Videmus, subiectum scire de obiecto, a se non diverso, sed tamen distinguendo; nec aliter dici poterat, *quid* cognosceretur in conscientia sui; frustra iubebamur removere illam diremtionem. Pergit ad conscientiam corporis nostri; hic paullo melius, ut videtur, descriptio succedit; sciri putat de externis et internis, de motu et statu membrorum, de valitudine bona vel adversa, de iis quae iucunde vel iniucunde sentiantur; verum ipse queritur, vagam hanc esse *partium*, non *totius* corporis perceptionem. Revera autem, quam longe absint haec omnia a cognitione alicuius rei certae et determinatae, non necesse est exponere. Perceptiones aderant multae, variae, oppositae, mixtae potius quam iunctae; *quid* perciperetur, dici vix poterat. Multo commodius describuntur, quae tactu et visu cognita sunt; atque hic quidem clare perspicitur, *non* ipsa corpora *solida*, sed tangendo superficierum laevitatem et asperitates, visu colores, umbras, lumina immediate cognosci. Accedunt ea, quae de recognoscendis in praesenti sensatione praeteritis, concurrente reproductione, ad mediatam cognitionem referenda, paullo ante monuimus. Itaque patet, magnum psychologiae negotium relinqui, ut refutato iam idealismo lubricam illam immediatae cognitionis materiam non modo in realismi formam redigat et cogat, sed aliquid roboris etiam atque firmitatis huic formae impertiat.

Ut totam rem brevi complectamur: primo notandum est, refutato idealismo psychologiam nobis viam sternere ad cognitionis humanae historiam. Initium huius historiae non est in conscientia nostri; hic enim non de meditationum serie, (cuius principium a notione τοῦ Ego desumi posse, alibi demonstravimus,) sed de factis, eorumque serie loquimur, quam a conscientia nostra incipere error est maximus, neque argumentis neque experientia defendendus*. Verum initium est in perceptionibus, neque tamen in singulis tantum, quae *materiam experientiae* praebent, sed etiam in earum compositione, unde oriuntur experientiae *formae*. Naturalis ille realismus, de quo sermonem fecimus, nititur et materia et forma simul; non dubitat de rebus, quoniam in perceptione clara nihil est dubii; neque colores, sonos, asperitates et laevitates *seorsum* ponit, sed

* Vidimus paullo ante, Schulzium, remotis iis, quae aliter alio tempore in nobis inveniantur, remota etiam diremtione τοῦ Ego in obiectum et subiectum, quum tamen affirmaret, conscientiam nostri esse immediatam cognitionem, in describenda hac cognitione reversum esse ad illam diremtionem, sine qua verba illa: *dass Es von Sich weiss*, intelligi non possunt. Itaque necessario recurrit, quod amovendum videbatur. Ulterius rem persequendo palam fiet, ne illa quidem, quae aliter alio tempore in nobis fiant nobisque obversentur, revera posse a nostri conscientia prorsus abesse. Saepenumero fit, ut abstractiones logicae poscantur et fingantur, quae revera nec peragantur nec peragi possint.

rebus tribuit tanquam earum *qualitates*, quoniam experientiae forma quasi cautum est atque provisum, *ne dilabantur* perceptiones, sed gregatim atque *certo* ordine contineantur. Maxima pars hominum in hoc realismo per totam vitam perseverat; rerum *mutationes* miratur, et observat, et observando auctam putat atque correctam esse rerum cognitionem. Sunt tamen, qui longe alia correctione opus esse sentiant; quum enim saepissime in hanc quaestionem inciderint, *quales* sint res, certo definiri non posse qualitatem mutabilem animadvertunt; *ubi autem res ipsas distinguere conantur a mutabilibus attributis, nihil in rerum cognitione inveniunt ita firmum et fixum, ut omnino nulli mutationi obnoxium haberi possit.* Confugiunt in physicis et chemicis ad pondus corporum; sed pondus pendet a terra, atque etiam a loco in terra; longe aliud esset in luna, in sole, in astris. Confugiunt ad conscientiam uniuscuiusque; sed haec conscientia varia est in variis hominibus; atque tantum abest, ut in notione τοῦ Ego aliquid praesidii sit, ut potius novae hinc existant difficultates; dirumpitur illud Ego in obiectum et subiectum, quorum neutrum per se stare, neutrum alteri satis adiungi potest. Itaque ventum est ad problemata metaphysica, quae hic nolumus persequi; satis est dixisse, idealismi illam arcem stare non posse; *correcta notione τοῦ Ego, realismus in integrum restituitur.* Restitutus autem si nihil differt a primitivo, quem cum Schulzio naturalem diximus, reiecti sumus ad initium, eademque historia denuo decurrat necesse est. Sed patet, vera rerum elementa internis illis repugnantiis, ab aggregatione, mutatione, extensione, protensione profectis, laborare non posse. Haec elementa recte vocantur noumena; atque *cognitio eorum est mediata:* nititur enim disquisitione, conclusionibus, argumentis. Subest tamen *cognitio phaenomenorum, eaque immediata;* qua carere non possunt argumenta, nam inde petenda sunt conclusionum principia, quibus sublatis, tolleretur vis cognitionis, et argumenta subtilissima non cognitionem, sed meram cogitationem praeberent. Quod certi in se habet perceptio, id transeat necesse est usque in ultimas conclusiones; neque in hoc transitu hiatus est admittendus. Sicut in ipsa perceptione cogimur, ut missis rerum imaginibus ea videamus et audiamus, quae videnda atque audienda adsunt, ita coactos nos *fuisse* recordamur, dum argumenta nectimus, quibus ad noumena perducimur; eodem modo, quo physicus finita observatione calculis incumbens recordatur, observando, non imaginando, collecta esse, quae calculo ansam praebuerunt.

Turbantur autem haec omnia, ubi psychologia male constituta adhibetur; dirimuntur, quorum nexus sedulo erat conservandus. Kantius humanam cognitionem compositam esse dixit ex intuitionibus et notionibus, sive ex donis sensuum et intellectus; quae dona quum prorsus diversi generis viderentur, homini id proprium habebatur, componi, quae in aliis seiuncta,

vel *aliter* composita esse possent: praesertim quum non magis necessarium putaretur, intellectum humanum duodecim categoriis, quam corpus humanum quinque sensibus esse instructum. Ita humana cognitio conditionibus adstricta videbatur a rerum vera natura prorsus alienis; nec mirum, somnia quaedam exstitisse de intellectu intuente, sive de intuitione intellectuali, ex diversis illis sensationum et notionum elementis non composita, iisque non obnoxia. Quae somnia e Kantiana schola evolantia (nam in libro: *Kritik der Urtheilskraft*, iam adumbrata conspiciuntur) *, quum Schulzio minime probarentur, ipsi certe commendare Kantianam rationem non potuerunt; itaque contrariam viam ingressus ad perceptionem defendendam se recepit, eamque magis quam par est, a repraesentatione et cogitatione seiunxit. Quantumvis autem doleamus, tantos viros in diversas partes abiisse; et quantumvis abhorreamus a mala fingendae concordiae, ubi sententiae discrepant, sedulitate, (qua fieri solet, ut, quae poterant erroris evitandi documenta esse, depraventur in erroris involucra et tegumenta:) libenter tamen, illos in hoc consensisse, ut ad experientiae potius (cuius summa est auctoritas) conformationem, quam ad libros eorumque auctores vel laudandos vel vituperandos mentis aciem dirigerent, agnoscere et possumus et debemus. Kantius perscrutatus, quid in experientiam cadere *possit*, inde ad criticam rationis profectus est; Schulzius magis in iis, quae iam experientia edocti scimus, occupatus, reliqua autem sceptice persecutus, non in eiusmodi tempora, quae scepticis rationibus admodum faverent, incidit; itaque factum est, ut non tanta illum, quanta Kantium, turba sequeretur. Sed tempora mutantur; eritque forsitan aliquando salutare Schulzianum exemplum scepticismi errorem repellentis, veritati amici; quo si opus non fuerit (optamus id quidem), experientiae certe fautores non deerunt, quibus idem Schulzius viam monstrabit empirismi non rudis, sed docti, acuti, multis meditationum praesidiis instructi, in philosophorum scholas non acriter invehentis, sed opinionum varietatem ex aequo ponderantis. Haec hactenus. Memores enim sumus dierum festorum, quorum laeta exspectatio huic scriptioni ansam dedit. Memores sumus negotii iucundissimi, cuius administrandi officium nos manet; ut eorum, quibus ordo philosophorum summos, quos conferendos habet, honores decrevit, nomina publice proclamemus. Itaque quum speremus, fore, ut haec laudatorum et laudandorum nominum renunciatio ad augendam festi hilaritatem nonnihil facere possit, academiae proceres, collegas, cives, cuiuscunque demum ordinis suo quemque loco colendos fautores et amicos omni, qua par est, reverentia et observantia, ut solennem hunc actum sua praesentia condecorare velint, invitamus.

* Cf. metaphysica nostra, I, pag. 109—118 [Bd. III, S. 143—152].

XI.

ERINNERUNG

AN DIE

GÖTTINGISCHE KATASTROPHE

IM JAHR 1837.

1838.

Vorwort.

Ein Schritt der Kühnheit gegen die höchste Staatsgewalt, an sich ein gefährliches Beispiel, kann nach Verschiedenheit politischer Meinungen verschieden beurtheilt, er kann nach einigen derselben, unter Umständen, als herausgefordet nnd hiemit gerechtfertigt erscheinen. Wenn aber dieser Schritt zugleich ein ganzes Collegium in eine, seinem Zwecke durchaus entgegengesetzte, falsche Stellung bringt, wenn er andern Collegien vorgreift, wenn er auf künftige Zeiten hinaus ein schon wankendes Vertrauen vollends untergräbt: dann würde zu seiner Rechtfertigung ein höchst evidenter Grund gehören; und die mindeste Schwankung der Ansichten unter denen, welche als urtheilsfähig zu betrachten sind, sollte hinreichen, um davon abzumahnen. Allein gesetzt, der Schritt sei dennoch geschehen, so wird man ihn zwar tadeln, doch immer die Grösse der Gesinnung schätzen, vielleicht sogar bewundern, wodurch seltene Männer manchmal gerade da, wo sie weit über die rechte Bahn hinausschreiten, eben auch das Gemeine recht weit hinter sich zurücklassen.

Aufopferungen, zu denen die Mehrzahl der Menschen sich nicht leicht entschliesst, wenn sie aus starkem Rechtsgefühl entspringen, wird man auch dann gern von der rühmlichsten Seite betrachten, wenn man sie nur als Seltenheiten, nicht als Beispiele zur Nachahmung, charakteristisch für gewisse Individuen findet, aus deren Eigenheit sie natürlich hervorgehn.

Aber solche Individuen preisen zuweilen das, was zu ihnen passt, weil es aus ihnen hervorgeht, als Muster an; und können nicht begreifen, dass, wenn Andere dasselbe thäten, es schon nicht dasselbe, vielmehr im Widerstreite gegen alle die allgemeinen Lebensregeln, höchst verkehrt sein würde.

Es ist freilich ein übler Umstand, wenn Jemand seine Individualität zum Maassstabe macht, nach welcher Jedermann sich

müsse beurtheilen lassen. Doch auch dies findet wohl Nachsicht, wenn Verstimmung, wenn irgend etwas von Entbehrung dazu kommt.

Nur schmähen, kränken, verletzen müssen diejenigen nicht, welche ihr Beispiel nachgeahmt wissen wollten, und die Nachahmung ausbleiben sehen. Schmähen müssen sie am wenigsten auf die, welche durch sie und ihr Benehmen in bittere Verlegenheit gesetzt, beunruhigt, vielfach gestört sind. Das Unglück hat seine Rechte, die man gern einräumt, wenn sie schon, genau besehen, nur Begünstigungen sein möchten; aber Niemand muss aus seinem Asyl Pfeile abschiessen; vollends dann nicht, wenn er einen Vortheil der Stellung hat, vermöge deren man ihn nicht leicht im gleichen Streite erreichen kann.

Die Herren Dahlmann, Grimm u. s. w. haben sich einmal in eine Stellung versetzt, vermöge deren sie mit ungemeiner Dreistigkeit über Alles sprechen können, was man anderwärts kaum anzudeuten wagt. Sie haben eine Macht der Meinung für sich gewonnen, zu welcher Worte zu finden höchst leicht ist, und keineswegs einer solchen Meisterschaft in der Sprache bedarf, wie jene sie besitzen.

Daher kann es nicht die Absicht der nachstehenden Blätter sein, einen Wettstreit der Sprache, oder des fortgesetzten Disputs mit jenen Männern einzugehn. Vielmehr, da man hier solche Gegenstände berührt finden wird, die immer disputabel bleiben werden, der Verfasser aber sich schwerlich auf weitere Entgegnungen einlassen wird, soll der längern Rede kurzer Sinn gleich in folgende wenige Zeilen zusammengefasst, die persönliche Ueberzeugung des Verfassers, unmaassgeblich für Andere, ausdrücken.

Der vorige König, als er das Grundgesetz von 1833 publicirte, hatte auf dasselbe den Diensteid der Beamten ausgedehnt. Wäre diese Ausdehnung unterblieben: nichts desto weniger würden die Beamten verpflichtet gewesen sein, sich derjenigen Form anzuschliessen, in welcher nun Ordnung und Ruhe im Lande sollte gehandhabt werden. Denn die Pflicht, zur Ordnung mitzuwirken nach dem Geschäftskreise eines Jeden, entsteht nicht erst durch den Diensteid; sie fällt auch nicht mit ihm hinweg. Wohl aber ist sehr wesentlich der Umfang des Geschäftskreises, worin jeder einzelne Beamte sich befindet; denn hiemit sind die Grenzen gegeben, worin jeder sich bewe-

gen soll, weil gerade das Ueberschreiten dieser Grenzen am meisten die Ordnung in Gefahr zu setzen pflegt. Solches Ueberschreiten muss um desto sorgfältiger vermieden werden, wenn die Form, worin fernerhin die öffentliche Ordnung soll gehandhabt werden, in einiger Ungewissheit schwebt. Das Weitere ergiebt sich von selbst, wenn man den Beruf des Lehrstandes, insbesondere der akademischen Lehrer, gehörig in Erwägung zieht.

Am 11 Juli 1838.

Vorgestern wurde das Decanat niedergelegt, was mich in Verwickelungen hineinzog, die, meinen Ansichten nach, einem akademischen Lehrer fremd bleiben sollten. Damit fallen einige Bedenklichkeiten weg, die man sich sonst wohl macht, so lange man im Namen Anderer zu handeln hat. Was ich hier schreibe, bedarf keiner collegialischen Genehmigung; denn ich schreibe nur in meinem eigenen Namen.

Vor mehr als vierzig Jahren war ich Fichte's Schüler; seine Uebertreibungen lehrten mich Mässigung. In seinem Naturrechte vom Jahre 1796 heisst es S. 207[1], wo von der Garantie der Constitution die Rede ist:

„Das Gesetz muss, wo es nicht gewirkt hat, wie es sollte, „ganz aufgehoben werden."

Darum Ephoren und Interdict. Die Ephoren haben gar keine executive, aber eine absolut-prohibitive Gewalt; „die Ge-„walt, allen Rechtsgang, von Stund an, aufzuheben; die öffent-„liche Macht gänzlich und in allen ihren Theilen zu suspendi-„ren." Fichte bemerkt hier ausdrücklich die Analogie des kirchlichen Interdicts.

Ein solches Heilmittel, möchte Jemand sagen, sei schlimmer als das Uebel. Eben in dieser Verschlimmerung nun sucht Fichte die Sicherheit, es zu heilen. Er sagt deutlich: „Die „Ankündigung des Interdicts ist zugleich die Zusammenberu-„fung der Gemeine. Dieselbe ist durch das grösste Unglück, „das sie betreffen konnte, gezwungen, sich sogleich zu ver-„sammeln. Die Ephoren sind, der Natur der Sache nach, „Kläger; und haben den Vortrag."

Noch einen Hauptzug aus der fichte'schen Lehre, (die übrigens jeder in ihrem ganzen Zusammenhange durch eignes

[1] Werke, Bd. III, S. 171.

Nachlesen im angeführten Buche aufsuchen möge,) wollen wir anführen:

„Es ist sonach Grundsatz der recht- und vernunftmässigen „*Staatsverfassung*, dass der absolut-positiven Macht eine abso- „lut-negative an die Seite gesetzt werde.“ Das Ephorat ist also nach Fichte wenigstens von älterem Datum als das Interdict. Jenes muss verfassungsmässig dastehn, ehe und bevor an das letztere zu denken ist.

So wenig nun ein Arzt, der das Leiden des Kranken auf den höchsten Grad steigert, um die Heilkraft der Natur herauszufordern, — dem Kranken willkommen sein wird; und so wenig eine Staatslehre von ähnlicher Art sich auf die Länge praktisch brauchbar zeigen kann: so ist doch im Gebiete des blossen Denkens manchmal rathsam, einen Irrthum im ganzen Umfange seiner Consequenz zu betrachten, um desselben sich desto sicherer zu entschlagen.

Es kann daher nützlich sein, sich das ganze Unheil der vollendeten Anarchie vorzustellen, welches, nach Verkündigung eines fichteschen Interdicts sogleich entstehend, allem durch die Staatsgewalt gebändigten Frevel auf einmal Thür und Thor öffnen, — und in den Augen der Menge zunächst diejenigen verantwortlich machen würde, welche den Geschäften sich entziehend die gewohnte Hülfleistung versagt hätten. Die Beamten wären dann der nächste Gegenstand entweder der Verachtung oder der Volkswuth; Militärgewalt wäre das nächste nothwendige Surrogat der öffentlichen Ordnung; die Wiedergeburt dieser Ordnung müsste vom Despotismus erwartet werden.

Wo aber sollen wir die Ephoren suchen? Welche Personen können, mit so gefährlichen Aufträgen bekleidet und beständige Besorgniss eines verhängnissvollen Spruches verbreitend, mit eigner Sicherheit im Staate leben? Suchen wir sie nur gleich da, wo das Interdict gefunden wurde, nämlich bei einer mit den Schlüsseln des Himmels und der Hölle bewaffneten Geistlichkeit. Eine solche konnte recht in der Mitte des Mittelalters neben der Staatsgewalt nicht bloss ihre Existenz, sondern auch eine überwiegende Wirksamkeit behaupten; aber das Mittelalter ist vorüber; es ist nicht unsre Zeit.

Wenn jetzt keine Ephoren zu finden sind, — wenigstens nicht solche, die einen absoluten Stillstand alles Staatslebens

zu gebieten sich einfallen lassen dürften; so mag wohl Jemandem der ganz besondere Gedanke beikommen, sich ohne sie zu behelfen, und das Interdict dennoch zu erreichen.

Wie wäre es, wenn man dazu den Diensteid der Beamten benutzte und deutete?

Zwar der Natur der Sache nach hängen die Beamten ab von dem, an dessen Stelle sie arbeiten, der ihnen ihren Geschäftskreis anweiset, abändert, begrenzt, ausdehnt. Und hier wäre besonders das Ausdehnen etwas sehr Bedenkliches, wenn ungefragt auf einmal der Beamte es sich müsste gefallen lassen, nachdem er zuvor, gemäss der frühern Grenzbestimmung, das Amt übernommen hätte. Es sei erlaubt, mich selbst zum Beispiele anzuführen. Aus weiter Ferne bin ich gekommen, ein Amt anzunehmen, ohne die mindeste Ahnung, es könne an dies Amt eine Zumuthung geknüpft werden, in die Reihe der Verfassungwächter, — falls es solche wirklich giebt, einzutreten; und nichts ist gewisser, als dass ich das mir angetragene Amt sogleich würde ausgeschlagen haben, wenn sich etwas der Art im mindesten hätte erwarten lassen. Ein Amt muss innerhalb der Grenzen bleiben, worin es übernommen wird; lässt man sich eine Ausdehnung des Diensteides gefallen, so geschieht dies in gutem Vertrauen, die wesentlichen Verpflichtungen werden sich darum nicht ändern.

Aber die Ephoren freilich könnte man sparen, wenn die Beamten verpflichtet wären, gar nicht einmal auf die Ankündigung des Interdicts zu warten. Man dürfte nur in den Diensteid einen solchen Sinn hineinlegen, dass unter gewissen Umständen jeder Beamte zu Protestationen verpflichtet wäre, deren Wirkung auf ihn zurückfallend ihn ausser Thätigkeit setzte. Wenn nun alle Beamte diese Verpflichtung treulich beobachteten, so wäre das fichte'sche Heilmittel, — nämlich die vollkommene Stockung aller öffentlichen Geschäfte, hiemit erreicht.

Dem fichte'schen Vorschlage weiter nachdenkend würde man sich aber doch gestehen müssen, es sei höchst misslich, wegen der Dringlichkeit der Umstände ein gleiches Urtheil von allen Beamten auf einmal zu erwarten; und die grosse Gefahr, welche hier aus Verschiedenheit der Meinungen hervorgehe, mache es räthlich, zu unterscheiden zwischen solchen Beamten, deren Unthätigkeit die fühlbarste Stockung der Geschäfte plötzlich hervorbringe, und andern, deren Wirksamkeit auf eine entfern-

tere Zukunft hinausgehe. Die letztern nämlich würde man, (schon um die Anzahl deren, welche gleichzeitig die Dringlichkeit beurtheilen sollten, möglichst zu verringern,) lieber ganz ausnehmen; auch ist kaum zu glauben, dass Fichte selbst bei seinem Interdict an Aerzte und Baukünstler sollte gedacht haben. Oder was konnte es ihm helfen, die Kranken sterben, die Gebäude verfallen zu lassen?

Was aber ist von den öffentlichen Lehrern zu sagen? Sollen diese auch protestiren, um auch durch die zu erwartende Rückwirkung ausser Thätigkeit gesetzt zu werden?

Oder verändert sich etwa bei diesen auf einmal die Ansicht der Sache? Ist etwa ihre Auctorität so gross, dass, wenn *sie* protestiren, dann auf einmal ein geneigtes Gehör von Oben her zu erwarten ist?

Schwerlich möchte unter der ganzen Zahl der Beamtenklassen eine zu finden sein, die so wenig auf geneigtes Gehör zu rechnen hätte, als gerade diese. Den Lehrer denkt man sich als Gelehrten vertieft in seine Wissenschaft; als docirend beschäftigt mit der Jugend, die erst das Regelmässige lernt, bevor das Anomale und Vorübergehende sie angeht; erst die Geschichte der Vergangenheit, späterhin solche Dinge, die für die Geschichte noch zu jung, noch nicht reif sind. Wenn aber die Lehrer der Jugend in Tagesbegebenheiten eingreifen wollen, so müssen sie darauf gefasst sein, dass die Macht nicht auf sie hört; die Macht, die vom Katheder nicht will belehrt sein. Die Macht, die um so leichter sich mit dem Recht identificirt, je weiter vom rechten Standpuncte abweichend ihr diejenigen erscheinen, die anderwärts reden, als wo sie Gehör zu suchen angewiesen sind. Ist es etwa rathsam, den Mächtigen gerade in dem Augenblick, wo man seiner Ansicht der Sachen eine Veränderung abzugewinnen sucht, in der Vorstellung von seinem Recht noch dadurch zu bestärken, dass ihm diejenigen entgegentreten, die er von aller Befugniss dazu am weitesten entfernt erachtet?

Gleichwohl haben wir das Beispiel solcher akademischen Lehrer, welche sich protestirend erhoben, wo Staatsdiener aller Klassen mit ihnen in gleicher Lage waren, nunmehr vor Augen. Ich schweige von dem, was ihnen geschehn ist; denn ich vermag nicht es zu ändern. Wenn ich rede von dem, was sie erwarten mussten, so geschieht es in Folge ihres Beneh-

mens gegen Collegen. Erwarten aber mussten sie, ausser Thätigkeit gesetzt zu werden; erwarten mussten sie die Suspension auch anderer Staatsdiener, *wofern* andere aus gleichem Grunde, ihnen ähnlich, und ihrem Beispiel gemäss, handeln würden; was denn konnte herauskommen? Schwerlich im Wesentlichen etwas Anderes, als ein fichtesches Interdict.

Handle so (sagte Kant), dass du wollen könnest, die Maxime deines Handelns sei allgemeines Gesetz.

Wenn nun jene Herren das wirklich wollten: *was* denn wollten sie? Das fichte'sche Interdict mit seinen natürlichen Folgen? Konnten so gelehrte Historiker davon Heil erwarten? Ist das die Politik, die sie aus der Geschichte gelernt haben?

Ich habe schon vorhin gesagt, und wiederhole es hier ohne Besorgniss, aus der Geschichte widerlegt zu werden: die Beamten wären der nächste Gegenstand entweder der Verachtung oder der Volkswuth; Militärgewalt das nächste nothwendige Surrogat der öffentlichen Ordnung; und die Wiedergeburt dieser Ordnung müsste vom Despotismus erwartet werden. Und ich glaube: ähnlicher Meinung sind gar Viele gewesen, die jenem Beispiele nicht folgten; weit entfernt von der Einbildung, ein drastisches Mittel helfe schnell, und dann sei auf einmal die Ruhe wieder hergestellt. Gerade im Gegentheile: ist ein Staat einmal im Innern aufgewühlt, dann giebt es Schwankungen, Oscillationen der Partheien, deren Ende Niemand absehen kann.

Auf den ersten Blick erscheint es nur als eine geringe Probe des fichteschen Interdicts, wenn eine Universität in ihrer Thätigkeit gehemmt wird; und der Schlag, den Göttingen jetzt fühlt, wiederum nur als die Probe der Probe. Allein der Verfall des deutschen Universitätswesens, dessen Gefahr aus dieser Probe hervorblickt, ist wichtiger, als es dem jetzigen politisirenden Zeitalter bedünken mag.

Mehreren Universitäten hat man das Recht zugestanden, einen Deputirten zur Ständeversammlung zu senden. Ein Geschenk von sehr zweifelhaftem Werthe. Denn das constitutionelle Deutschland wird noch viele Erfahrungen machen und theuer kaufen, mit deren Kosten man die Universitäten verschonen würde, wenn man überlegt, dass sie nicht bloss Be-

amtenschulen, sondern Musensitze sein und bleiben müssen, wenn sie ihre alte Würde behaupten sollen.

In Zeiten rühriger Berathschlagung mag es natürlich sein, dass man in die Mitte geschäftskundiger Männer auch solche beruft, die, in einem weitern Kreise von Kenntnissen und Gedanken einheimisch, zugleich im öffentlichen Sprechen geübt sind, und deren Grundsätze aus ihren Schriften erhellen. Es ist ohne Zweifel eine Ehre, welche von den Universitäten mit Dank angenommen wird, — und eine Verheissung des Schutzes, wenn da, wo alle öffentlichen Interessen zur Sprache kommen, auch die Angelegenheiten des Lehrstandes ihren Vertreter haben, welcher dahin sehen kann, dass diesem Stande soviel Hülfsmittel, und soviel sorgenfreie Musse vergönnt und erhalten werde, als nach den Umständen des Landes sich erreichen lässt.

Zu diesem letztern Zwecke möchte jedoch ein beständiger, in allen Berathungen den übrigen gleichstehender Deputirter nicht nöthig sein. Und vollends wo Verfassungsangelegenheiten berathen werden, wo sich Partheien bilden: was bedeutet da der eigentliche Gelehrte? Seinen Rath verlangt der Partheigeist nicht; soll er denn mit Geringschätzung angesehen werden, oder selbst Parthei machen? Soll er später als Partheimann zu seinen Collegen zurückkehren, und auch hier Sympathien und Antipathien erwecken, die sich der Jugend mittheilen? Soll die öffentliche Geltung eines Gelehrten von seinen politischen Meinungen abhängen? Solche fallen schwer ins Gewicht; so schwer wie etwa das Schwert des Brennus.

Das politische Interesse ist bekanntlich eines der stärksten und dauerndsten von allen, die ein menschliches Gemüth ergreifen können. Meint man, derjenige, welcher einmal in einer Ständeversammlung glänzte, könne füglich auf einer Universität, die nun einmal keine Ständeversammlung ist, — auf einem Katheder, wo er zwar die Hoffnungen der Zukunft, aber keine einflussreiche Gegenwart vor sich sieht, ganz seine alte Stelle wieder finden?

Oder ist etwa das politische Interesse ein wohlthätig mitwirkender Hebel, um diejenige Thätigkeit, welche den Universitäten gebührt und eigenthümlich ist, noch mehr aufzuregen? — Wohl schwerlich wird irgend ein akademischer Lehrer von sich die Meinung verbreiten wollen, als fehlte es ihm am un-

mittelbaren Interesse für seine Wissenschaft, und als wäre noch irgend eine fremdartige Steigerung desselben bei ihm möglich. Wen die Wissenschaft nicht in die ganze Thätigkeit, deren er fähig ist, zu setzen vermag, der suche doch lieber jeden andern Platz in der weiten Welt, als einen akademischen Lehrstuhl. Das politische Interesse hat auf einer Universität überall gar kein Geschäft; es mag nur ja so fern bleiben als möglich.

Vorausgesetzt nun vollends, man rede nicht bloss von einer Landesuniversität, sondern von einer solchen, die auf einigen Besuch von Ausländern zu rechnen gewohnt ist: so tritt das so eben Gesagte noch von einer andern Seite ins Licht. Die reine Liebe zu den Wissenschaften muss gerade um desto weniger mit besondern Angelegenheiten eines oder des andern Landes behelligt werden, je gewisser theils die akademischen Lehrer, theils ihre Zuhörer, aus den verschiedensten Gegenden hier zusammenkamen, in der Absicht und Erwartung, hier den Ort zu finden, den die politische Geographie ignoriren dürfe; hier das Asyl zu erreichen, wo man es allenfalls wagen könne, keine Zeitung zu lesen. Verlässt Einer diesen Sammelplatz für wissenschaftliche Musse, dann braucht er nur wenige Meilen zu reisen, um Liberale und Conservative von allen Farben neben sich zu sehen und zu hören. Und geht der junge Mann, der hier eine Zeitlang studirte, in sein Vaterland zurück, so werden ihn die Eigenheiten, welche ihn dort umringen, bald genug wieder in ihr Gleis bringen; er wird den Seinigen um desto weniger entfremdet sein, je weniger man sich hier um Politik bekümmerte. Wenn dagegen die Formen und Fragen Eines Landes sich vordrängen, so müssen die der andern Länder in Schatten treten. Und wo das geschieht, da kann unmöglich in den Studien die gemüthliche Ruhe und Unbefangenheit herrschen, welche Allen, von wannen sie auch kommen, auf der Universität zu wünschen ist.

Auf deutschem Boden, von der Ostsee bis zu den Ufern des Rheins und bis zu dessen Quellen, giebt es gar verschiedene politische Verhältnisse, Erfahrungen, Erinnerungen, Aussichten. Es gab auch eine Zeit, — und nicht sehr lange ist sie abgelaufen, — wo der Weg von einer Universität zur andern offen stand; wo man einen edeln Wetteifer in allen Theilen des gelehrten Deutschlands für die sicherste Bürgschaft fort-

dauernden wissenschaftlichen Strebens ansah. Damals kam man von allen Seiten auf den Universitäten zusammen. Seit wann sind die zuvor offenen Wege theilweise gesperrt? Seit wann giebt es besondere Regierungs-Bevollmächtigte? Und warum? Ist das jetzt schon vergessen?

Oder was hat das constitutionelle Deutschland an neuen Hoffnungen darzubieten? Meint man, dass solche Formen, die an republikanische Einrichtungen erinnern, mehr Freiheit der Meinungen für die Jugendlehrer darbieten, als die rein monarchischen? Im demokratischen Athen trank Sokrates den Giftbecher. Es ist bekannt und ganz natürlich, dass gerade in den sogenannten Freistaaten, wo die öffentliche Meinung sich ihrer Wichtigkeit am meisten bewusst ist, die Werkstätten der Meinung am schärfsten bewacht und beargwohnt werden.

Es ist leider nicht mehr etwas Besonderes und Neues, den Saamen des Argwohns auszustreuen; er ist schon da!

In einem sehr bekannt gewordenen Artikel, in Galignanis Messenger, vom 18. November 1837, um dessen Anfang ich mich hier nicht bekümmere, ist gesagt: Die Universitäten Deutschlands seien nicht blosse Lehranstalten, sondern auch politische Centra, welche dem Lande Impuls geben. Jenseits des Rheins seien die Professoren gewissermaassen angesehen als Magistrate, beauftragt, die Rechte des Volkes eben sowohl als die Grundsätze der Vernunft zu vertheidigen.

Schade fürwahr, dass der Mann, der so vortrefflich von den Verhältnissen deutscher Professoren unterrichtet ist, nicht auch noch die Ständeversammlungen für überflüssig erklärte; und dass er nicht genauer beschrieb, wie denn wohl die Professoren es machen sollten, in ihre wissenschaftlichen Vorlesungen — oder in Schriften — oder wie sonst? — das hineinzulegen, was dienlich, was hinreichend sein könnte, um dem eingebildeten Auftrage zu genügen. Oft genug freilich hat man Gelegenheit sich zu wundern über die romanhaft überspannten Begriffe von dem, was Professoren über ihre Zuhörer vermögen; andere noch mehr romanhafte Begriffe von dem, was wiederum die Zuhörer zur Leitung öffentlicher Angelegenheiten beitragen, muss man hinzudenken, um nur irgend einigen Zusammenhang von Gedanken in solche Zeitungsartikel hineinzukünsteln. Am einfachsten ist anzunehmen, dass ein *minimum*

von Thätigkeit und Wirksamkeit schon hinreichend erachtet werde, um in Deutschland die Rechte des Volks zu schützen. Selbst dies *minimum* aber würden doch die Ständeversammlungen für sich in Anspruch nehmen, und sie zuerst würden ohne Zweifel den Vorwitz der Professoren zurechtweisen, wenn ein solcher sich einfallen liesse, ihnen ins Amt zu greifen.

Merkwürdig aber ist, wie leicht aus einzeln stehenden Ereignissen allgemeine Schlüsse gezogen, wie leicht dem, was sich ereignet, sogar Quasi-Aufträge vorgeschoben werden, als ob es sich auf andre Weise nicht füglich begreifen liesse. Was für Auffassungen der nämlichen Ereignisse mögen nun wohl da entstehn, wo ein *alter Verdacht* schon vorhanden, ein *alter Verdruss* schon geschäftig, wo eine Reihe älterer *Thatsachen* sogar schon gesammelt ist, an welche sich das Neue mit einigem Scheine passend anknüpfen lässt!

Wie sollen es die Universitäten wohl anfangen, sich gegen den Argwohn zu schützen? Die natürlichste Antwort ist: die Veranlassungen meiden.

Wer aber besitzt eine hinreichende Beredsamkeit, um Allen, die Veranlassung geben können, eindringlich ans Herz zu legen, was sie längst wissen: dass die Wissenschaft nur durch ihr ruhiges Dasein wirken kann, indem sie weder die Macht des Staats noch der Kirche besitzt; und dass sie, um dies ruhige Dasein sich zu erhalten, keine Furcht, sondern Vertrauen einflössen muss!

Soll man, nach Analogie des gewöhnlich angenommenen Urrechts eines jeden Menschen auf sein eignes Leben und auf seine gesunden Glieder, der Wissenschaft ebenfalls ein Urrecht auf ihr Dasein, Leben, und Wirken beilegen? Oder soll man sie von der Seite ihrer Nützlichkeit, ja ihrer Unentbehrlichkeit empfehlen? Soll man entwickeln, dass, wenn die Wissenschaften nicht mehr gepflegt, oder wenn sie auf den Staatsdienst beschränkt werden, sie alsdann kränkeln, und eben diesen Dienst nicht mehr leisten können? Dass alsdann keine Verfassung in der Welt im Stande ist, die Gedanken der Menschen zu ordnen und gegen Vorurtheile und Einbildungen zu schützen? — Was helfen dergleichen bekannte Betrachtungen gegen das allgewaltige politische Interesse, welches sich darüber weit erhaben fühlt!

Herr Hofrath *Albrecht*, der zweimal mein College war (in Königsberg und in Göttingen), ist gewiss von meiner aufrichtigen Hochachtung für seine Person zu vest überzeugt, um es mir als einen Mangel derselben auszulegen, wenn ich in Hinsicht der obwaltenden Meinungsverschiedenheit seiner Darstellung des Fragepuncts zuerst erwähne. Er sagt gleich im Anfange seiner bekannten Schrift:

„Diejenigen, welche unsern Schritt um deswillen tadeln, „weil wir seine Erfolglosigkeit oder die Nachtheile, die er „für die Universität gehabt hat, voraussehen sollten, oder „weil er über den Beruf des Professors hinaus gehe, stehen „auf einem, von dem unsrigen so durchaus verschiedenen „Standpuncte in der Würdigung dessen, warum es sich handelte, dass wir jedem Versuche der Vereinigung entsagen, „und schweigendes Hinnehmen des Tadels vorziehen."

Wie kommt denn wohl Unser-Einer, der eben nur Professor ist, und den die Welt für weiter nichts gelten lässt, über den Standpunct seines Berufs hinaus? Etwa durch einen blossen Gedankensprung? Gerade für Professoren wäre das ein bedeutender Vorwurf; es liegt wesentlich in ihrem Berufe, gegen Gedankensprünge zu warnen. Allein zu einiger Entschuldigung, wenn etwa wirklich ein solcher Sprung nicht ganz vermieden wäre, habe ich schon vorhin das Recht der Universität angeführt, einen Deputirten zur Ständeversammlung zu senden. Nun ist freilich die Wahl eines Deputirten noch immer weit verschieden vom Stimmrecht; denn der Deputirte soll nach eigner Ueberzeugung *seine* Stimme abgeben, die vielleicht nicht genau die Stimme der Pluralität unter denen ist, welche ihn gewählt haben. Und wiederum giebt es noch eine Distanz zwischen der Pluralität und irgend welchen einzelnen Gliedern der wählenden Corporation. Allein man sieht doch ungefähr, wie ein solches einzelnes Mitglied dazu kommen kann, Schritte zu thun, deren Würdigung einen ganz andern Standpunct voraussetzen soll, als den, worauf das Individuum wirklich steht.

Wo ist denn dieser andre Standpunct zu suchen? Er liegt vermuthlich höher, als der, worauf man die Nachtheile der Universität zu verhüten sich verpflichtet finden würde; denn er soll ja dem Tadel, über den Beruf des Professors hinauszugehen, nicht zugänglich sein. Man stelle sich also auf die Höhe

einer Verfassung, und schaue von dort her auf die Universität herab.

Von der Höhe der jüngern Verfassung auf die ältere Universität!

Vor kurzem hat unsre Universität ihre Säcularfeier begangen. Was sie im Laufe eines Jahrhunderts wurde und war, das verdankt sie wenigstens nicht einer sehr neuen Verfassung. Der alte Baum wuchs im alten Boden. Die neue Verfassung ging neuern Ereignissen entgegen. Wenn man das Alte verletzt, so wolle man nur ja nicht Bürgschaften von neuer Art, des Ersatzes wegen, anbieten.

Die heutige Zeit, die bekanntlich viel von sich selber zu reden gewohnt ist, gelegentlich auch wohl einmal voraussagt, wie die Geschichte von ihr urtheilen werde, nennt sich ganz gewöhnlich eine *bewegte* Zeit. Diese Redensart ist so sehr üblich geworden, dass man schon längst mit einer Art von Scheu sich rückwärts getrieben fühlt; man schont und schützt das Alte, um gegen gar zu viel Bewegung bei ihm Schutz zu finden. Dieser Trieb rückwärts ist nicht immer zu loben; aber wenn von Verfassungen und von Universitäten die Rede ist, so mag man wohl überlegen, was man thut, bevor man ihn tadelt.

Es giebt zwar Leute, welche glauben, man könne einen Staat aus einer Verfassung erzeugen. Ist aber die Verfassung *wesentlich* etwas Anderes als der wahre Ausdruck dessen, was aus der Zusammenwirkung der Kräfte im Staate entsteht, so erzeugen sich diese Kräfte eine andere Verfassung; besonders pflegen die Formen, wenn die Personen wechseln, falls sie diesen nicht bequem sind, eine Gegenwirkung zu erfahren. In solchen Fällen soll man doch wohl das *nil admirari* bei den Historikern voraussetzen. Von ihnen könnte man denn auch vorzugsweise den Trost erwarten, dass nach einiger Zeit jede politische Bewegung eine Neigung zur Ruhe im Gleichgewichte zu zeigen pflegt; und dass, wenn die näheren Bestimmungen des Gleichgewichts deutlich hervor treten, dann auch das Wort zur Sache, die Verfassung zu den Verhältnissen, sich ohne grosse Schwierigkeit finden lässt.

Aber wie viel Bedauerliches auch in diesem Theile des menschlichen Looses liegen mag: keinenfalls hat man Ursache, von der Höhe der Verfassungen, — die ihrer Natur nach nicht

die vestesten Puncte des menschlichen Daseins abgeben, — auf die Universitäten stolz herabzuschauen, als dürften *sie* wohl, um *jene* zu erhalten, *dem Umsturz preisgegeben werden!*

Von einer Seite betrachtet, stehn die Universitäten vester, von einer andern Seite sind sie als kostbare Schätze zu betrachten, die, einmal verloren, nicht zu ersetzen sein werden.

Die heilige Schrift und das *corpus iuris Romani,* Hippokrates, Platon und Aristoteles, mögen hinreichen, um auf die vier Facultäten und deren bleibendes Fundament hinzuweisen. Es ist nicht nöthig, noch an Euklides und Newton, an die gesammte Philologie und Geschichte zu erinnern. Keine Verfassung ruhet auf *solchem,* so altem Grunde.

Aber von der andern Seite liegt in der Existenz einer Universität, wie Göttingen, soviel von höchst seltener Zusammenwirkung aus Gunst der Könige, Fürsorge der Minister, Geist und Kenntniss der Lehrer, Fleiss und Zuneigung der Studirenden, Schonung selbst fremder Herrscher, Achtung selbst fremder Nationen: dass keine menschliche Macht es in ihrer Gewalt hat, dies Werk des verflossenen Jahrhunderts wieder zu schaffen, wenn es zerstört wäre.

Und hier ist nicht bloss von Göttingen die Rede. Welcher Verdacht *uns* hier drücken kann, als wären *unsre* Gedanken nicht hinreichend beschäftigt durch gelehrte Studien, nicht versenkt in die Wissenschaften: *derselbe* Verdacht wird weiter fortgetragen, und seine Folgen sind bekannt.

Und wenn das deutsche Universitätsleben erstirbt, welche Nation wird es wieder schaffen? Etwa jene andern, welche durch politisches Leben hervorragen? Warum haben sie denn keine solchen Universitäten hervorgebracht, geschützt, benutzt, vestgehalten, ausgebildet? Jene alten Fundamente besitzen sie ja gemeinschaftlich mit uns! Der wahre Grund liegt gerade in ihrem politischen Leben. Dies wirft ihre geistige Existenz in die Zeit; macht ihre Gedanken zur Beute des Augenblicks, raubt ihnen die innerliche Musse, für welche die Vergangenheit ein stehendes Schauspiel, Altes und Neues nur durch seinen Werth verschieden sein muss.

Es ist nicht meine Sache zu beurtheilen, was und wieviel an dem politischen Leben der Deutschen zu verbessern sein möge. Nur das sage ich: nach dem politischen Leben darf sich der Geist der Universitäten nicht modeln. Denn die Universitäten

haben den Grund ihres Wesens in den Wissenschaften; diese aber sind wie alte Bäume, deren jährlicher Wachsthum selbst im besten Zunehmen doch immer gering bleibt gegen das, was sie längst waren. Darum ist es gänzlich falsch zu meinen: voran gehe die Verfassung, hintennach komme die Universität. Nicht also! Sondern die Universität braucht ruhige Musse und Lehrfreiheit; dass ihr Beides vergönnt bleibe, ist zu bezweifeln, wo die Universitäten für ein Princip der Unruhe gehalten werden.

Was erwarteten denn wohl unsre Sieben nach Ihrem berühmten Schritte von denjenigen ihrer Collegen, mit denen sie nicht Rücksprache gehalten hatten? Trauten sie ihren Motiven eine solche Allgemeinheit, ihren Gründen eine solche Evidenz zu, dass man ihnen unbedingt beistimmen werde? Freilich haben wir gelesen, *„wenn die unterzeichneten Mitglieder der Landesuniversität als Einzelne auftreten, so geschieht es nicht, weil sie an der Gleichmässigkeit der Ueberzeugung ihrer Collegen zweifeln, sondern weil sie so früh als möglich“* u. s. w. Wer hatte die Herren beauftragt, von Gleichmässigkeit der Ueberzeugungen zu reden? Der nächste Gedanke, auf den diese Rede führt, ist wohl der: die Andern haben bei gleicher Ueberzeugung nicht gleichen Muth zu sprechen. — Ist es denn aber auch genau wahr, dass die Herren nicht zweifelten? Oder ist die Redensart: *„nicht, weil sie zweifeln,“* als eine Bejahung des Zweifels zu verstehen? In Hinsicht meiner hatten sie wenigstens einige Ursache zu zweifeln, denn meine Grundsätze konnten ihnen schwerlich ganz unbekannt sein. Auch lagen die Beispiele vor Augen, dass Andere, deren Meinung der ihrigen näher stand, doch nicht den gleichen Schritt für hinreichend motivirt erachteten. Die Eile, so früh als möglich aufzutreten, durfte aber meines Erachtens auf keinen Fall so gross sein, dass von der Berathung eines Schrittes, der die ganze Universität compromittirte, (da ja ausdrücklich die Gleichmässigkeit der Ueberzeugung *erwähnt* wurde,) auch nur irgend einer der Collegen hätte ausgeschlossen werden dürfen. In sollen Fällen will jeder gefragt sein, bevor Einer die Gesinnungen des Andern auch nur vermuthungsweise anzudeuten unternehmen darf. Es ist bekannt genug, dass selbst geringe Abweichung der Meinungen auf weitläuftige Discussionen führt. Wo nun keiner nachgiebt, und doch die Einzelnen handeln wollen, da müssen sie *ungeachtet* der

ihnen *bekannten Verschiedenheit* der Ansichten, nicht aber *voraussetzend* eine *Gleichmässigkeit*, nach der sie *nicht einmal gefragt* hatten, — lediglich sich stützend auf das Kraftgefühl ihrer individuellen Ueberzeugungen, thun was ihnen gut und recht däucht.

Es lässt sich wohl denken, dass im Eifer des Vordringens die Herren diesen falschen Zug ihres Beginnens nicht besonders beachteten; wären sie sich desselben deutlich bewusst worden, so möchten sie wohl die ihnen so anstössige Deputation nach Rotenkirchen besser begriffen haben. Allein hier wird nöthig an den verhängnissvollen Artikel in Galignanis Messenger zu erinnern, der seinerseits sich auf einen andern im Courier français beruft. Dass solche Zeitungsartikel existirten, wurde hier wenige Tage vor der Deputation bekannt. Die Universität war also doppelt compromittirt. Der Moment zeigte schon, dass jetzt eine Deputation nicht ohne Beziehung auf das zunächst Vorhergehende sein — und bleiben konnte. Einige der Sieben waren im Senat. Wenn sie damals wegen der Deputation votirten, so haben sie in eigner Sache votirt. Es kam aber nicht ihnen zu, der Deputation Befehle mitzugeben. Und was den abgekürzten Senat anlangt, in welchem die Decane als solche keinen Sitz haben, so ist er für Abkürzung der Geschäfte bestimmt; mit dem Vertrauen, dass bei dem beständigen Wechsel der Mitglieder des Senats diejenigen, welche *nun gerade* die Geschäfte besorgen, dies *mit Rücksicht auf alle Wählbaren* thun sollen! Wenn übrigens Einige, sich vereinzelnd, oder beliebig vereinigend, nach eignem Sinne hervortreten, so ist dies kein Beispiel der Zurückhaltung für Andere.

Ich finde nicht nöthig, die Stelle, die ich hier mit kurzen Worten erwiedert habe, ausdrücklich anzuführen. Es ist nicht nöthig, Bitterkeiten zu vergelten, die bloss eine grosse Verstimmung bezeugen können, und in solcher ihre Entschuldigung finden. Ich vergesse nicht, dass politische Aufregung eine Sprache zu führen pflegt, die sonst ganz ungewöhnlich ist.

Nur an Eins will ich erinnern. Von der Protestation jener Herren hat der Prorector zu Rotenkirchen als von einem Gegenstande gesprochen, dessen Verbreitung ein unglückliches Ereigniss sei. Ob diese Entschuldigung unter andern Umständen ihren Zweck würde erreicht haben, lässt sich jetzt nicht bestimmen; damals aber trat ihr mit besonderer Deutlichkeit die Erwähnung solcher Zeitungsartikel in den Weg, von welchen

mir nur jener im Galignanis Messenger bekannt geworden ist. Daran liess sich nun in Rotenkirchen nichts ändern.

Mögen die Herren ihre eigene Unbehutsamkeit anklagen, die, — gleichviel wie, wann, woher, wohin, — eine für sie so nachtheilige Publicität veranlassen konnte. Mögen sie zugleich sich fragen, wieviel Einfluss, wieviel Gewicht *nun noch, nachdem ein solcher Zeitungsartikel seine Wirkung schon gethan hatte,* — für die Deputation einer einzelnen Corporation in einer allgemeinen Landessache übrig bleiben mochte.

Es ist nicht meine Sache, vollständiger gegen die gänzliche Verblendung zu sprechen, die sich zu Tage gelegt hat. Sogar das hat man gemeint: die Deputation wäre besser ohne Audienz erlangt zu haben, zurückgekehrt. Sollte sie denn das mit zurückbringen, was später erfolgte? Sollte sie die Schuld einer noch höher gesteigerten Ungunst auf sich laden? Sollte sie, als ob noch *res integra* wäre, von vorn an Wünsche vortragen, während schon nicht mehr das, *was* gewünscht wurde, sondern die *Art*, diese Wünsche vorzubringen, der *Ort*, wo sie vorgebracht *waren*, die *Aufregung*, die zu besorgen stand, — mit einem Worte: die *Verbreitung* den Punct ausmachte, auf den es hier ankam. Darüber, wenn nicht etwa auch jene Herren die Verbreitung als ein unglückliches Ereigniss betrachteten, — fehlte es an Einstimmung; und *diese Einstimmung*, — so unbegreiflich es jenen auch dünken möge, und so grosse politische Sünde sie darin finden mögen, — konnte und sollte nicht *vorgespiegelt* werden; aus dem einfachen Grunde nicht, weil die Vorspiegelung eine *Unwahrheit* gewesen wäre.

Das war eben das Unheil, was die Herren angerichtet hatten, dass in Beziehung auf Göttingen die Form wichtiger wurde als die Sache.

Mag man nun immerhin entgegnen: das allgemein Ausgesprochene sei nur meine individuelle Behauptung. Dann ist die Behauptung wenigstens nicht für den jetzigen Gebrauch erfunden; sondern schon längst bin ich durch die Erfahrungen meines Lebens und durch mein Nachdenken auf den Standpunct gestellt worden, von welchem aus ich das Gegenwärtige beurtheile. Hierüber muss ich mir noch einige Worte erlauben. Damit ich aber nicht allein rede, will ich mir einen sehr verehrten Gegner aufsuchen; ich will es wagen, nach ihm zu spre-

chen, obgleich seine Sprache zu erreichen mir unmöglich ist. Was werde ich damit gewinnen? Nichts weiter, als dass recht deutlich an den Tag komme, die Verschiedenheit des Thuns sei aus wirklicher Verschiedenheit der Ansichten entsprungen.

Der Meister und Lehrer der Sprache, *Jakob Grimm*, sagt in der Schrift über seine Entlassung:

„Der offene unverdorbene Sinn der Jugend fordert, dass „auch die Lehrenden, bei aller Gelegenheit, jede Frage über „wichtige Lebens- und Staatsverhältnisse auf ihren reinsten „und sittlichsten Gehalt zurückführen, und mit redlicher „Wahrheit beantworten. Da gilt kein Heucheln, und so stark „ist die Gewalt des Rechts und der Tugend auf das noch un-„eingenommene Gemüth der Zuhörer, dass sie sich ihm von „selbst zuwenden und über jede Entstellung Widerwillen em-„pfinden. Da kann auch nicht hinterm Berge gehalten wer-„den mit freier, nur durch die innere Ueberzeugung gefes-„selter Lehre über das Wesen, die Bedingungen und die „Folgen einer beglückenden Regierung. Lehrer des öffent-„lichen Rechts und der Politik sind, kraft ihres Amts, ange-„wiesen, die Grundsätze des öffentlichen Lebens aus dem „lautersten Quell ihrer Einsichten und Forschungen zu schöp-„fen; Lehrer der Geschichte können keinen Augenblick ver-„schweigen, welchen Einfluss Verfassung und Regierung auf „das Wohl und Wehe der Völker übten; Lehrer der Philo-„logie stossen allerwärts auf ergreifende Stellen der Classiker „über die Regierungen des Alterthums, oder sie haben den „lebendigen Einfluss freier oder gestörter Volksentwickelung „auf den Gang der Poesie und sogar den innersten Haushalt „der Sprachen unmittelbar darzulegen. Alle diese Ergeb-„nisse rühren an einander und tragen sich wechselseitig. Es „bedarf kaum gesagt zu werden, dass auch das ganze Ge-„biet der Theologie und selbst der Medicin, indem sie die „Geheimnisse der Religion und Natur zu enthüllen streben, „dazu beitragen müssen, den Sinn und das Bedürfniss der „Jugend für das Heilige, Einfache und Wahre zu stimmen „und zu stärken."

Den Schluss dieser schönen Rede mag man hinzudenken; er lässt fühlen, dass es schwer ist, für das Beantworten *jeder* Frage nnd für das: *keinen Augenblick verschweigen*, Ort und Zeit zu finden, wenn man nicht etwa davon absieht, dass auf

heitere Witterung auch Stürme zu folgen pflegen. Meine Gedanken kehren noch einmal in meine Jugend und zu Fichte zurück. Freimüthig sprach er gegen das Nächste, was ihm missfiel; gegen die Zweikämpfe der Studirenden. Darob zürnten sie ihm, und er fand für gut, sich zum Sommer einen ländlichen Aufenthalt zu wählen. Er kam zurück; nach einigen Jahren hatte er seinen Idealismus rücksichtslos in die Theologie übertragen wollen; es erfolgte die Anklage wegen des Atheismus; und bald hatte er seinen Abschied. Viele folgende Jahre durchlaufend erinnere ich mich des Wartburgfestes. Es war, glaube ich, nicht gar lange darauf, als ich in mein Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie folgende Anmerkung einschaltete:

„Viele finden auch die Philosophie darum interessant, weil sie „mit Hülfe derselben richtiger und bestimmter über die An„gelegenheiten der Zeit, besonders des Staats und der Kir„che, glauben urtheilen zu können. Nun ist zwar gewiss, „dass derjenige seinem Urtheile am meisten trauen darf, der „am meisten und am tiefsten gedacht hat, falls er nämlich „hiemit auch Erfahrung und Beobachtungsgeist verbindet. „Allein auch hier müssen sich die philosophischen Resultate „von selbst darbieten; sie müssen nicht gesucht, nicht er„schlichen werden; und der Denker muss sie zu seinem eige„nen Gebrauche behalten; niemals aber unternehmen, un„mittelbar auf das Zeitalter einzuwirken. Das ist eine An„maassung, so lange noch die verschiedenen Systeme der „Philosophie einander widerstreiten. Und die Folge ist, dass „Staat und Kirche anfangen, die Philosophie zu fürchten „und deren freie Ausbildung zu beschränken. In diese Ge„fahr wird zu allen Zeiten jeder einzelne Philosoph die üb„rigen setzen, sobald er vergisst, dass nicht die Zeit, son„dern das Unzeitliche, sein eigentlicher Gegenstand ist. Nur „die höchste Anspruchlosigkeit kann den Denkern ein so „ruhiges äusseres Leben sichern, als nöthig ist, um der Spe„culation ihre gehörige Reife zu geben. Und nur vereinigte „Kräfte, gleich denen der heutigen Mathematiker und Phy„siker, die sich jeder ganz auf ihre Wissenschaft legen, und „die meistens einträchtig zusammenarbeiten, — können eine „so grosse Wirkung hervorbringen, die heilsam, und von „selbst, allmälig, und durch viele Mittelglieder, auf das „Ganze der menschlichen Angelegenheiten übergeht.“

XII.

RECENSIONEN.

Grundsätze der theoretischen und praktischen Philosophie, als Leitfaden zu Vorlesungen. Herausgegeben von *A. Kayssler*, öffentl. u. ordentl. Prof. der Philos. an d. Univ. zu Breslau. Halle, 1812.

Ein unrichtiges philosophisches Lehrgebäude muss seine Fehler mehr und mehr zu Tage legen, je mehr Männer von Geist und Einsicht demselben ihre redlichen Bemühungen widmen. Ein solcher Mann ist der Vf. des angezeigten Buchs; das System aber, dem er folgt, ist im Wesentlichen das schelling'sche. Welchen entscheidenden Einfluss Schelling auf sein ganzes Denken gehabt, das verräth schon die Sprache, mit ihren Mängeln, auf jeder Seite; und wenn der Vf., wie er gleich im Anfange der Vorrede äussert, sich zwischen Fichte und Schelling gewissermassen in der Mitte zu befinden glaubt, so möchte leicht etwas von Selbsttäuschung im Spiele sein, die ihm seine Abweichung von dem letztgenannten bedeutender erscheinen macht, als sie ist. Solche Selbsttäuschungen kommen oft vor; am sorgfältigsten aber sollten sie verhütet werden bei der schelling'schen Lehre, die bei ihrer grossen Unbestimmtheit nur gar zu leicht von sich selbst abweicht, und daher keinen vesten Maassstab abgiebt für das, was ihr gemäss oder zuwider ist.

Zwei Bemerkungen, die uns gleich beim ersten Blicke auffielen, wollen wir dem weitern Bericht, auf den sie einigen Einfluss haben werden, voranschicken. Erstlich: der Vf. philosophirt viel zu häufig über die Systeme andrer Philosophen, wo er bei dem Gegenstande der Philosophie selbst bleiben sollte; sein Denken über die Systeme ist von seinem Denken über die Sachen fast nicht loszutrennen; und um ihn zu verstehn, muss man sich jeden Augenbick zu Kant, Fichte und Schelling, oft genug auch zu andern Früheren, zurückversetzen. Wie unzweckmässig dies sei in einem *Leitfaden für Vorlesungen*, davon zu reden wolle man uns erlassen; wohl aber bekennen wir gleich hier unser Misstrauen gegen jedes Philosophiren, das seine Abhängigkeit vom Lesen dieser und jener Bücher nicht verläugnen kann. Ein solches ist nur zu sehr in Gefahr, die Irrthümer der Vorgänger zu vergrössern, und Missverständnisse des Gelesenen auf das Missverstehen der Natur zu häufen; in jedem Falle aber ist es kein *freies* Denken, welche grosse Rolle auch die Freiheit in dem

ausgedachten Systeme spielen möge. — Unsere zweite Bemerkung betrifft die Anordnung des Buchs. Diese ist ganz so, wie sie nur bei einem Anhänger Schelling's vorkommen kann. Ueberall ist Anfang, Mittel und Ende. Wer das Buch zuerst hinten, oder zuerst vorne aufschlägt, wird es überall beinahe gleich fasslich und gleich schwierig finden. Schon die Ueberschriften der Abschnitte zeigen mehr eine beliebige Stellung, als eine Regel der Ordnung, oder vollends als einen nothwendigen systematischen Fortschritt. Von der Vernunft; von Gott; von der Welt; von der Seele; von der Freiheit; dem Bösen; dem Gesetz; der Triebfeder und dem höchsten Gute; endlich von der Tugend als Gesinnung. In der Vorrede sagt der Vf. geradezu: „Jeder besondere Abschnitt, wird er auch für sich betrachtet, kann als eine neue *Erklärung* und *Bestätigung des Princips* gelten," (eine neue *Erklärung* sollte sehr überflüssig sein, wenn gleich Anfangs die rechte gegeben wäre; und von der *Bestätigung eines Princips* haben wir vollends keinen Begriff. Man kann wohl *Lehrsätze* bestätigen, deren *Beweise* lang und verwickelt sind, und daher Besorgniss des Irrthums erregen; aber *Principien* müssen durch sich selbst unerschütterlich veststehn). „Die Theile dieses Systems von Erkenntnissen haben keinen andern Zusammenhang, als dass in jedem das Eine Princip in der Richtung und Form sich gestaltet, welche die bestimmte Stelle fordert." Wir wollen nicht fragen, woher denn überhaupt die Bestimmtheit und der Unterschied der mehrern Stellen komme, da dies zu der Frage gehört, wie dem Einen die Form beiwohne; aber bemerken müssen wir, dass der Vf., ungeachtet dieser Abwesenheit aller ächten Methode, dennoch von seiner Methode zu philosophiren redet, die freilich *dem gemeinen Begriffe* von Methode nicht entspreche, „nach welchem man verlangt, zuerst, dass das Princip *vor* und *ausser* der Erkenntniss selbst gefasst werde und verständlich sei; sodann, dass es entweder als *Werkzeug*, oder als *äusseres Bindungsmittel* gebraucht werde, wie man etwa in der Chemie gewisse Bindungs- und Auflösungsmittel, und in der Physik den Begriff der Causalität braucht." Dabei wird ein sehr achtungwerther Denker als Beispiel angeführt, indem derselbe einen solchen Begriff von Methode soll gehabt haben. Rec. trägt Bedenken, den Namen hier abzuschreiben, um einen grundlosen Vorwurf nicht zu wiederholen. Jedermann weiss, dass *vor und ausser der Erkenntniss* sich zwar wohl etwas *denken* und *verstehen* lässt; dass aber ein solches Gedachtes kein Erkanntes, am allerwenigsten ein Princip der Erkenntniss ausmacht. Das Princip muss selbst erkannt, ja *als* Princip anerkannt werden; darum ist es niemals ausser und vor, sondern allemal *in* der Erkenntniss. Ferner, Jedermann weiss, dass man sich das Princip als ein weiter zu bearbeitendes Wissen, die Methode hingegen eher als das Werkzeug der Bearbeitung zu denken habe, (wofern nämlich überhaupt von einem Werkzeuge die

Rede sein soll;) daher denn das Princip eben so gewiss, als es nicht selbst die Methode ist, auch nicht selbst Werkzeug sein kann. Was aber von äussern Bindungsmitteln gesagt wird, verstehen wir gar nicht; am wenigsten mit Hülfe der Physik und Chemie, deren Studium wir dem Vf. schon deshalb empfehlen möchten, damit er nicht aus diesen Wissenschaften ungeschickte Vergleichungen entlehne. — Wir haben geglaubt, den *sehr ungemeinen Begriff*, welchen der Vf. von dem *gemeinen Begriff* der Methode gefasst hat, hier vorher bemerklich machen zu müssen, ehe wir sein eignes Streben nach Methode bezeichnen. „Das von mir anerkannte Princip," sagt der Vf., „ist nicht der Anfang, sondern die Summe aller Erkenntniss. Es entfaltet sich in drei Sphären, deren jede den Charakter der Einheit hat." Nach einem, unsers Erachtens völlig müssigen, Zahlenspiel aus dem Einmaleins, erfahren wir, dass die Rede sei von der absoluten Einheit, der Einheit des absoluten Gegensatzes und der Einheit der absoluten Vereinigung. Wir hören ferner, die Methode müsse sich von zwei Seiten objectiviren, nämlich als Schematismus der philosophischen Begriffe, und als Kunst der Dialektik. Diese beiden Methoden seien noch gesondert; und darauf beruhe die Beschränkung und Unvollkommenheit des vorliegenden Buches. Eine strenge Dialektik werde *schärfere Bestimmung und Begrenzung* der einzelnen Begriffe fordern müssen. Die *Methode* sei das nächste Ziel, nach welchem die Philosophen unserer Zeit streben sollen. — Hieraus geht denn wohl klar genug hervor, dass, nach dem Verf., das Wesentliche des Systems schon vorhanden ist, die Methode aber noch hintennach kommen soll. Wir erklären, dass nach unsrer Ueberzeugung ein System ohne Methode gar nicht existiren kann; und dass eine Methode, die hinterher, als eine Verzierung, dazu gesucht wird, für uns nicht das geringste Interesse hat. Was uns überzeugen soll, das muss vom ersten Augenblicke, in strengster Bestimmtheit und Begrenzung der Begriffe, sofern dieselben bei jedem Puncte in Anwendung kommen, vor uns auftreten. Wo diese Forderung nicht pünctlich erfüllt wird, da tragen wir gar kein Verlangen, etwas von Ahnungen oder Anschauungen des Wahren, das wie durch einen Nebel durchscheine, zu vernehmen; indem wir aus der Geschichte der Philosophie nur zu gut belehrt sind, dass diejenigen, welche es nicht vom Anfang an genau nehmen, sich nicht etwa um Kleinigkeiten, sondern um das Ganze des philosophischen Wissens zu betrügen pflegen.

Nach diesen Vorerinnerungen werden wir nun unsern Bericht nicht von der Einleitung des Buches anfangen, sondern zuvörderst einige Stellen, die uns vorzüglich fasslich und bezeichnend scheinend, aus der „freien Uebersicht derjenigen Sphäre der rein philosophischen Erkenntniss, welche ehedem unter dem Namen der Ontologie befasst wurde," hervorheben, die wir auf der S. 73 u. f. antreffen.

„Die Vernunft," heisst es daselbst, „findet sich ursprünglich in einem Gegensatze, mit welchem das Bewusstsein entsteht; sie findet sich als thätiges und denkendes Princip, umgeben von einem Körper, der zwar ein in sich selbst geschlossenes Ganze, aber zugleich in seinen Organen für die Wechselwirkung mit einer unendlichen Körperwelt geöffnet ist. Wie auch die Philosophie weiterhin definirt werden möge, so ist doch ihr erstes Streben dahin gerichtet, dass die Vernunft die wahre Beschaffenheit dieses Gegensatzes, und damit sich selbst in ihrem ursprünglichen Verhältnisse erkenne, und jede Definition muss zu ihrer Rechtfertigung auf diesen Gegensatz zurückgeführt werden. Dieser Gegensatz besteht aus zwei Gliedern, welche wie die mittleren Glieder einer verkehrten geometrischen Proportion aus zwei entgegengesetzten Verhältnissen genommen sind, so dass für die vollständige Erkenntniss des ursprünglichen Gegensatzes der Vernunft das erste Glied als Voraussetzung gefordert, das vierte Glied aber als Aufgabe gelöset werden müsste." (Sollten die Leser dieses undeutlich finden, so müssen wir zuvörderst versichern, dass wir hier nichts auslassen; sodann aber wenden wir uns mit ihnen an den Verf., der uns erklären wolle, wie das Gleichheitszeichen, das zwischen zweien *mittlern* Gliedern einer Proportion seinen Platz hat, hineingeschoben werden könne zwischen die beiden Glieder eines *Gegensatzes*, der, als solcher, allemal selbst ein Verhältniss bildet und dem gemäss entweder den beiden ersten, oder den beiden letzten Gliedern einer Proportion muss verglichen werden, hingegen mit den beiden mittlern nichts Aehnliches haben kann. Uebrigens werden wir uns wohl nicht irren, wenn wir, um des Vfs. Sinn zu treffen, als erstes Glied die absolute Einheit, als letztes gesuchtes die absolute Vereinigung hinzudenken.) „Auch ist das Problem der Philosophie von den Pflegern derselben *immer in dieser Stellung seiner Theile*, wenn auch nicht von allen vollständig, gefasst worden. So meinten viele, die Vernunft müsse in diesem Gegensatze verharren, und sich damit begnügen, seine Unergründlichkeit zu erkennen; und alsdann wäre sowohl der Endzweck des Menschen, als die Mittel, ihn zu erreichen, unserer Erkenntniss entzogen. In dieser Meinung stehen zum Theil, und auf inconsequente Weise, die Empiriker; ganz und consequent die Skeptiker. Andere suchten das erste Glied, als nothwendige Voraussetzung und Grund des Gegensatzes, zu bestimmen; aber, indem sie die Vernunft auf das von dem Gegensatze umgrenzte Gebiet des Bewusstseins beschränkt, folglich den Grund des Gegensatzes ausserhalb der Vernunft gegeben glaubten, blieb unvermeidlich ihnen wider ihren Willen der Gegensatz das Erste, und der Grund löste sich in den Gegensatz des Bewusstseins auf. So verfuhr der Dogmatismus. Kant, der das Widersprechende dieses Verfahrens einsah, ging von der Voraussetzung aus, der

Gegensatz des Bewusstseins, die ursprüngliche Erscheinung der Vernunft, sei auch sich selbst Grund; ja er würde, wäre es ihm nicht zu hart und zu bedenklich gewesen, seine, eigentlich dogmatische, Gesinnung auch in Hinsicht auf die moralische Welt der Consequenz zum Opfer zu bringen, — selbst den Endzweck, und das höchste Gut des Menschen, als in Gegensatz gestellt, bestimmt ausgesprochen haben; *so wie in der That in seinen Schriften über praktische Philosophie nichts anderes geleistet worden*, und die vermittelnde Einheit, die er im Glauben an Gott als ausgleichendes Princip aufstellt, nur eine precaire ist. *Kant's System ist, wenn es in seiner Consequenz aufgefasst wird, nicht etwa bloss eine wunderbare Verschmelzung, sondern die einzig mögliche consequente Vereinigung des Empirismus und Skepticismus.*" (Rec. würde viel lieber die kantische Lehre der Inconsequenz und der mangelnden Vollendung, als einer *solchen* Consequenz beschuldigen.) „Man gewöhnte sich nun von dem Grunde, als einem *ausser dem Bewusstsein* sich gebenden, ganz abzusehen, indem Niemand daran zweifelte, dass ein solcher Grund auch *ausser der Vernunft* gegeben sein müsse. — Von Fichte wurde der Gegensatz des Bewusstseins ganz auf sich selbst gestellt. Auf diesem Wege aber, und nach Absehung von dem Grunde des Bewusstseins als dem ausser dem Bewusstsein gegebenen, konnte weder die Idee des Endzwecks, noch die Mittel ihn zu erreichen, genügend bestimmt werden." (Der Vf. redet hier, wie wenn die fichte'sche Lehre nur eine *Hypothese* gewesen wäre, die *darum* verwerflich sei, weil sie nicht leiste, was man von ihr verlange. Ja wir können uns des Verdachts nicht erwehren, dass ihm alle philosophischen Systeme in diesem Lichte erscheinen.) „Die Speculation musste nun wieder zu dem Grunde zurückkehren; und da eine Rückkehr zum Dogmatismus nach Kant nicht mehr möglich war, so wurde nun der Grund zwar als gegeben ausser dem Bewusstsein, sofern er durch den Gegensatz bedingt und begrenzt ist, doch aber nicht als gegeben ausser der Vernunft, der vorzüglichste und erste Gegenstand der philosophischen Erkenntniss."

Wir haben diese lange Stelle fast mit den eigenen Worten des Vfs. angeführt, weil es bei ihm, der so viel in Andern und über Andere denkt, wichtig ist zu wissen, wie er die Andern versteht. Uebrigens ist hier nicht der Ort, Kant und Fichte gegen die seltsamen Vorstellungsarten des Hrn. K. zu vertheidigen; über sein eigenes Verfahren aber erlauben wir uns einige Bemerkungen. Zuvörderst war uns der Anfang dieser Stelle willkommen, weil sich darin wenigstens die Absicht zeigt, mit etwas Gegebenen und Bekannten, nicht aber mit eingebildeten intellectualen Anschauungen, das Nachdenken anheben zu lassen. Denken und Materie sind etwas *Vorgefundenes;* dieses muss von Allem, was der Philosoph hinzudenkt, sorgfältig un-

terschieden werden; und wenn der Verf. sein erstes Glied als ein *gefordertes*, das vierte als ein *zu suchendes* bezeichnet, so sind wir damit in sofern einverstanden, als dadurch beide gemeinschaftlich dem Vorgefundenen entgegengesetzt werden. Auch darüber wollen wir mit Hrn. K. nicht rechten, dass er die Vernunft sich finden lässt als thätiges und denkendes Princip. Zwar, das Princip ist keinesweges vorgefunden, sondern ein hinzugedachter Begriff; und ob das Denken ein Thun oder ein Leiden sei, darüber entscheidet die unmittelbare Selbstauffassung gar Nichts, indem das Thun sowohl wie das Leiden gleichfalls hinzugedachte Begriffe sind. Wollten wir also Hrn. K. bei den Worten halten, so müssten wir ihn hier einer Erschleichung beschuldigen; aber es scheint, er habe sich an dieser Stelle populär ausdrücken wollen. Mehr Anstoss nehmen wir an einem Puncte, den Hr. K. vermuthlich für allgemein zugestanden hält; daran nämlich, dass hier ohne Weiteres angenommen wird, die Philosophie habe *Ein einziges erstes* Problem, und dieses erste Problem liege *in der Art und Weise, wie der Mensch Sich finde*. Diese Meinung ist nichts als eine Angewöhnung der deutschen Philosophen seit *Reinhold*, der zuerst von Einem Grundsatze der Philosophie redete, als von *dem Einen was Noth sei*. Wie schädlich und verkehrt diese Angewöhnung ist, kann hier nicht entwickelt werden; unbefangenes Studium älterer Systeme aber muss einen Jeden belehren, dass dieselben sich eine solche Ansicht gar nicht aufdringen lassen, indem es für sie viele und mannigfaltige Anfangspuncte der Untersuchung giebt, deren jeder, wenn man will, der erste sein kann. Wie sich Hr. K. seine Auffassung der Systeme dadurch verderbe, dass er ihrer aller Problem in Eine Form bringen will, anstatt sich unbefangen der Eigenthümlichkeit eines jeden hinzugeben; dies können kundige Leser schon aus der angeführten Stelle vermuthen. — Was nun aber den Hauptgedanken betrifft, — diesen nämlich, zu dem Vorgefundenen ein Glied fordern, und ein anderes daraus suchen zu wollen, — so wird die Unzulänglichkeit (um nicht zu sagen die Unrichtigkeit) desselben sich sehr leicht mit Hülfe der vom Verf. selbst dargebotenen mathematischen Einkleidung zeigen lassen. Aus der Proportion $x:a=b:y$ folgt $y=\frac{ab}{x}$, oder $x=\frac{ab}{y}$, das heisst, es ist dadurch bloss ein Gesetz der Abhängigkeit zwischen x und y vestgestellt; x ist eine Function von y, oder, wie man will, auch y eine Function von x; daher erstlich, nach Belieben *jedes von beiden* als das Geforderte, und alsdann das andre als das Gesuchte kann betrachtet werden; zweitens *jedem unter unendlich vielen möglichen Werthen* der einen Grösse, auch allemal ein möglicher Werth der andern Grösse entsprechen wird. Hr. K. beschuldige uns hier nicht einer Uebertreibung seines Gleichnisses. Es liegt in der Stellung, die er selbst dem er-

sten Problem der Philosophie zu geben für gut findet, dass die uranfängliche Einheit, nicht, wie sichs gebührte, durch folgerechte Schlüsse aus dem Gegensatze des Bewusstseins abgeleitet, sondern vorausgesetzt und gefordert werde. Dieses Voraussetzen und Fordern hat keine Regel; es kann mannigfaltig sein, wie ein Jeder will; nur dass alsdann aus der Art, wie man sich das Bewusstsein beliebig erklärte, auch eine jetzt nicht mehr willkürliche Anerkennung des letzten Ziels sich ergebe. Doch lässt sich dies auch umkehren; jeder bestimme sich nach Belieben sein Ziel, so findet er nach gehöriger Rechnung, wie er sich den Erklärungsgrund des Bewusstseins zu denken habe. Das folgt aus den Ansichten des Verfassers. Will man dem entgehn, so muss ausser der obigen Proportion noch eine zweite, von ihr völlig unabhängige, mit ihr gleich ursprüngliche, Vergleichung zwischen x und y gegeben sein; alsdann erst verwandeln sich beide aus fliessenden in bestimmte Grössen. Mit andern Worten: der Verf. muss zu seinem Problem der Philosophie noch eine andre, davon schlechthin unabhängige, Bestimmung über den Zusammenhang zwischen seinem geforderten ersten, und seinem gesuchten letzten Gliede hinzufügen; alsdann erst hat die Willkür ein Ende, und die Untersuchung kann nun beginnen. Damit aber hört jenes Problem auf, als einzig erster Anfangspunct der Philosophie voranzustehn; indem seine Unabhängigkeit durch etwas Anderes, ihm Coordinirtes, muss ergänzt werden. — Die Schellingianer werden nun wohl, um diesen Verlegenheiten zu entgehen, am räthlichsten finden, bei ihrer intellectualen Anschauung zu bleiben, die ihnen ihr erstes Glied ohne Mühe giebt und setzt; wir aber werden der Meinung bleiben, dass sie da nur einen Fehler durch den andern, noch weit grösseren, zudecken.

Wir könnten nun tiefer in das Werk und in die Lehren desselben eintreten, nur ist die Frage, in wiefern wir Dank damit verdienen werden? Von der Einleitung Vieles zu sagen, ist schon deshalb nicht nöthig, weil, wer die neuern Systeme kennt, ohnehin in das ganze Buch eingeleitet ist; wer mit denselben unzufrieden ist, ihnen durch jene Einleitung nicht geneigter werden wird; und wer als Unkundiger dazu kommt, hier Alles dunkel und unzusammenhängend finden muss. Auf der ersten Seite ist vom ersten Aufblicken und Weinen des Kindes, auf der sechsten von Kant, Reihhold, Fichte, Bardili und Schelling die Rede. Gleich darauf wird von allen Philosophen vor Kant behauptet, sie hätten die Vernunft in ihrer angebornen Einheit mit dem Object bestehen lassen; und von Kant erzählt, er habe die Vernunft, auf eine einzige und wunderbare Art, in und von sich selbst getrennt, indem er sie, *die Vernunft,* einerseits als das *objectlose* Subject in der Einheit der Apperception, *andererseits in dem Dinge an sich* (wie kommt das hierher?) *als das subjectlose Object* aufgestellt. Rec. hat sich lange Jahre hindurch

mit Kant's Schriften beschäftigt, niemals aber etwas gefunden, das mit der einzig wunderbaren Erzählung des Verfs. nur die entfernteste Aehnlichkeit hätte. Gleichwohl geht der Letztere von hier aus mit raschen Schritten weiter, ohne sich nur umzusehn, ob die, welche er einleiten will, ihm folgen können oder wollen. Wir verlassen ihn an dieser Stelle, um zu sagen, dass wir den Vortrag durchgehends in den übrigen Theilen des Buches besser und sorgfältiger articulirt gefunden haben.

Aus den Hauptabschnitten des Werks weiter zu berichten, dies wird uns dadurch erschwert, weil des Alten und Bekannten, wovon jeder schon oft gehört, und worüber jeder sich selbst längst ein Urtheil gebildet hat, gar zu Vieles sich entgegendrängt. Uns hat gleichwohl Manches deshalb angezogen, weil wir darin ein ehrliches, unumwundenes Eingeständniss der Irrthümer finden, um derenwillen wir dieses und alle ähnlichen Systeme verwerfen; während man aus andern Schriften, die zu der nämlichen Klasse gehören, die Streitpuncte oft erst aus einer Fluth von Worten, aus einer verblümten Rednerei und aus einer anstössigen Polemik mühsam hervorsuchen muss. So ist namentlich der eigentliche Mittelpunct aller falschen Speculation, der Unbegriff einer *Entfremdung dessen, was ist, von sich selbst,* — dieser Proteus, der in den mannigfaltigsten Gestalten in allen Systemen wiederkehrt, und bald als immanente, bald als nach aussen wirkende Kraft, bald als Freiheit, bald als Nothwendigkeit, bald als ein Thun, bald als ein Leiden auftritt, — hier gleich im Anfange des ersten Abschnitts (von der Vernunft) mit einer naiven Deutlichkeit hingestellt, die kaum noch etwas zu wünschen übrig lässt, und die billig hinreichen sollte, um auf immer und entscheidend vor ihm zu warnen. „Das Sein, (so lehrt der Verf.,) ist in sich schlechthin; und wenn es das Bewusstsein begründet, so geschieht dieses *nicht durch dasjenige, was in dem Sein das Sein ist, sondern durch ein Anderes, was in und mit dem Sein zugleich sich giebt.*" Gleich darauf hören wir, dass auch das *Selbst*bewusstsein, zwar weder in dem, was das Sein im Sein ist, noch in dem eben erwähnten *Anderen des Seins,* sondern in einem *Dritten des Seins,* welches *mit dem Bewusstsein zugleich sich giebt,* — seinen Grund findet. Indem wir solchergestalt das Andre und das Dritte des Seins schlechthin zu setzen uns nicht entblöden, werden natürlich die schwersten Fragen auf einmal zum Verwundern leicht! Dies zeigt sich auffallend in folgenden Sätzen unter der Ueberschrift: Von der Form des Gegenstandes der Vernunft. Sie lauten so: *„Form ist das Anderssein des Wesens als des Einsseins. Das Wesen als das Andere von sich selbst ist der Act des Wesens. Zwischen Wesen und Form wird durch den Act ursprünglich kein anderer Unterschied gesetzt, als dass das Eine des Wesens durch den Act, und in ihm, ein Vieles ist.*" Und so ferner. Indem der Rec. den Verf. versichern muss, dass er nicht umhin könne, alle diese absoluten Sätze

absolut abzuläugnen, wandelt ihn fast ein Bedauern an. Denn es wäre doch ungemein bequem, in diesem Geiste fortfahrend alle Systeme der Philosophie zu vereinigen und zu erklären, indem man nur nöthig hätte, einem dieser Systeme ein zweites zu verknüpfen als *das Andere des Ersten*, dann noch eins daran zu heften als das *Dritte des Ersten*, und so fort. Vielleicht liesse sich auf diese Weise auch die längst gewünschte Religionsvereinigung zu Stande bringen, indem man diejenige Kirche, welche von der andern als ketzerisch gescholten wird, derselben als ein Anderes von ihr selbst beifügte. Ja wenn nur die gemeine Wirklichkeit nicht so starr und unbiegsam wäre, so könnte man auch die Monarchie mit der Demokratie befreunden, indem man zeigte, die Demokratie sei nichts weiter als nur ein Anderes von der Monarchie. — Gleichwie nun aber dies Alles sich nicht will ausführen lassen, so auch wollen wir, wo einmal vom Sein die Rede ist, bloss und lediglich von demjenigen hören, was in dem Sein das Sein ist; und stossen dagegen unerbittlich Alles von uns, was *in* dem Sein *nicht* das Sein wäre; vest überzeugt, dass, falls wir in diesem Puncte nachgäben, wir uns sogleich jedem Aeussersten der Ungereimtheit würden preisgegeben haben. Uebrigens ist es uns längst vollkommen klar gewesen, dass um diesen Angel sich alle Systeme drehen, die mit dem Spinozismus irgend eine Aehnlichkeit haben.

Dass nun ferner nach dem Verf. in der Vernunft sich Gott offenbare; dass Gott in der Identität seines Wesens Grund von sich selbst sei; dass die Existenz oder Wirklichkeit Gottes die unendliche Exposition seines Wesens als des Unveränderlichen sei; dass der Act, selbst der göttliche, seiner Natur nach, das göttliche Wesen nur in Unendlichkeit, d. h. in unendlicher Vielheit zu erfassen vermöge; dass die Unterscheidung, welche der Act zwischen dem Wesen und seiner Existenz macht, in der Intelligenz aufgehoben sei; dass das Verhältniss Gottes zur Welt nicht unmittelbar aus seinem Wesen, sondern aus seiner Existenz hervorgehe; dass der, von der realen Unendlichkeit sich lösende Act, der Act der Schöpfung sei, und vor (ausser) aller Zeit in die ewige Selbstoffenbarung Gottes falle; dass das Erschaffene nicht aus Nichts erschaffen, sondern umgekehrt, ein entstandenes Nichts sei, von einer andern Seite aber auch als gar nicht entstanden könne angesehen werden; dass die menschliche Erkenntniss das Band sei, welches die endlichen, von Gott und von sich selbst abgesonderten Wesen mit Gott einiget; dass in der freien That der Intelligenz das einigende Princip liege; dass durch die Wissenschaft die einzelnen, veränderlichen, Formen der Herrschaft der Zeit wahrhaft entrissen werden; — dies Alles versteht sich im gegenwärtigen Zusammenhange theils von selbst, theils sind es Versuche, den einmal gefassten Grundgedanken den Bedürfnissen des menschlichen Geistes anzupassen. Rec. ist weit entfernt, mit dem Verf. über dergleichen Dinge

streiten zu wollen; wohl aber sei hier mit Vergnügen das Zeugniss abgelegt, dass die Gewandtheit des Verfs. in seinen Entwickelungen uns oft den angenehmen Eindruck zurückgerufen hat, welchen Spinoza's Ethik auch auf denjenigen macht, der in ihr längst nicht mehr Wahrheit, sondern nur Unterhaltung sucht. — In dem Abschnitte von der Welt bleibt der Verf. sehr im Allgemeinen; zur Naturphilosophie scheint es ihm an physikalischen Kenntnissen zu fehlen.

In den spätern Theilen des Werkes haben wir vorzüglich nach dem Praktischen gesucht, wozu uns sowohl der Titel des Buchs, als die Ueberschriften der Abschnitte berechtigten. Wir dürfen bei denen, die den erneuerten Spinozismus unsrer Zeit kennen, ohne sich von ihm hinreissen zu lassen, als bekannt voraussetzen, dass diese Art von Systemen sehr wenig Fähigkeit besitzt, den sittlichen Ansprüchen des Menschen zu genügen. Der Meister selbst, Spinoza, erklärte geradezu, die Macht jedes Dinges, durch die es sei und wirke, sei die eigenste Macht Gottes; und *da Gott ein Recht auf Alles habe, so sei eines jeden Dinges Recht so gross als seine Macht.* Er fühlte nicht, dass, ehe er diesen Satz zulasse, er vielmehr sein ganzes System umstossen müsse, welches durch diese Folgerung die ärgste Probe des durchgreifendsten Irrthums ablege. Dieses fühlte er so wenig, dass er vielmehr auf den Grundsatz: die Gewalt ist das Recht, seinen *tractatus politicus* förmlich und ausdrücklich gründet. Spinoza verschmolz ferner die Begriffe: *Glückseligkeit* und *Tugend* auf das vollkommenste durch den Satz: *beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus (Eth. P. V, prop. XLII),* während die kantische Lehre durch nichts anderes so sehr alle Gemüther angesprochen hat, als dadurch, dass sie die nämlichen Begriffe, nicht etwa, wie Hr. Kayssler sich sehr unrichtig ausdrückt, in Gegensatz stellte, — sondern als völlig ungleichartig trennte, so dass sie sich nicht verhalten wie Vorwärts und Rückwärts, sondern wie Vorwärts und Aufwärts; und weder in natürlichem Streit, noch in natürlicher Verbindung stehen; eine Vestsetzung, welche zum Besten der Reinheit unserer Sittenlehre auf das sorgfältigste muss aufbewahrt werden. — Spinoza verschmolz endlich die Glückseligkeit sowohl als die Tugend mit der Liebe; *diese Liebe* aber kehrt zurück in den dritten Grad der *Erkenntniss;* — ganz so, wie man es bei einem Manne erwarten muss, der, gleich dem Spinoza, ausser Verbindung mit den Menschen lebt, in Speculationen seine Kraft verwendet, in ihnen sich glücklich und tugendhaft fühlt, indem er seiner Wahrheitsliebe, (denn von einer andern Liebe ist hier im Grunde nicht die Rede,) sich bewusst ist, und keinen andern Beruf hat. — Dazu passt eine Gottheit, die mit unendlicher intellectualer Liebe — *sich selbst liebt;* obgleich die Selbstliebe weder bei Gott noch Menschen etwas Würdiges sein kann; vielmehr als etwas Gleichgültiges ertragen werden muss.

An diesem Allen nun nehmen unsre neuern Spinozisten keinen Anstoss. Erst da wird ihnen unheimlich zu Muthe, wo Spinoza, seiner Consequenz gemäss und die Erfahrung zu Hülfe rufend (*tract. polit. cap.* 2, §. 6) erklärt, es sei um nichts mehr in unserer Gewalt, einen gesunden Geist, als einen gesunden Leib zu haben. Erst wenn er ihnen die Freiheit wegnimmt, werden sie aufmerksam, und wollen ihn nicht länger begleiten. Darum stellte Schelling in seiner Schrift: Philosophie und Religion, den bekannten *Abfall* der Geister von Gott auf; wodurch die Freiheit sollte gerettet werden. Wie anstössig aber dieser Abfall geworden, ist bekannt. Nicht glücklicher scheint der nämliche Philosoph in seiner neuern Lehre von dem Bösen zu sein; wenigstens findet unser Verf. hier besonders nöthig, sich einen eigenen Weg zu bahnen. Allein das wahrhaft Gute und Böse, so wie es der moralische Mensch in seinem Herzen erkennt, ist unserer Ueberzeugung nach in den Lehrsätzen des Hrn. K. so tief verschleiert, so seltsam vermummt, dass wir ihm hier, wo wir es lebhaft wünschten, weder vor Spinoza noch vor Schelling einen Vorzug geben können. Um ihm nicht Unrecht zu thun, wollen wir das Beste, was wir in seinem Buche gefunden, voranstellen. Dies ist nicht ein Lehrsatz, sondern eine kurze Note, die, wie es scheint, der Feder des Hrn. K. beinahe nur entfallen ist. Es heisst darin so: „meine Lehre ist so wie meine Sinnesart von dem einseitigen Thätigkeits- und Kraftsystem so weit entfernt, dass ich das thatenreichste Leben, ohne den Gleichmuth, unter jeder Fahne für ein Werk des reinen Egoismus halte.“ Mit dieser Aeusserung stimmt der Ton des ganzen Buches vollkommen wohl zusammen; und wir glauben desto leichter daran, dass hier der Verf. sich als Mensch ausgesprochen hat. Möchte er nun auch irgend einmal zu dem Gefühl kommen, wie viel mehr diese Gesinnung werth ist, als alle die speculativen Künste, durch welche er von ihr sich Rechenschaft zu geben sucht. Kaum erlauben wir uns, noch den zweiten Wunsch zu äussern, dass Hr. K. sich noch ein wenig weiter in der moralischen Welt umsehn möge, um einst zu finden, wie wenig selbst der vollkommenste Gleichmuth zureiche, um die Richtigkeit der Gesinnung zu verbürgen. —

Anstatt eigentlich moralischer Lehrsätze, die wir bei Hrn. K., um es gerade heraus zu sagen, *gar nicht* finden, müssen wir nun schon mit dem, was da ist, vorlieb nehmen. Da erkennen wir denn sehr gern den sorgfältigen und gewissenhaften Forscher in dem Umstande, dass der Abschnitt von der menschlichen Freiheit Spinoza's Namen an der Spitze trägt, und dass Hr. K. sich bemüht nachzuweisen, warum derselbe auf den Fatalismus habe kommen müssen, und aus welchen Gründen man bei ähnlichen Principien doch nicht genöthigt sei, ihm in dieser Consequenz beizupflichten. In Beziehung auf die bekannten Sätze: *Deus est res extensa*, und: *Deus est res cogitans*, bemerkt hier

Hr. K. unter andern Folgendes: „In der Idee der absoluten Substanz liegt die Nothwendigkeit ihrer Existenz in unendlichen Attributen, aber *nicht zugleich der Doppelartigkeit der Attribute; ja es wird mit dieser Annahme, an und für sich, entweder die Einheit der Substanz, oder die Substanzialität der Einheit aufgehoben.*" Wir machen hier ein Punctum; denn diese sehr wahre und wichtige Bemerkung, welche in die innersten Gebrechen des Spinozismus eingreift, verdient für sich allein erwogen, und nicht mit dem gleich daran gehängten Irrthume vermengt zu werden. Hr. K. nämlich fährt fort: „Es muss durchaus ein Drittes als Grund hinzukommen, woraus die Nothwendigkeit erkannt werde, dass die ewige Substanz ihr Sein im Gegensatze der Attribute habe." Hier kann man nicht umhin, sich an Schelling zu erinnern, der ein solches Drittes dem Spinoza unterzuschieben längst für nöthig fand, und es bald die höhere Einheit, bald das Band, bald den Urgrund oder Ungrund genannt hat. Wir sind überzeugt, dass alle dergleichen Philosopheme — nicht über die Natur der Dinge, nicht über das in der innern oder äussern Erfahrung Gegebene, sondern über das Lehrgebäude des Spinoza, — diesem letztern, wenn er noch lebte, höchlich missfallen würden; dass er darin nichts als eine Unfähigkeit, die Vereinigung des Mannigfaltigen in dem Einen *unmittelbar* zu begreifen, erblicken könnte; und dass er die sehr natürliche Frage aufwerfen würde: ob man denn die Vereinigung des Dritten oder des Bandes mit jedem der Verbundenen etwa besser begreife? und ob man nicht lieber gar noch ein Viertes und Fünftes annehmen wolle, um das Dritte mit dem Ersten und Zweiten zu verknüpfen? welches denn ins Unendliche fortgehen würde! — Unser Vf. hingegen wird bei dieser Gelegenheit zum Idealisten, und kommt unerwartet der neuern *fichte*'schen Lehre ganz nahe, in folgender Wendung: „Da die Idee der einen, ewigen und unendlichen Substanz nur im Geiste gegeben ist, so ist auch die Substanz selbst nothwendig eine geistige, *das Sein der Körper dagegen blosser Schein,* der sich endlich im Geiste zu der Wahrheit auflöset, dass jeder Körper eine werdende Intelligenz ist, — und dass mit dem Gegensatze (der räumlichen und geistigen Welt) eigentlich bloss eine Trennung im Bewusstsein, ein doppelter Zustand des Geistes ausgedrückt wird." Doch wir müssen eilen, zu der Hauptsache, der Lehre von der Freiheit zu kommen. Hier zeigt sich eine Subtilität, die in ähnlichen Untersuchungen wohl niemals weiter getrieben wurde. „Spinoza konnte zwar die Lösung des Acts von dem Sein nicht übersehen; aber er fasste den gelöseten Act nur in der einseitigen, nothwendigen Verbindung *mit* der Substanz *in* der Substanz; nicht zugleich in der Verbindung beider in dem Acte oder in der Freiheit. *Der Act verbunden mit dem Sein in dem Sein* ist das reale Unendliche; dieses ist zu unterscheiden von der *absoluten Identität,* und gegenüber steht

eine Verbindung in der Diversität, nämlich die *Verbindung des Acts mit dem Sein in dem Acte.*" Wir haben dieses, wenig verkürzt, mit des Vfs. Worten wiedergegeben. Um es zu begreifen, muss man sich vor allem erinnern an die oben angeführten Sätze vom dem, was in dem Sein nicht das Sein, sondern ein Anderes von ihm selbst ist. Aus dem Einen löst sich der Act; er ist aber doch der Act *des Einen*, also nicht völlig abgelöset, sondern noch verbunden mit jenem. Nun muss zuvörderst das Eine von sich selbst unterschieden werden; in wiefern es einerseits, das Eine an sich, andererseits aber dasjenige Eine ist, welches den Act producirt. Allein jenes und dieses sind nicht verschieden, sondern dasselbe. Folglich ist auch der Act mit dem Einen an sich, oder mit dem Sein in dem Sein, verbunden. Dabei aber dürfen wir nicht stehen bleiben. Denn der Act ist gleichfalls zwiefach zu betrachten; er ist einerseits Act an sich, und auch als solcher real; andererseits Product der Einheit. Beides ist, (wie vorhin bei dem Einen,) nicht verschieden, sondern dasselbe. Demnach ist auch der Act an sich, wiewohl unterschieden von ihm selbst als Product der Einheit, doch noch verbunden mit dem Einen. — Diese Art von Spaltung und Wiedervereinigung kann man nach dem gegebenen Typus so weit fortsetzen, wie man will; und man gewinnt dadurch einen Vorrath von Begriffen, die alle möglichen Verwandtschaftsgrade dessen, was von dem Einen ausgegangen ist, mit dem ursprünglichen Einen selbst, darstellen. Die Verwandtschaft erlischt niemals völlig; es kommt niemals zu einem eigentlichen Abfall; aber die Entfernung wird immer grösser, und sie wird gross genug genommen werden können, um die Distanzen auszudrücken, welche man zwischen Gott und der Materie, zwischen Gott und der menschlichen Seele, — folglich auch zwischen Gott und dem freien Willen glaubt annehmen zu müssen. Die Darstellungen hievon lassen sich gar mannigfaltig versuchen; und es werden auch nach unserm Vf. noch gar Manche kommen, die uns beschreiben, wie das Freie zwar von Gott seinen Ursprung habe, doch aber frei, oder von ihm unabhängig sei; — und wie es zwar unabhängig, doch aber nicht abgefallen, sondern wie eine Verbindung erhalten sei, die stets den Rückweg offen stelle. Die grösste Schwierigkeit bei allen solchen Untersuchungen dürfte nur diese sein, — dass man während der Arbeit ja nicht wahrnehme, in welcher Ungereimtheit man von Anfang an gewesen sei und bleibe; indem überall eine Lösung angenommen wird, die nichts ablöset, eine Einheit die nicht Eins, und eine Vielheit die nicht Vieles ist. Daher denn diese Art von Speculation die müssigste und leerste ist, die nur jemals in menschliche Köpfe kommen konnte.

Wir finden nun nicht nöthig, dem Vf. auch noch ausführlich in seine Theorie des Bösen zu folgen. Er sagt uns genug davon in den kurzen Sätzen: *das Böse erscheint allgemein als Zer-*

störung; und: *gut nennen wir dasjenige, was in und durch sich selbst ist und bleibt.* Diese Verwechselung des Guten mit dem Realen und des Bösen mit dem Negativen sind längst bekannt; und wenn sie der Wahrheit gemäss wären befunden worden, so hätte längst alle Ethik in der Physik untergehen müssen, und die Begründung jener durch diese wäre nicht eben jetzo eine Neuigkeit des Tages.

Was wir etwa dem Vf. Unangenehmes könnten gesagt haben, das wird hoffentlich schon durch die Länge und Ausführlichkeit dieser Recens. aufgewogen sein; wenigstens bitten wir den Hrn. Prof. Kayssler, dieselbe als ein Zeichen unserer Achtung, wie sie es wirklich ist, so auch anzunehmen. Eine Recension ist kein Richterspruch, sondern Darlegung einer individualen Ueberzeugung; auch werden sich Männer genug finden, die das vorliegende Buch anders beurtheilen. Da in der Vorrede die Vermuthung geäussert ist, der Recens. dieser und einer frühern Schrift des Vfs., werde der nämliche sein, so muss bemerkt werden, dass dies nicht der Fall ist; wohl aber hat Schreiber dieses nichts dagegen, dass sein Name dem Verfasser, und so öffentlich als man will, genannt werde.

Grundsätze der Metrik. Von *August Apel,* 1 Th. Leipzig 1814. 8.

Aus diesem Werke eines achtungwerthen, zu früh verstorbenen Schriftstellers hat schon eine andre Literaturzeitung mit ungewöhnlicher Ausführlichkeit an das Publicum berichtet; so dass es jetzt weniger auf einen vollständigen Auszug, als auf Prüfung der vom Vf. aufgestellten Theorie ankommen dürfte. Indem hierzu der Rec. einen Beitrag zu geben wünscht, muss er zuvor an die besondere Natur des Gegenstandes erinnern. Die Metrik hat keine selbstständige Kunst unter ihrer Leitung; sie setzt die Sprache voraus, als Material, in welchem die metrischen Schönheiten sich darstellen sollen. Sie hat ferner kein abgeschlossenes Kunstgebiet; denn auch Musik und Tanzkunst stehn unter Gesetzen des Rhythmus. Diese beiden Umstände machen ihre Principien dunkel; denn, um des ersten willen, giebt es für sie keine reinen und in sich vollständigen Kunstanschauungen, folglich auch keine ganz vest bestimmten ästhetischen Urtheile; vielmehr mengt sich immer die Eigenthümlichkeit der Sprachen in unsre metrischen Auffassungen, woraus selbst bei der grössten Behutsamkeit ein vielfach getrübtes Urtheil, häufig aber auch eine Veranlassung entsteht, dass der Metriker sich seiner Vorliebe und besondern Meinung in Ansehung dieser oder jener Sprache überlasse. Und indem man nun die an sich dunkeln Principien dadurch aufzuhellen sucht, dass man sie in ihren Folgen, d. h. in den bewährtesten -

Kunstproducten, durch Analyse derselben erkennen will, wirkt der zweite Umstand störend ein; denn nicht bloss die poetischen, auch die musikalischen Kunstwerke, und zwar aus verschiedenen Zeitaltern, wollen dabei in Betracht gezogen sein; ja die Tanzkunst, oder vielmehr die gesammte Möglichkeit rhythmischer Schönheit in den Bewegungen des menschlichen Leibes, macht Anspruch, dabei in Erwägung zu kommen. So hat man der Analogien zu viele; wie es allenthalben zu gehn pflegt, wo man auf dem Wege der Abstraction vom Vorhandenen sich zu den Elementen des Schönen zu erheben sucht. Und wenn nun wiederum die Vorliebe des Einen für Poesie, des Andern für Musik sich geltend machen will; wenn dieser aus der Musik die Metrik, jener aus den vorhandenen Versmaassen die Musik belehren möchte; alsdann ensteht ein Streit, der sich schon darum nicht schlichten lässt, weil keine der Partheien auch nur Lust hat, die andre zu hören. Um die Sache vollends zu verwirren, fehlt alsdann nichts mehr, als dass jeder auch noch auf seine Weise, und nach seiner vorgefassten Meinung, eine der vorhandenen philosophischen Schulen herbeirufe, dass zum Beispiel Einer nach kantischen, ein Anderer nach schelling'schen, ein Dritter nach platonischen Ansichten, sich eine Hypothese bilde, die er für eine Aufstellung der Principien der Metrik ansehe und ausgebe! Unter solchen Umständen hilft sich dann die Menge, wie sie kann; sie *mengt* alle diese verschiedenen Vorstellungsarten in *ein* Chaos von Inconsequenzen zusammen; denn unfähig, gegen einen Irrthum sich zu stemmen, um neuen Schwung zu gewinnen, oder auch in dem Irrthume die entstellte Wahrheit zu errathen und aus ihm zu enthüllen, bleiben die Meisten bei der gemächlichen Meinung: die Wahrheit werde ja wohl irgendwo zwischen den verschiedenen Partheien in der Mitte liegen! —

Die Metrik ist jetzt bekanntlich in den Händen der Philologen; die schon in ihren kritischen Beschäftigungen Anlass genug finden mussten, sich um genaue Vestsetzungen, zwar nicht der Metrik an sich, wie sie sein soll, sondern jener Metrik der Griechen zu bekümmern, wie sie nach den Eigenthümlichkeiten der griechischen Sprache, und bei den Mängeln der griechischen Musik, sein konnte und wirklich gewesen ist. Durch die hier gebrauchte Unterscheidung dessen, was ist und sein soll, hat der Rec. ohne Zweifel schon verrathen, dass er nicht Philologe ist. Denn wohl schwerlich würde ein solcher sich's einfallen lassen, an dem Vorurtheil, die griechische Metrik sei zugleich die vollkommene und einzig wahre, noch zu zweifeln. Der Verfasser des angezeigten Werks ist in diesem Puncte nachgiebiger, als der Rec. Er sagt in der Vorrede: „Wir haben zu viel Beweise von dem Kunstsinn des classischen Alterthums, als dass wir uns überreden könnten, die Griechen hätten ein so wunderliches Gewirre von Lang und Kurz, wie uns die Ge-

lehrten vorzeigen, für schönen Rhythmus gehalten. *Bevor man über die Schönheiten der alten Versrhythmen entscheidet, sollte man billig diese Rhythmen selbst kennen, d. h. sie so bestimmt und unzweideutig vernehmen, als andre Rhythmen, z. B. in unserer Musik.*" Dieser Ausspruch des Vf. ist zwar an sich wahr und vortrefflich; allein was das Beispiel anlangt, so hängt es, wie die Folge zeigt, mit der Meinung des Vf. zusammen, unsre Musik sei in Hinsicht der möglichen Rhythmen nicht bloss tadelfrei, sondern auch erschöpfend; so dass es keine andern, als die in ihr gebräuchlichen Rhythmen geben könne. So liegt bei ihm das doppelte Vorurtheil für die griechischen Versmaasse und für die heutige Musik zum Grunde; es fällt ihm nicht ein, dass wohl an beiden etwas Wesentliches fehlen möge; vielmehr sucht er überall zu den Versen der Alten den Schlüssel in unserm heutigen *Tacte*. Dadurch befindet sich nun seine Ansicht in einem lebhaften Streit gegen berühmte Philologen befangen; und es ist unvermeidlich, dass er auch seinen Recensenten einigermaassen in diesen Streit verwickele. Wenn indessen auf diesem Blatte einige Bemerkungen vorkommen sollten, die nicht umhin können, hie und da zu missfallen: so liegt dabei wenigstens keine Streitsucht zum Grunde, wohl aber eine alte Gewohnheit, sich um berühmt gewordene und weit verbreitete Vorurtheile nicht viel zu bekümmern, sondern es kurz und gerade zu sagen, wie weit dieselben von der Wahrheit entfernt seien.

Fürs erste übergehen wir, was in der Vorrede gegen *Hermann* und *Böckh* vorkommt; wir suchen dagegen aus der etwas weitläufigen Darstellung des Vf., (der sich vielleicht zu viel Mühe gab, um populär zu schreiben,) die wesentlichen Angaben seiner Gesichtspuncte und Principien hervor. — Metrik ist dem Vf. nicht bloss Theorie des Versbaues, sondern *Wissenschaft des Rhythmus im allgemeinen*, gleichviel auf welche Weise derselbe vernommen werde. Gewiss muss die Grenze so weit gesteckt werden; aber wie viel fehlt daran, dass der Vf. ein so ausgedehntes Kunstgebiet in allen seinen Provinzen durchwandert wäre! Schon die Inhaltsanzeige ergiebt, dass derselbe den gewöhnlichen Gedankenkreis der Metriker nicht überschritten, und dass er, gleich Andern, es unterlassen habe, sich eines *Rhythmus im Grossen*, der ganze Kunstwerke der Musik, der Redekunst, der Poesie umfasst, der nicht bloss im Material der Darstellung, sondern auch in den Gedanken liegt, ja sich in verschiedene, contrapunctisch in einander verflochtene Rhythmen zerlegen lässt, — mit klarem Bewusstsein zu erinnern. Nur kurz, und mit Verweisung auf die Poetik, erwähnt er dessen in §. 97. So entgeht ihm dasjenige, was gerade das am meisten Genialische in classischen Werken, das Bewundernswürdigste besonders in den Compositionen der grossen Musiker ausmacht; dasjenige, was der Nachahmer am wenigsten er-

reicht, so wie es bis jetzt auf keine veste Regel ist zurückgeführt worden. — Doch wir wollen unsre Forderungen nicht ins Weite treiben, sondern zufrieden sein, wenn wir nur in der Bestimmung der einfachsten Elemente uns auf genügende Weise belehrt finden. Aus den Vorerinnerungen, wodurch hierzu der Vf. sich den Weg bahnt, heben wir die Thatsache heraus, welche, wie Rec. glaubt, nicht bestritten werden kann: dass in der deutschen Sprache viele Worte vorkommen, deren Zeitmaass durch den blossen Unterschied der Kürze von der Länge, als dem Doppelten von jener, nicht hinreichend bestimmt wird. Die Worte: *Anbeten, Ausrufen, Durchgänge, Furchtbares*, lassen sich nicht hinlänglich durch – – ⏑ bezeichnen; sondern besser durch ♩. ♩ ♪ nach Art der Musiker; und der Vers: *Liedvolle, laubdunkle Waldesnacht*, gehört in ein Metrum, das mit Hülfe punctirter Noten, nur mit Annahme einer *dreizeitigen Länge*, gebührend bestimmt werden kann. Dieser dreizeitigen Länge gedenkt übrigens schon *Voss* in der Zeitmessung der deutschen Sprache S. 96, während derselbe ausserdem durch seine mannigfaltigen Bemerkungen über mittelzeitige Sylben, die nach ihm bald lang, bald kurz sind, es deutlich genug an den Tag legt, dass in Versmaassen, welche bloss auf gewöhnliche Längen und Kürzen berechnet sind, zum wenigsten unsre deutsche Sprache die Mannigfaltigkeit ihrer Rhythmen nicht vollkommen entfalten kann.

Noch eines Puncts aus den Vorerinnerungen müssen wir erwähnen. Der Vf. sucht zweien sehr bedeutenden Einwendungen, die man gegen seine Begründung der Metrik auf den Tact von der Declamation und von gewissen Fällen tactloser Musik hernehmen kann, im voraus zu begegnen. Er nimmt neben dem wirklichen Tacte noch einen *intentionellen Tact* an, oder ein bleibendes Tactgefühl selbst während der Fermate, während der Dehnung mancher Noten im Recitativ, während der Pausen des Declamators, welchem letzten überdies noch volle Freiheit zustehn soll, das Tempo zu ändern, ohne dadurch den Tact aufzuheben. Auch hier gestehn wir die Richtigkeit der Thatsache ein, und fügen noch die Erinnerung hinzu, dass auf mannigfaltige Weise auch selbst die tactmässige Musik häufig das Tactgefühl auf die Probe stellt, indem sie ihm durch unerwartete Pausen, Accente, oder Bindungen entgegen arbeitet, und dass in vielen dieser Fälle es sich bewährt, wie leicht bei einigermaassen geübten Ohren das Tactgefühl entsteht, und wie stark es sich mitten unter den Hindernissen zu erhalten im Stande ist, nachdem es einmal angeregt und in gewissem Grade bevestigt war. Allein bei gehöriger Vergleichung der verschiedenen Fälle wird man auch finden, wie verschieden die Lebhaftigkeit ist, womit das Tactgefühl kämpft, und wie verschieden der Grad, in welchem er sich erhält. Es kann auch erliegen; besonders bei Pausen am Schlusse eines Gedankens,

die gewöhnlich von nachlässigen Sängern oder Spielern verkürzt werden, um den neuen Gedanken zuzueilen; — es kann auch der Auffassung eines andern Tactes Platz machen, wie denn dieses nicht bloss da geschieht, wo der Musiker einen neuen Tact vorzeichnet, sondern dem Wesentlichen nach auch da, wo drei Tacte ein rhythmisches Ganze bilden, nachdem zuvor zwei, oder vier, oder acht Tacte waren zusammengefasst worden, oder umgekehrt, — eine Art von Veränderung in der musikalischen Bewegung, die zwar nur ausgezeichneten Tonsetzern zu gelingen pflegt, von diesen aber oft genug mit grosser Wirkung angewendet wird. Nimmt man dies Alles zusammen, so ergiebt sich, *dass das Tactgefühl, weit entfernt immer mit gleicher Bestimmtheit zu wirken, vielmehr in einer schwebenden und oft nur schwachen Regung kann gehalten werden, wobei es aufhört, eine veste Regel für die Folge der Rhythmen zu geben,* — daher denn unser Verfasser in Gefahr ist, aus richtigen Thatsachen zu viel zu schliessen, wenn er alle Metrik auf den Tact gründet. Doch wir wollen ihn zuvörderst weiter hören.

Er beginnt seinen allgemeinen Theil (und dieser allein liegt gedruckt vor uns, während die Vorerinnerungen noch einen besondern versprechen,) mit einer Abhandlung über den Rhythmus. Leider verbirgt sich hier unter vielen Worten, Beispielen, vorgreifenden Bemerkungen, deren rechte Stelle erst im Folgenden kommen soll, — die Verlegenheit des Vfs. um eine sichere Ableitung und Bestimmung des Begriffs vom Rhythmus. „Wir finden, (sagt er) in der Zeiterfüllung etwas der Figur im Raume Analoges, eine *Zeitfigur.* Die eigenthümliche Begrenzung der Figur im Raume ist Ausdruck ihrer innern *Cohäsion,* oder Selbstständigkeit. Was aber für das Räumliche Cohäsion ist, das ist für die Erscheinungen in der Zeit *Evolution.* Um Cohäsion zu bemerken, muss die Reflexion erst Theile (eine Vielheit) unterscheiden, die nun von der Anschauung als zusammengehörig (Totalität) aufgefasst werden. Eben so kann auch Evolution nicht angeschaut werden, ohne Mannigfaltigkeit der Momente, die als Ganzes unter dieser Form aufgefasst werden sollen. Zeitmomente müssen also erscheinen, ihre Vielheit muss wahrgenommen, aber als Einheit angeschaut werden, indem ein Moment als Erzeugniss des andern sich offenbart. Die Zeitfigur ist mithin eine Reihe von Evolutionen. Insofern nun der Rhythmus eine Figur in der Zeit ist, verstehn wir darunter die anschaulich dargestellte Einheit einer Reihe von Zeitmomenten. In höchster Allgemeinheit aber (mit Abstraction von der Zeit selbst,) ist Rhythmus eine Reihe von Momenten der Evolution, welche dem Sinn als Ganzes erscheint. In einer solchen Reihe muss ein Moment als Erzeugtes des andern erscheinen. Der anschauliche Charakter des Hervorbringenden ist nur, der Natur der Sache nach, *Kraft;* der des Hervorgebrachten, *Schwäche.* Das bewirkende Moment

heisse *Bild*, das Bewirkte *Gegenbild*. Indem jenes zu diesem in das Verhältniss der Länge zur Kürze tritt, entsteht der *Trochäus. Wie nun aber in der ursprünglichen rhythmischen Einheit die Fähigkeit, oder das Streben liegt, sich in Bild und Gegenbild zu scheiden, und durch diese Scheidung als Rhythmus zur Erscheinung zu kommen, so liegt diese Tendenz, sich von neuem zu rhythmisiren, auch in dem Bilde, das hier als Länge sich charakterisirt hat, und durch den Gegensatz der Kürze schon eine Duplicität des Gehaltes in sich ankündigt.* Zerlegt sich die Länge in zwei Momente, so entsteht der Tribrachys, oder, wenn das erste Moment nicht bloss accentuirt, sondern auch verlängert wird, der Daktylus ♪. 𝅘𝅥𝅯 ♪. — Ausser diesen Verhältnissen ist noch *metrische Proportion* der rhythmischen Momente eine Hauptbedingung zum Auffassen einer Reihe als Rhythmus." (Ein wahres Wort, womit der Vf. aber nicht hätte *hintennach* kommen sollen.) — *„Denkt man die Zeit in ihrem ursprünglichen Wesen, als reines Werden, (Evolution, oder mit einem Schulausdruck: das unendliche, formell ideelle Bild der Einheit,) so ist Rhythmus allerdings das endliche formelle Bild der Zeit,* deren Anfang und Ende für uns im Unendlichen liegt. Bei dieser Ansicht darf es nicht befremden, *rhythmische Reihen im Raume zu finden. Denn die Zeit spiegelt sich im Raume."* (Sehr gewiss; nur Schade, dass der Vf. hierüber bloss in Bildern zu reden versteht.) „Rhythmus im Raume ist nicht einerlei mit Symmetrie." (Hier hätte doch der Vf. lieber erst genau nachdenken sollen, was denn Symmetrie sei? Er würde gefunden haben, dass in der Auffassung derselben allerdings ein Rhythmus liegt; nur ist Rhythmus ein weiterer Begriff, Symmetrie der engere.) „*Wechselwirkung* ist in dem reinen Begriff des Rhythmus gar nicht enthalten; sie ist vielmehr der Grund der *Harmonie*, welche allerdings mit dem Rhythmus sehr nahe verwandt," (ein starker Irrthum!) *„und nur eine andre Erscheinung der Einheit ist, als dieser.* In räumlichen Verhältnissen zeigt sich die Harmonie als Symmetrie." (Durchaus irrig!) „Wer die Architektur die Musik des Raumes nennt, sagt in der That nichts Auffallenderes, als wenn er die Jugend den Frühling des Lebens nennt."

Rec. hat in diesem Auszuge aus demjenigen Theile des Buchs, der die philosophische Grundlage des Ganzen ausmachen soll, den Vf. meist ungestört reden lassen, damit man den Grad von Vestigkeit und von Zusammenhang dieser Lehre in der gegebenen Probe wahrnehmen könne. Unverkennbar ist der Einfluss schelling'scher Ansichten auf den Vf., und wer von diesen mit ihm ausgeht, der wird vielleicht das Streben der Einheit nach rhythmischer Evolution gar nicht übel finden. Besonders bequem ist allemal die Annahme einer solchen Einheit, aus der sich ausbrüten lässt, was man nur will, — oder vielmehr, was man anderwärts schon als ein Gegebenes kennen gelernt hat,

und wozu man eben jetzt um die Erklärung verlegen ist. Nur würden wir doch auch den Anhänger der schelling'schen Lehre fragen, ob es nicht nöthig sei, vor allem die mütterliche Einheit, aus welcher die Rhythmen hervorgehn sollen, erst selbst aus der allerhöchsten absoluten Einheit zu evolviren? Damit man doch sähe, ob sie nicht etwa gegen irgend eine andre, ihr entsprechende Einheit, in dem wohlbekannten Verhältnisse des Idealen zum Realen stehe? Oder umgekehrt, ob nicht etwa in der Poesie sich Metrum und poetischer Gedanke wie Leib und Seele verhalte; so dass vor allem nach der *Bedeutung* des Trochäus und Daktylus müsse geforscht werden, wie etwa nach der Bedeutung eines Organs im menschlichen Leibe, oder nach der Bedeutung einer Krankheit pflegt gefragt zu werden? — Dem Rec. wenigstens scheint Apel's Metrik selbst in dem schelling'schen Boden gar nicht vest gewurzelt; und da wir doch eine Metrik aus dieser Schule haben müssen, so lässt sich leicht vorhersehn, dass wir die evolvirte rhythmische, oder *sich rhythmisirende* Einheit noch in ganz anderer Gestalt werden kennen lernen.

Setzen wir das bei Seite, was der Vf. von Schelling haben kann; so bleibt etwas Anderes übrig, was von seinem Gegner Hermann herzurühren scheint, und was dieser auch in dem neuen Werke, *elementa doctrinae metricae*, wiederholt vorgetragen hat. Hier finden wir gleich auf der ersten Seite die *Continuität* als Merkmal der Symmetrie; gerade denselben Irrthum, den Apel durch den Ausdruck *Cohäsion*, als Merkmal der Figuren im Raume bezeichnet. Oder soll man glauben, beide Schriftsteller, die der Sprachen, in denen sie schreiben, so höchst kundig sind, hätten hier in den Worten einen Fehlgriff gethan? Wie dem auch sei: es ist offenbar, dass Symmetrie eben so wohl zwischen getrennten Körpern, ja zwischen einzeln stehenden Puncten vorkommt, wie bei zusammenhängenden Figuren; es ist gleichfalls höchst bekannt, dass Pausen keinesweges den Rhythmus unter den Noten, zwischen denen sie stehn, aufzuheben vermögen. Ja es ist höchst nöthig bei der Grundlegung zur Metrik sich zu erinnern: *dass an sich gar nicht durch die Dauer, durch die Länge, sondern lediglich durch völlig momentane Einschnitte in die Zeit, ein Maass derselben kann hervorgebracht werden*; gerade wie im Raume die Abmessung z. B. eines Fusses nicht darauf beruht, ob der Raum zwischen den Endpuncten dieses Maasses erfüllt sei oder leer, sondern darauf, dass diese Endpuncte die gehörige Distanz haben. So giebt's Rhythmus im Trommelschlage; aber das Perpendikel, so genau es auch die Zeit eintheilt, dient dennoch, für sich allein, gar schlecht zur *sinnlichen* Darstellung dieser Eintheilung, weil es in beständiger, noch dazu ungleichförmiger Bewegung ist, und die Momente, welche jeden Schwung begrenzen, nicht genau können wahrgenommen werden, wo

nicht durch das hörbare Anschlagen, was etwa eine Secundenuhr vermöge ihres Räderwerks hinzufügt. Dieser Umstand nun, dass nicht auf Zeitlängen, sondern auf Zeiteinschnitten alles Zeitmaass beruht, ist für die Metrik schon darum höchst wichtig, weil er den Gebrauch des Tacts in derselben beschränkt. Denn die Stimme des sprechenden oder singenden Menschen macht keineswegs so scharfe Einschnitte in die Zeit, wie der strenge Tact sie erfordern würde; und eben darum entsteht auch kein so genaues Tactgefühl beim Recitiren eines Verses, wie dieses in der Musik gewöhnlich (auch nicht immer) der Fall ist.

Ferner: um auf die Hauptsache zu kommen, Apel und Hermann gründen mit gleicher Zuversicht, wenn auch nur mit einiger Verschiedenheit in den Wendungen, ihre Theorie auf den *Causalbegriff.* Hiegegen hat schon *Böckh*, im Anfange seines Werks über die Versmaasse des Pindar, die ganz natürliche Einwendung gemacht, dass sämmtliche Sylben eines Wortes oder Versfusses durch die Sprachorgane hervorgebracht werden, dass also, weit entfernt, ein Causalverhältniss *zwischen* sich zu haben, sie vielmehr von einer gemeinsamen Ursache abhängen. Uebrigens wird der berühmte Urheber jener metrischen Causalitätslehre wohl selbst nicht hoffen, anderwärts, als unter den treuen Anhängern Kant's für seine Theorie Glauben zu finden. Ausser der kantischen Schule ist man längst überzeugt, dass Causalität und Zeit gar nicht unmittelbar zusammen gehören; dass auch im Grossen die Succession der Weltbegebenheiten keineswegs geradehin aus dem ursächlichen Zusammenhange derselben abzuleiten sei; indem vielmehr die Ursache mit ihrer Wirkung stets *genau zugleich* sein muss, weil sie sonst *für eine Zeitlang Ursache ohne Wirkung* sein würde. — Dessen ungeachtet nun liegt in Hermann's Behauptung etwas Wahres; und es ist wirklich seltsam, dass nicht wenigstens die Stelle, wo diese Wahrheit zu suchen sei, von irgend Jemanden geachtet wurde. Offenbar ist nämlich alles Metrum auf die Auffassung des Hörers berechnet, und auf eine *psychologische Nothwendigkeit,* vermöge welcher in demselben das Metrum gleichsam anklingen muss.

Also nicht mit allgemein-metaphysischen Begriffen, dergleichen das Causalgesetz in sich fasst, sondern nur mit psychologischen Lehren muss man die Metrik in Verbindung bringen, wofern man über die Möglichkeit der, ihr angehörigen, ästhetischen Urtheile Aufschluss verlangt.

Wiederum aber hilft hier die bekannte Theorie von den Seelenvermögen zu gar nichts; sondern man muss die besondere Art von Causalität erforschen, womit Vorstellungen einander zuwider und zusammen wirken, nebst den *Bewegungen* der Vorstellungen, die daraus entstehn, man muss die Gesetze kennen, nach welchen *Vorstellungsreihen* sich bilden, sich im Bewusstsein entwickeln, und in dieser Entwickelung einander

fördern oder hindern können. Processe dieser Art sind während jeder rhythmischen Auffassung in beständigem Gange, verschieden modificirt nach der Verschiedenheit des Rhythmus. Doch dies gehört in die Mechanik des Geistes; und Rec. bricht hier ab, weil er nicht seine eigene Sache führen, sondern den richtigen Gedanken in Hermann's Theorie: *eine Causalität zwischen den Vorstellungen, wodurch die rhythmischen Elemente aufgefasst werden,* bemerklich machen wollte. In der Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Gesetze, wornach diese Causalität sich richtet, liegt auch allein das *objectiv Gültige* der Metrik.

Um Apel's Deductionen aus den aufgestellten Grundgedanken nunmehr zu beobachten und zu prüfen, müssen wir bei dem doppelten Unterschiede, welchen er seinem Bilde und Gegenbilde einräumte, anknüpfen. Jenes nämlich soll vor diesem entweder Intensität, oder Extensität voraus haben. Im letztern Falle ist das Bild lang, das Gegenbild kurz, wie im Trochäus; im erstern Falle hingegen haben beide gleich lange Dauer, wie im Spondeus; aber sie unterscheiden sich wie *Arsis* und *Thesis*, das Bild ist stark, das Gegenbild schwach. (Widerlich ist die Verwirrung in dem Gebrauch dieser Worte, die ohne Zweifel die Musiker niemals um der neuen Metriker willen werden abändern wollen. Und sehr schlecht ist der Grund, um dessen willen der Vf. es „billig findet, dass der Metriker seine Benennung von *Hebung* und *Senkung der Stimme* hernehme!“) Also auch Apel verwechselte Stärke mit Hebung, Schwäche mit Senkung der Stimme! Es ist unbegreiflich, wie ein Kenner der Musik dem schädlichen Doppelsinne des Worts: *Accent,* sich gleich so vielen Andern preisgeben konnte. Rec. muss es also wohl einmal deutlich aussprechen, was zwar alle Welt weiss oder wissen kann: dass man bei schwacher Stimme recht gut höhere Töne, bei starker Stimme eben so gut tiefere Töne singen kann; *dass also auch die Hebung und Senkung nichts mit der metrischen Arsis und Thesis gemein hat,* ausser in wiefern der Organismus der Sprachorgane es mit sich bringt, dass, wer lauter sprechen will, die Stimme *gern,* doch keinesweges *nothwendig,* erhöhet, und sie im Gegenfalle senkt. Wären die Accente der griechischen Sprache, die wir verkehrt genug als Hindernisse des Lesens nach der Quantität zu betrachten pflegen, etwas mehr gewesen, als *Accente* in der eigentlichsten Bedeutung, nämlich Zeichen von *Erhebung* der Stimme zu höheren Tönen; hätten die accentuirten Sylben auch noch, unserer falschen Gewohnheit nach, *stärker* sollen ausgesprochen werden: so würde kein griechischer Vers zu Stande gekommen sein. Denn auf der *blossen Quantität,* oder *Zeitdauer,* kann kein Vers beruhen; die Arsis muss hinzukommen, damit es *Einschnitte* in die Zeit geben könne; und diese Arsis darf in gar keine Collision mit dem Accente gerathen. In dem Nächstfolgenden zeigt sich nun Punct für Punct das Willkürliche und Springende in des Ver-

fassers Theorie. Wir fragen ihn: wie kommt's, dass jenes Bild, welches zuerst als Kraft, also stark erscheinen sollte, jetzt auch durch Länge sich von dem Gegenbilde, als der Kürze unterscheiden kann? Er antwortet nichts, als: „Beides ist eins und dasselbe, nur einmal unter qualitativen, das anderemal unter quantitativen Verhältnissen betrachtet.“ Eine solche Antwort aber ist ein Geständniss, dass man keine Antwort habe. — Wir fragen ihn weiter: wie kommt's, dass im Falle des quantitativen Verhältnisses die Länge gerade das Doppelte der Kürze wird, wie im Trochäus? Er antwortet: „Da die Ungleichheit hier ohne alle Bedingung gefordert ist,“ (so, sollte man denken, kann *jedes* Verhältniss derselben zur Kürze stattfinden! — nein, sondern:) „so findet bloss die ursprünglichste und unbedingteste aller Ungleichheiten statt, nämlich die der Hälfte, oder des Verhältnisses von Zwei zu Eins.“ Durch so leichtsinnige Schlüsse kann die Metrik wohl verwirrt, aber nicht aufgeklärt werden. — Uebrigens hat nun der Vf. sich die Bahn geöffnet, um sowohl ein gerades, als ungerades Metrum entstehen zu lassen. Denn bei gleicher Quantität des Bildes und Gegenbildes haben wir den Spondeus; bei ungleicher den Trochäus, in welchem sich, nach der obigen Evolutionstheorie, die Länge wieder in zwei Kürzen zerlegen lässt, die alsdann mit dem Gegenbilde zusammengenommen den Tribrachys, oder für grösseres Maass den Molossus, hiermit aber das ungerade Metrum ergeben. Daraus entsteht dann sehr leicht weiter ein *gemischtes* Metrum, wenn die Glieder des geraden dreifach, des ungeraden zwiefach zerlegt werden (dort $\frac{6}{8}$, hier $\frac{3}{4}$ Tact) und ein *gemengtes* Metrum, wenn neben der Zweitheilung auch Triolen zugelassen werden. Hier konnte der Vf. in keinen Irrthum gerathen, denn er war auf dem längst vorgezeichneten Wege der Musik. Hier aber ist er auch belehrend, wenigstens *über die in der deutschen Sprache möglichen Versmaasse.* Wir heben nur Ein Beispiel aus. Der Vers:

Laut tönet der Jagdruf, und das frohschallende Waldhorn,

würde durch gewöhnliche *Jonicos a maiore* offenbar schlecht bezeichnet werden; er hat folgendes Maass:



Dieses steht vest, ganz unabhängig von aller Metrik der *Griechen,* die der Vf. den Philologen überlassen konnte, wenn es ihm darum zu thun war, eine für uns brauchbare Metrik zu schreiben. Mögen immerhin, wie Böckh versichert, die Alten keine dreizeitige Länge gehabt, oder beachtet haben, sie existirt dennoch, und kann dem deutschen Dichter wichtig genug werden, besonders wenn er sein Gedicht will gesungen hören.

Eben hier, wo die heutige Musik den Verf. unterstützt, beschränkt sie ihn aber auch auf eine für Metrik höchst nachtheilige Weise. Weil nämlich in ihr nur Theilungen nach den Zahlen 2 und 3, nebst deren Potenzen und Producten, üblich sind, er-

klärt der Vf. geradehin: „*An einen Fünfachtel-, oder Fünfvierteltact sei nicht zu denken.*“ Rec. hat sich aber dennoch die Freiheit genommen, daran zu denken, und zwar auf Veranlassung der sapphischen und alcäischen Strophen, welchen *Voss* einen fünftactigen Vers zuschreibt, — er hätte besser gesagt, einen *fünftheiligen Tact*. Es ist nämlich überhaupt unschicklich, unsere Tacte mit einzelnen Füssen der Alten zu vergleichen; sie sind viel grössere Gefässe, als die Metriker zu glauben scheinen. Die Tonkünstler *Schulz* und *Fasch* versicherten Voss mit vollem Rechte, dass man den Hexameter in den Rhythmus der ernsthaften Polonaise zu ordnen habe; von dieser erfüllt er aber nur *zwei* Tacte, und keinesweges *sechs*, wie man ihm gewöhnlich zuschreibt. Dieser Analogie gemäss nun betrachtet auch Rec. den sapphischen und alcäischen Vers (die sich dadurch unterscheiden, dass der letztere im Auftacte anfängt,) als einen einzigen Tact, der fünf Viertel in sich schliesst, und bei dem man im Gebrauche darauf Acht geben muss, dem *dritten* Viertel entweder mehr Bewegung, oder sonst eine Unterscheidung von den übrigen zu geben, weil Alles darauf ankommt, dass in der *Mitte* des Tacts oder Verses keine Stockung entstehe, vielmehr dieselbe sich den übrigen Theilen nach beiden Seiten hin genau und gleichmässig anschliesse. Durch Versuche in musikalischer Composition, mit Beobachtung dieser Regel, hat alsdann der Rec. sich die Ueberzeugung verschafft, dass der Fünfvierteltact allerdings zu den brauchbaren Zeitmaassen gehöre, ja zu denen, die in mässiger Bewegung zu feierlichem Ernst, in langsamer zur weichen Empfindung, in rascher zur humoristischen Laune vorzüglich passend sind. — Unser Verfasser hingegen zwängt durch ganz unerträgliche Dehnung der zwei letzten Sylben den sapphischen Vers in bekannten Formen, deren er, uneins mit sich selbst, sogar zwei angiebt. Eben so will er im alcäischen Verse die vierte und fünfte Sylbe dehnen! Durch dergleichen Fehler wird er selbst sein grösster Gegner, und erweckt ein Misstrauen gegen seinen guten Geschmack, welches doch derselbe, im Ganzen genommen, gewiss nicht verdient.

Es kommt nun beim Vf. weiterhin immer mehr zu Tage, wie sicher er sich glaubt in der Erklärung alter Rhythmen durch heutige Musik. „Die Neuern (sagt er), an den accentirten Rhythmus gewöhnt, vernahmen zuerst, unter den antiken quantitirenden Versgattungen diejenigen, bei welchen eine Analogie mit accentirten Rhythmen stattfindet; und auch diese vernahmen sie gleichsam transponirt in den accentirten Rhythmus. Nur wo sie theoretisirten, unterschieden sie als lang und kurz, was sie in Wahrheit nur als stark und schwach vernahmen. Für die übrigen quantitirenden Rhythmen fehlte ihnen die aneignende Illusion. Nur auf diese Weise war es möglich, dass Vorstellungen über alte Musik Eingang finden und bewundert werden konnten, wie Isaak Vossius, Meibom, Hermann und Andre der

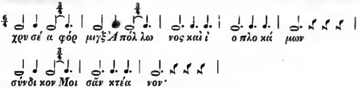
Welt vorgetragen haben. Während die Gelehrten über alte Musik stritten, hatte die neue Musik sich längst in den Besitz aller Rhythmen der alten Musik gesetzt." Rec. hat sich über diese Behauptungen schon erklärt, wie auch über die Ansicht alter Rhythmen, als ob sie *nur* als quantitirende zu betrachten seien, — welches aus dem obigen Grunde, dass nämlich die blosse Quantität keine deutlichen Einschnitte in die Zeit macht, gerade der apel'schen Tacttheorie am meisten zuwider sein würde; denn der Tact bedarf durchaus momentaner Einschnitte; dergleichen übrigens eine Begleitung mit Saiteninstrumenten, wenn dieselben nach Art unserer Harfen oder Guitarren gespielt wurden, unvermeidlich hervorgebracht haben muss; weil auf solche Weise der Ton im ersten Augenblicke spitzig heraustritt und bald verklingt. Da aber der Vf. hier auch der alten Musik erwähnt, so ist es interessant zu sehen, welche Vorstellungen er sich davon macht. Ziemlich unbestimmt sagt er an einer andern Stelle: „Ist es nun wahr, wie es denn wahrscheinlich ist, was die meisten Alterthumsforscher behaupten, dass die alte Musik an die Poesie gebunden war, und sich nicht als selbstständige Kunst bewegte, wie in unsern Zeiten, so ist der Unterschied zwischen alter und neuer Musik nicht zu verkennen. Die alte beschränkte sich auf das Gebiet quantitirender Rhythmen," u. s. w. Von einem Musikkenner, wie der Vf. unstreitig war, hatte der Rec. eine ganz andre und viel weiter greifende Unterscheidung erwartet. Erstlich nämlich ist es nach den bestimmtesten Nachrichten, wie schon Barthelemy im Anacharsis, und neuerlich Böckh sie zusammengestellt hat, ganz offenbar, dass die alte Musik keine selbstständige Kunst sein *konnte*; ihr fehlte der rechte Gebrauch der Terzen, der Dominanten und der Septime; ihre Tetrachorde waren von Quarten begrenzt, und von zwei veränderlichen Saiten ausgefüllt; sie begnügte sich in der Regel mit der ganz harmonielosen Begleitung in Octaven. Wer eine *solche* Musik als selbstständig gebrauchen wollte, musste auf Spielereien verfallen. Die Melodie einer pindarischen Ode, von der Böckh rühmt, sie vertrage auch Harmonie, ist freilich *mehr als einer* harmonischen Begleitung fähig; aber als Melodie zu dieser Harmonie ist sie in jedem Falle unter aller. Kritik. Dagegen ist sie vortrefflich als *Declamation;* nur muss man, um dies rein aufzufinden, erst *von aller Harmonie, und von Allem, was wir Musik nennen, gänzlich abstrahiren.* Alsdann offenbart sich, dass sie die Hebungen und Senkungen der Stimme, deren ein gehaltener Vortrag der Ode bedarf, auf eine so befriedigende, als belehrende Weise anzeigt. Sollen mehrere Stimmen zugleich ein Gedicht laut und langsam sprechen, wie denn Schiller's Braut von Messina auf unsern Theatern Versuche dieser Art veranlasst hat: so müssen wir (was sich ohne grosse Schwierigkeit thun lässt) die alte Kunst erneuern; das heisst, die Declamation muss Sylbe für Sylbe auf

Noten gesetzt werden, und diese Noten müssen im Einklange, oder in der Octave von den verschiedenen Stimmen auf eine Weise vorgetragen werden, die zugleich deutliche Sprache und klarer Gesang sei. Denn es ist zwar jede laute Sprache zugleich in gewissem Grade Gesang, weil jeder laute Ton seine bestimmte Höhe oder Tiefe hat; aber in gemeiner Rede wird der Ton nicht vestgehalten; und in unserm gewöhnlichen Gesange verliert sich die Deutlichkeit der Vocale und Consonanten; endlich wenn Mehrere zugleich sprechen, entsteht aus der Verschiedenheit der Töne ein unerträglicher Uebelklang. Dies alles nun muss vermieden werden, wenn der Vortrag lyrischer Poesie jenen erhabenen Nachdruck erreichen soll, der aus Verschmelzung mehrerer Menschenstimmen zu einer einzigen hervorgeht. Hierbei ist in der That unser musikalischer Contrapunct nur im Wege; es ist aber seine Schuld nicht, wenn man zwei Künste, die *nur den Namen und das Organ* gemein haben, — alte und neue Musik, — eine durch die andre verunreinigt. Bei jener auf Noten gesetzten Declamation würden wir so wenig als möglich an unsre Musik erinnern müssen; eben so und aus gleichem Grunde, wie die Periode des Redners nicht aus bekannten Versgattungen Anklänge enthalten soll. Daher würden solche Tonleitern der Alten vorzüglich brauchbar sein, welche von der unsrigen so weit als möglich abweichen. Der Dichter aber hätte zu wählen, ob er sein Werk für alte, oder für neue Musik bestimmen wolle? Im ersten Falle herrscht die Poesie, im zweiten die Musik; unfehlbar geräth aber eine dieser Künste in die Dienstbarkeit der andern.

Nach diesen Erörterungen ist es nun auch nicht schwer, über die Tacttheorie des Vfs. im allgemeinen zu urtheilen. Unstreitig kannten die Alten den Tact, unstreitig machten sie von ihm Gebrauch; dies beweisst der heroische Vers, und mit ihm der Pentameter, welche beide ganz offenbar in strenger Regel des Tacts einherzugehn geeignet sind. Dasselbe gilt von den jambischen und trochäischen Trimetern. Will man den Fünfvierteltact gelten lassen, — und man wird das müssen, wofern nicht dem sapphischen und alcäischen Metrum Zwang soll angethan werden, so sind auch diese Versmaasse als Proben des vorhandenen Tacts anzusehen. Möglich ist es ferner, dass auch hie und da im Vortrage lyrischer Poesie auf Dehnung einzelner Sylben über die gewöhnliche zweizeitige Länge hinaus gerechnet worden; sicherlich aber ist der Vf. in der Anwendung dieser Voraussetzung viel zu weit gegangen. Kennten wir den Tanz der Alten, so würden wir diesen Punct bestimmter beurtheilen können; die Musik der Alten ist dabei von gar keinem Gewicht; denn ihre Bewegungen dienten ohne Zweifel ganz dem Vortrage der Poesie. Gewiss aber haben sich die Alten *nicht immer streng* an den Tact gebunden. Schon im Vortrage des Epos mussten sie, des Gegenstandes wegen, sich jeden

Augenblick Freiheiten nehmen, dergleichen unsre tactmässige Musik nur sehr selten gestattet. In der lyrischen Poesie wird der Tactwechsel häufig durch das Versmaass vorgeschrieben; wie in der alcäischen Strophe die ersten beiden Tacte oder Verse fünf Glieder, der dritte und vierte dagegen vier Glieder, — oder wie in der sapphischen Strophe die ersten drei Tacte fünf Theile, der letzte nur zwei enthält. Schon dieses führt zu dem obigen Satze zurück, dass überhaupt die Sprache nicht geeignet ist, ein strenges Tactgefühl zu erregen, sonst würden die erwähnten Abwechselungen nicht so unbedenklich willkommen sein. In der That aber gewährt der kürzere Rhythmus nach dem längern eine angenehme Erholung, wegen der leichten Zusammenfassung; und hinwiederum lassen wir uns gern von dem längern Tacte in einen neuen Gedanken hinausführen, zu dem wir einer grössern Anspannung bedürfen. Dieser Wechsel thut in der Poesie eine ähnliche Wirkung, wie der des Piano und Forte in der Musik. Oder man kann ihn vergleichen mit den Entfernungen der gereimten Sylben in der heroischen Stanze, die am Schlusse ihre Reime enger zusammenzieht, und damit die leichtere Auffassung begünstigt.

Was aber endlich die Versmaasse des Pindar und der Chöre anlangt: so möchten sie, bei unserer geringen Bekanntschaft mit dem Tanze der Alten, dem sie sich vermuthlich anbequemten, wohl noch unaufgeschlossene Räthsel sein und bleiben. Oder soll man Böckh's Tacteintheilung der ersten pythischen Ode als eine Auflösung ansehn? Es ist der Mühe werth den Anfang wenigstens herzusetzen:



Weiterhin kommt ein Tact in folgender Form vor:



In den Augen des Rec: ist nun so etwas viel schlimmer, als gar kein Tact. Wer sich in die Bewegung des Sechsvierteltacts so eben versetzt hatte, kann nicht ohne den äussersten Zwang zwei Noten wie mit Beobachtung ihres Verhältnisses in den Zeitraum von drei Vierteln hineinpressen; es kann nicht ohne neuen Zwang in die Bewegung , welche dem Viervierteltact angehört, übergehn; und vollends ist eine ganz übertriebene Forderung, die drei Noten in den vorgeschriebenen Zeitraum von sechs Vierteln zu bringen.

Gesetzt, dass die Sänger nach langer Uebung dieses leisteten, so vernehmen dennoch die Hörer nur ein sich selbst widerstrebendes Zeitmaass. Und dies soll der Gesang zu Pindar's Worten sein? Auf das erste kurze *o* in *ἰοπλοκάμων* soll die ungeheure Last von drei Vierteln gewälzt werden? Diese Länge soll mehr, als doppelt so lang sein, wie jene in der ersten Sylbe von *φόρμιγξ*? Und doch hatten die Griechen nicht einmal eine Länge von gleicher Dauer mit drei Kürzen? Und zu solchem Gesange soll noch etwas hinzukommen, das man *Tanz* nennen könnte? Die Spondeen hinken, die Daktylen schleppen, die Pausen gähnen und zerreissen den Sinn der Rede! — Möchte immerhin Pindar wirklich so gesungen haben: so würde doch dieses gegenwärtig nur im Falle eines vollkommen *factischen* Beweises können geglaubt werden. Das Unwahrscheinlichste ist oft wahr; aber Vermuthungen müssen wahrscheinlich sein. Und hier kann Apel in der Vergleichung nur gewinnen. Nach seinen Grundsätzen findet man die ganz natürliche Bezeichnung:



wo Rec. noch die Pause zwischen *ἰοπλοκάμων* und *σύνδικον* unbedenklich verkürzen, oder ganz wegwerfen würde; weil in seinen Augen der Tact kein hinreichender Grund ist, um den Fluss der Rede zu hemmen; und die alte, nicht selbstständige Musik theils nachgiebiger, theils gewiss viel ärmer, als die unsrige an Mitteln war, um dergleichen Lücken des Gesanges durch die Instrumente auszufüllen. Rec. darf übrigens nicht unterlassen anzuzeigen, dass Apel selbst diesen Anfang der ersten pythischen Ode noch etwas anders eingetheilt, nämlich so:



Hierdurch wird die dreizeitige Länge im Anfange zwar vermieden; aber theils ist eine scharfe Beobachtung derselben gar nicht nöthig, theils findet Rec. in dem Umgehen derselben keinen Gewinn; denn man wird wohl am Ende einräumen müssen, *dass eine genaue Gleichung aller Längen sich auf keinen Fall behaupten lässt, wenn man nicht auf alle Verständlichkeit der alten Rhythmen Verzicht thun will.* Auch sind so wenig in dieser, als in Böckh's Bezeichnung alle Längen gleich lang. Der $\frac{6}{8}$ Tact ist aber zu leichtfüssig, als dass man ohne Noth einen pindarischen Rhythmus auf ihn beziehen dürfte.

Bloss um diese Recension nicht über alle Gebühr auszudehnen, brechen wir hier ab. Das beurtheilte Werk bedarf ohne Zweifel keiner weitern Empfehlung; es versteht sich von selbst, dass keiner es unbenutzt lassen darf, der über Metrik sich gehörig belehrt zu sehn wünscht. Aber vor vielen leichtsinnigen Schlüssen des Vfs., und vor der Meinung, als ob nun alle Me-

trik und Rhythmik durch Vergleichung mit der heutigen Tonkunst erschöpft und ans Licht gebracht sei, wird der Leser sich sehr hüten müssen. So weit auch ohne allen Zweifel die Kunst der *Händel* und *Sebastian Bach*, der *Gluck*, *Haydn*, *Clementi* und *Viotti* erhaben ist über jener musikalischen Kunst der Griechen, die zwar überall redlich gesucht, aber nicht Alles gefunden haben: eben so gewiss hatten die alten Dichter sich einen, ihrer Poesie höchst genau anpassenden Vortrag gebildet; woraus, wenn wir ihn ganz genau kennten, auch unsre Musik in rythmischer Hinsicht noch Einiges zu lernen und sich anzueignen haben würde.

Die Welt als Wille und Vorstellung: vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der kantischen Philosophie enthält, von *Arthur Schopenhauer*. Leipzig, 1819.

Verlangt man von einem philosophischen Werke, dass es einen Weg zeige, auf welchem man in gerader Richtung der Wahrheit sich anzunähern hoffen könne: so gestattet dem Rec. seine Ueberzeugung nicht, dies Buch in diesem Sinne zu empfehlen. Aber wer sich mit Philosophie beschäftigen will, der muss, bis heute wenigstens, zufrieden sein, wenn er Bücher findet, die sein Nachdenken stark und von mehrern Seiten anregen; er muss doppelt dankbar sein, wenn die Anregung zugleich eine heitere Stimmung mitbringt, durch welche die Kraft zum Denken unstreitig an Ausdauer gewinnt. Der letztere Umstand ist besonders jetzt von Wichtigkeit. Die philosophischen Streitigkeiten der letzten Jahrzehende haben wenig oder nichts aufgeklärt, aber durch die üble Laune, die daraus entstand, sehr viel geschadet. Das heutige Publicum bedarf im hohen Grade, dass ihm die Philosophie wieder zur geistreichen Unterhaltung werde, ohne darum zur Seichtigkeit der sogenannten Lebensphilosophie herabzusinken. Solche Unterhaltung darzubieten ist die Sache eines Lessing oder Lichtenberg. Werden wir es übernehmen dürfen, nach solchen Namen Hrn. Sch. zu nennen? Wir wollen nicht Vergleichungen anstellen, die zugleich zu viel und zu wenig sagen würden; auch wird sich im Verlaufe dieser Recension deutlich genug zeigen, dass Rec. keinesweges partheiisch für Hrn. Sch. ist; vielmehr steht zu besorgen, dass die Menge des nachfolgenden Tadels nicht billig genug gegen einen wirklich ausgezeichneten Denker und Schriftsteller erscheinen werde; deshalb war es darum zu thun, gleich Anfangs den vortheilhaftesten Standpunct zu finden, woraus das angezeigte Buch kann betrachtet werden. Um es jetzt näher zu charakterisiren, können wir eine andre Vergleichung machen, die sich eher durchführen lässt, als jene. Herr Sch. gehört in die Klasse derer, welche, von der kantischen Philo-

sophie ausgehend, sich bemühen, dieselbe nach ihrem eigenen Geiste zu verbessern, während sie von den Lehrsätzen derselben sich weit entfernen. Unter diesen ist Reinhold der erste, Fichte der tiefsinnigste, Schelling der umfassendste, aber Schopenhauer der klarste, gewandteste und geselligste. Insbesondere ist wohl äusserst selten eine reiche Belesenheit so mannigfaltig und so glücklich benutzt worden, um speculative Gegenstände lichtvoll darzustellen, als in diesem Werke; und auf nicht weniger als 725 Seiten wird man kaum ein paar Stellen entdecken, wo die Lebendigkeit des Vortrags scheinen möchte nachzulassen und zu ermatten.

Jetzt aber müssen wir sogleich eine der Schattenseiten des Buchs bemerklich machen. Es ist zwar sehr wohl gethan, und trägt viel zur Verständlichkeit bei, dass der Vf. sich über seine Vorgänger erklärt, und besonders, dass er im Anhange seine Kritik der kantischen Lehre dem Leser vor Augen stellt. Allein bei dieser Gelegenheit verräth sich, wie sehr er noch in der Ueberschätzung Kant's und Platon's befangen, und wie ungerecht er dagegen ist gegen seine nähern Vorgänger, insbesondere gegen Fichte, auf dessen Lehre die Ueberschrift des Buches: *die Welt als Vorstellung und Wille*, so genau passt, dass Rec. Anfangs glaubte, einen Fichtianer vor sich zu haben, und sich nicht wenig wunderte, als ihm beim Lesen eins der härtesten Urtheile über Fichte aufstiess, die jemals niedergeschrieben sein mögen. Beide Fehler dürfen übrigens keinesweges einer übeln Absicht zugeschrieben werden. Der Vf. glaubt, Kant recht scharf zu kritisiren, während ihm noch die meisten Grundvorurtheile desselben vest ankleben; und was Fichte anlangt, so hat vermuthlich die Wissenschaftslehre die Schuld, dass Hr. Sch. sich um dessen Sittenlehre gar nicht glaubte bekümmern zu dürfen, denn diese scheint er in der That gar nicht zu kennen. Allerdings ist die Wissenschaftslehre nichts mehr als ein geniales Exercitium, welches hätte ungedruckt bleiben sollen, weil es jetzt die Leser von den reifern Werken Fichte's zurückschreckt. — Uebrigens kann Fichte durch Sch. erläutert werden. Die nämliche Metamorphose der kantischen Lehre, welche zwanzig Jahre früher in Fichte's Geiste vor sich ging, hat sich, mit Beiseitsetzung des Zufälligen und Individuellen, in Sch. zum zweitenmale creignet; und sie mag sich künftig wiederum nach zwanzig Jahren, zum drittenmale zutragen; niemals wird sich daraus ein besseres Resultat erzeugen als bisher. Immer wird der theoretische Theil der kantischen Lehre sich vollständiger zum Idealismus ausbilden; immer wird daran der letzte Grund und Boden der wahren Realität vermisst, — und alsdann die Lücke durch den Willen ausgefüllt werden, den die Kritik der praktischen Vernunft, wenn schon nicht mit ausdrücklichen Worten, zum Dinge an sich gestempelt hatte; immer wird eine mystische Sehnsucht nach

dem Einen, welches als das Reale betrachtet wird, das letzte Gefühl sein, worin eine solche Philosophie sich auflöst. Aber ob Platon, Spinoza, und die Indier sollen zugelassen werden? Als gute Freunde werden sie immer in der Nähe sein; ob sie Einfluss auf das System bekommen, hängt von der Individualität ab. Ein genauer Denker, — ein so rüstiger und selbstständiger Mann, wie Fichte es wenigstens in seinen frühern Jahren war, lässt sie nicht ganz herankommen; sie haben zu viel fremdartige Eigenheiten; sie passen nicht einmal unter sich zusammen. Aber die Meisten nehmen es so genau nicht; jedes scheinbare Zeugniss ist ihnen willkommen; die ältesten und die entferntesten Zeugen halten sie für die gültigsten; wie könnte man denn Platon und die Indier verschmähen?

Herr Sch. hat früherhin ein paar kleine Schriften herausgegeben, auf welche er sich häufig beruft, und welche Rec. *seiner Schuldigkeit gemäss* sich angeschafft hat. Denn es ist nichts anderes als unerlassliche, *sich ganz von selbst verstehende*, Schuldigkeit, — und zwar sowohl gegen das Publicum als gegen den Schriftsteller, — dass der Beurtheiler einer philosophischen Schrift die verschiedenen Werke des Autors, wenigstens die wichtigeren, und die, welche sich aufeinander beziehen, beisammen habe, und sie nach Materie und Form vergleiche. Wird diese Pflicht versäumt, so liefern selbst gute Federn nur unnütze, nichtssagende Recensionen; eine Erfahrung, die sich dem Rec. so oft wiederholt, als er selbst etwas der öffentlichen Beurtheilung preisgiebt.

Von den beiden frühern Schriften des Herrn Sch. wird der Leser des grössern Werks die ältere sich anschaffen müssen; der Titel ist: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.* Der richtige Blick des Hrn. Sch., der zuerst auf diesen Gegenstand fiel, wurde leider abgestumpft durch den Kantianismus, in welchem zu sehr befangen gewesen zu sein, der Vf. in der Vorrede zu seinem grössern Werke selbst bemerkt; daher man einige Hoffnung schöpfen kann, dass ihm die Augen dereinst noch weiter aufgehen werden. Der Hauptsatz über die Wurzel des S. v. z. Gr. lautet so: „Unser Bewusstsein, so weit es als Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft erscheint, zerfällt in Subject und Object, und enthält, bis dahin, nichts ausserdem. Object für das Subject sein, und unsre Vorstellung sein, ist dasselbe. Alle unsre Vorstellungen sind Objecte des Subjects, und alle Objecte des Subjects sind unsre Vorstellungen. Aber nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, kann Object für uns werden: sondern alle unsre Vorstellungen stehn in einer gesetzmässigen und der Form nach *a priori* bestimmbaren Verbindung. Diese Verbindung ist diejenige Art der Relation, welche der Satz vom zureichenden Grunde allgemein genommen ausdrückt. Jenes über alle unsre Vorstellungen

herrsehende Gesetz ist die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Selbiges ist Thatsache, und der Satz vom zureichenden Grunde ist sein Ausdruck. Allgemein aber, wie es hier aufgestellt ist, können wir es nur durch Abstraction gewinnen. Gegeben ist es allein durch Fälle in *concreto*.“ Die vier gegebenen Klassen sollen nun sein die Causalität, die logische Verknüpfung von Gründen und Folgen, die Beziehungen in Raum und Zeit, und die Motivation des Willens.

Dies Alles hängt nun in der kantischen Lehre ganz vortrefflich, an sich selbst aber gar nicht zusammen. Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, sind die Hirngespinnste einer falschen Psychologie. Dass im Bewusstsein Subject und Object ursprünglich einander gegenüber ständen, ist factisch unwahr, denn man kann sich in Objecte vertiefen und verlieren, auch kennt das Kind im frühesten Alter noch kein Ich; aber ein Subject lässt sich gar nicht isoliren, es bezieht sich nothwendig auf Objecte. Ferner hat dieser ganze Gegensatz nicht das Mindeste zu thun weder mit dem Begriffe der Causalität, der unmittelbar und einzig aus dem der Veränderung hervorgeht, — noch mit der logischen Verknüpfung der Urtheile zu Schlüssen, die einzig auf der Identität der Mittelbegriffe beruht, — noch mit den mathematischen Beziehungen, deren Grund Niemand einsehn wird, der Raum und Zeit für ursprünglich gegebene Anschauungsformen hält; — sondern allein die Motive des Willens befinden sich, *wenn* sie zum vollen Bewusstsein gelangen, in einer solchen Region des Denkens, worin sich das Subject von den Objecten nothwendig unterscheidet. Bei der Behauptung: dass nichts Einzelnes Object für uns werden könne, hätte dem Vf. die Frage einfallen sollen: welches denn *alle* unsre Vorstellungen seien? wie viele, und welche denn wohl zu dieser Totalität gehören? warum denn nicht wirklich *alle* unsre Vorstellungen ein einziges, *schlechthin ungetheiltes* Object ausmachen? warum sie nicht alle, ohne Unterschied, und auf völlig gleiche Weise, in die eingebildeten Formen hineinfallen, von denen der Vf. die Kategorien späterhin selbst aufgegeben hat? Er wird dereinst noch die ganze kantische Synthesis, wodurch Objecte gemacht werden sollen, aufgeben müssen; und was alsdann von seiner Wurzel des S. v. z. Gr. übrig bleiben werde, ist leicht einzusehn; — nichts weiter als das Andenken an eins jener sinnreichen, aber betrüglichen Spiele, da man wegen einer oberflächlichen Aehnlichkeit das zusammenstellt — und *entstellt*, — was seiner wahren Natur nach gar nicht zusammen gehört. Uebrigens ist der hier gemachte Fehler uralt; wer hat nicht die *principia essendi*, *fiendi* und *cognoscendi* in Einem Athem hersagen gehört, als ob das gleichartige Dinge wären, wiewohl das *principium essendi* ein Unding, die *principia fiendi* und *cognoscendi* aber Gegenstände von ganz verschiedenen, sehr weitläuftigen und mühsa-

men Untersuchungen sind, von denen beim Verfasser nichts zu finden ist.

Wir können uns hier nicht länger aufhalten, sondern begleiten nun den Vf. aus dem Jahre 1813 in das Jahr 1816, das heisst, zu der später geschriebenen Abhandlung *über das Sehen und die Farben*. Hier interessirt uns nicht seine ganz und gar ungebührliche Polemik gegen Newton für Göthe; sondern bloss das erste Kapitel vom Sehen. Darin heisst es gleich Anfangs: „Alle Anschauung ist eine intellectuale. Denn ohne den *Verstand* käme es nimmermehr zur Anschauung, zur Wahrnehmung, Apprehension von *Objecten*, sondern es bliebe bei der blossan Empfindung. — Zur Anschauung, d. i. zum Erkennen eines Objects, kommt es allererst, indem der Verstand jeden Eindruck, den der Leib (das unmittelbare Object des Subjects) erhält, auf seine *Ursache* bezieht, diese im *a priori* angeschauten Raum dahin versetzt, von wo die Wirkung ausgeht, und so die Ursache als wirkend, als wirklich, d. h. als eine Vorstellung derselben Art und Klasse, wie der Leib ist, anerkennt. — Das Kind in den ersten Wochen seines Lebens empfindet mit allen Sinnen; aber es schaut nicht an, es apprehendirt nicht, daher starrt es dumm in die Welt hinein. Bald indessen" (sage *bald*) „fängt es an den Verstand brauchen zu lernen, das ihm vor aller Erfahrung bewusste Gesetz der Causalität anzuwenden, und es mit den eben so *a priori* gegebenen Formen aller Erkenntniss, Zeit und Raum, zu verbinden. Da aber jedes Object auf alle fünf Sinne verschieden wirkt, diese Wirkungen dennoch auf eine und die nämliche Ursache zurückleiten, welche sich eben dadurch als Object darstellt: so vergleicht das die Anschauung erlernende Kind die verschiedenartigen Eindrücke, welche es vom nämlichen Objecte erhält; es betastet was es sieht, besieht was es betastet; u. s. w."

Da Hr. Sch. über seine Recensenten im voraus scherzt, so darf man sich eigentlich nicht einfallen lassen, *für ihn* eine Recension zu schreiben. Sonst würde Rec. ihn bitten, doch einmal die so eben abgeschriebene Stelle aufmerksam zu lesen, und zuvörderst nachzudenken über das merkwürdige „Bald," bei welchem das Kind anfängt, in die (kantische) Theorie des Verfassers hineinzupassen, während es *vorher*, mit Zeit und Raum und dem Causalgesetze vollständig ausgerüstet, dennoch so — *unbegreiflich* dumm ist, diese kostbaren Schätze ungenutzt zu lassen! Will der Vf. — oder irgend ein Kantianer, — über die Möglichkeit dieser Dummheit einmal ernstlich nachdenken, so wird er bekennen müssen, dass sie ihm von einem Tage zum andern mehr zum Räthsel wird, und dass er schlechterdings nicht sagen kann, was denn eigentlich um die Zeit jenes *„Bald"* hinzukomme, wodurch die heilsame Veränderung vor sich geht, die aus den bis dahin *todten Formen* des Anschauens und Denkens nunmehr *lebendige* macht! Wo die Bedingungen und Gründe eines Ereignisses vollständig gegeben

sind, da muss das Ereigniss *sogleich* erfolgen, nicht aber Wochen und Monate lang zögern, — auch nicht einmal *in der Erscheinung* zögern! Bei den falschen psychologischen Hypothesen des Kantianismus sind aber Kinder und Thiere vergessen worden, daher sollte es nun freilich, der Hypothese zu gefallen, keine allmälige intellectuelle Bildung geben; die sich jedoch nicht so leicht wegläugnen läst, als die moralische Besserung und Verschlimmerung, welche man, aus Liebe zur transscendentalen Freiheit, in der That zu läugnen die Dreistigkeit gehabt hat, den allerdringendsten praktischen Bedürfnissen zum Hohn und Trotze.

Doch wir sind mit der angeführten Stelle des Hrn. Sch. noch lange nicht fertig. Darin findet sich eine Vergleichung des Unvergleichbaren, nämlich der Gesichts- und Gefühlsempfindungen; darin findet sich eine Identität der nämlichen Ursache jener Sensation, wobei wir Hrn. Sch. fragen müssen, nicht etwan wie das Kind, sondern wie Er selbst, der Philosoph, es mache, sich von dieser Identität zu überzeugen? Sieht er im Sehen das Gefühlte, oder fühlt er im Fühlen das Gesehene? Oder wie macht er er es sonst, die Identität der zwei schlechterdings ungleichartigen Empfindungen herauszubringen? — Darauf wird er, die absichtliche Falschheit unseres Ausdrucks benutzend, antworten: ich gebe nicht die zwei ungleichartigen Sensationen für einerlei aus, sondern *ich denke zu beiden zusammengenommen Eine Ursache hinzu.* Wir fragen nun weiter; warum gerade diese, und keine andre Sensationen *Eine* Ursache bekommen sollen? warum nicht mehr, warum nicht weniger? Wir fragen mit Einem Worte nach dem Kriterium der *Einheit* des Dinges. — Es wird sich am Ende finden, dass gar keins vorhanden ist, ausser der *Gleichzeitigkeit* der Wahrnehmungen, welches offenbar trüglich ist, und erst nach oft wiederholten Erfahrungen einen *Glauben* verdienen kann. Aber wir fragen noch weiter, ob Hr. Sch. im Ernste dem Kinde bei jeder seiner alltäglichen Auffassungen der Dinge anmuthet, zu den mehrern Sensationen Eine *Ursache* hinzuzudenken; welche als Ursache von ihrem Bewirkten, und als *Eine* von den mehrern unterschieden werden müsste. Oder ist etwa die kindliche Art, Ursachen zu denken, so sonderbar beschaffen, dass dieselben von ihren Wirkungen *nicht* unterschieden würden, sondern damit zusammenfielen?

Endlich müssen wir noch aufmerksam machen auf eine, dem Hrn. Sch. eigne Behauptung, bei der wir in der That an seinem Scharfsinn irre werden, und die gleichwohl bei ihm so oft wiederholt vorkommt, und so tief eingreift, dass wir sie für eine Stütze seines Systems zu halten gezwungen sind. Es ist die Behauptung von dem Leibe, als dem einzigen unmittelbaren Objecte. Die erste Erwähnung hievon findet sich im §. 21 der Schrift vom zureichenden Grunde. Den Irrthum von einer „einfachen und flüchtigen“ Reihe von Vorstellungen übergehend,

heben wir aus dem erwähnten §. Folgendes aus: „Nur *mittelst* der Veränderungen, die andre Objecte in dem Leibe bewirken, sind diese dem Subjecte unmittelbar gegenwärtig,“ (das Wort *unmittelbar* haben wir unter den Druckfehlern gesucht, aber nicht gefunden;) „und was man ihr Dasein nennt, bedeutet Nichts als die Fähigkeit, dem Subjecte auf solche Weise unmittelbar“ (wieder *unmittelbar!*) „gegenwärtig zu werden. — Alle Theile des unmittelbaren Objects sind wieder vermittelte Objecte, indem ein Theil auf den andern einwirkt. Z. B. meine Hand ist mein unmittelbares Object, wenn durch ihr Tasten ich die Einwirkung eines andern Objects auf sie und solches daher als im Raume gegenwärtig erkenne; die Hand ist vermitteltes Object, wenn ich sie sehe, d. h. aus den von ihr auf mein Auge zurückgeworfenen Lichtstrahlen ihre Wirksamkeit — Wirklichkeit — ihr Erfüllen des Raumes erkenne. Das Auge, das hier unmittelbares Object war, wird wieder mittelbares, indem ich es betaste u. s. w.“

Hier haben wir also ein *unmittelbares* Object, *welches gar nicht Object ist, wenn nicht vermittelst der Affectionen desselben durch äussere Dinge*. Von dem Auge weiss man schlechterdings nichts, bis es sieht; wenn es aber sieht, alsdann erfährt man noch immer nicht das Auge, sondern ein gesehenes Gefärbtes, — dennoch ist das Auge Theil des *unmittelbaren* Objects? Von dem Ohr weiss man nichts, bis es hört; wenn es aber hört, auch dann hört man nicht das Ohr, sondern Töne; dennoch gehört das Ohr zum *unmittelbaren* Objecte —?? Von dem ganzen Leibe kennt der Mensch in gemeiner Erfahrung nur die Oberfläche; in der Wissenschaft, Physiologie genannt, erhebt er sich nur bis zu schwankenden Vermuthungen über die Gesetze des Lebens; — dennoch wird von dem Leibe so ohne Unterschied als vom unmittelbaren Objecte gesprochen! Die Sinnesorgane, die allein, wenn man sich ein Herabsinken zum Empirismus erlauben wollte, mit einigem Scheine für unmittelbare Objecte (im Plurali) könnten ausgegeben werden, sind ihrer viele und ganz verschiedene, — dennoch wird von *einem*, dem einzigen, unmittelbaren Objecte geredet! Was soll man dazu sagen? Dieses, falls es nöthig ist, lässt sich sagen, dass unser Unmittelbares allein in dem Einfachen der Empfindung besteht; und dass, weil dieses bekanntlich für sich allein keine Objecte darstellt, es *gar keine unmittelbare* Objecte giebt. Wie aber dennoch, in allmäliger Ausbildung, Objecte daraus werden, das zu erklären erfordert eine Psychologie, die sich zu der Lehre von den *a priori* vorhandenen Formen verhält, wie das wirkliche Hinaufsteigen auf einen Thurm zum blossen Hinaufschauen.

Wir kennen nunmehr unsern Schriftsteller aus den Jahren 1813 und 1816; es ist Zeit, ihn im Jahre 1819 wieder aufzusuchen. Mit seiner Bewilligung (Vorrede S. XII) wenden wir uns zuvörderst zu dem Anhange, der Kritik der kantischen

Philosophie. Derselbe beginnt mit einer schuldigen Ehrenbezeugung, die man Kant's Verdiensten niemals versagen darf, wenn man nicht undankbar sein will gegen den Lehrer, der uns Alle geweckt hat. Rec. findet sich hier ebenfalls verpflichtet, dies ausdrücklich anzuerkennen; und zwar noch mehr als Hr. Sch., weil er der kantischen Lehre noch weit stärker widersprochen hat und zu widersprechen gedenkt. — „Kant's grösstes Verdienst," sagt Hr. Sch., „ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich. Auf eine völlig neue Weise stellte er hierin dieselbe Wahrheit dar, die schon Platon in seiner Sprache meistens so ausdrückt, die Sinnenwelt habe kein wahres Sein, sondern nur ein unaufhörliches Werden." Schon hier findet sich Rec. nicht befriedigt; denn schon hier ist eine Spur von jenem unseligen Durcheinandermengen der Systeme, worin mit der Eigenthümlichkeit derselben auch ihr Werth verloren geht. Unterscheidung des Realen von der Sinnenwelt ist an sich gar kein Verdienst; denn die ganze Trennung erlangt ihre Bedeutung erst durch ihre Gründe. Werden nun irgendwo verschiedene Gründe dafür angeführt, so giebt es eben so viele verschiedene Verdienste, je nachdem die Gründe besser sind oder schlechter, und mehr direct oder indirect. In diesem Puncte nun, von dem wir jetzt reden, ist Platon's Verdienst das grössere, denn sein Widerspruch gegen die heraklitische Lehre vom beständigen Flusse der Dinge, (wobei sich übrigens noch fragt, ob auch Heraklit eben das Fliessende als solches für real hielt, oder ob er schon im Begriff war, das unzeitliche Reale demselben entgegen zu setzen,) seine Erhebung über das Fliessende zum Beständigen, und was noch mehr sagen will, seine Erhebung vom in sich Ungleichartigen (ἕτερον) zu dem sich selbst Gleichen (ταυτό); diese ist der wahre, gerade Weg, auf welchem die Erfahrung selbst uns über sich hinaustreibt. Kant kam eines ganz andern Weges, der übrigens auch betreten werden muss, der aber *die* Stelle, wo Hr. Sch. das grösste Verdienst Kant's finden will, nur seitwärts berührt. Dieser andere Weg ist die Analysis unserer Vorstellungen, und zwar als solcher; die Zerlegung derselben in Materie und Form. Angenommen, die Materie der Erfahrung, das Einfache der Empfindungen, Töne, Farben u. dgl. seien gegeben, gleichviel wie und woher, so entsteht nun die Frage: woher kommt die Form? das Räumliche, Zeitliche, — mit einem Worte, das *Nicht-Empfindbare* an den Objecten? In die Bemerkung, dass sich die Objecte nicht ganz in Empfindungen auflösen lassen, dass sehr Vieles, ja gerade das Wichtigste an ihnen nicht Empfindung ist; dass es unerklärt zurückbleiben würde, wenn schon die Sensation erklärt wäre: hierin setzt Rec. das Hauptverdienst Kant's um die *theoretische* Philosophie, von welchem das um die praktische, welches noch wichtiger ist, ganz gesondert werden muss. Aber die Behaup-

tung: das Nicht-Empfindbare, die Form der Objecte, muss *aus uns* selbst hinzukommen, ist schon kein Verdienst mehr, sondern eine Uebereilung; denn die Unwahrheit der Behauptung verräth sich, selbst ohne tiefere Untersuchung, sogleich auf ähnliche Weise, wie jede unbrauchbare Hypothese, an der Probe, dass sie keine Rechenschaft giebt über die verschiedene Anwendung der vermeintlich in uns liegenden Formen auf verschiedene Objecte. Sollen wir verschiedene Gestalten und Rhythmen wahrnehmen, während wir selbst, mit den in uns liegenden Formen, uns gleich bleiben, so muss ein von uns unabhängiger Grund dieser Verschiedenheit vorhanden sein. Dies gilt, *mutatis mutandis*, auch von den Kategorien. Eine so nahe liegende Frage übersprungen zu haben, ist kein Verdienst, und ohne Sprung wäre Kant in seinen transscendentalen Idealismus gar nicht hineingekommen; seine Philosophie hätte müssen realistisch sein und bleiben, und ganz und gar nicht Gelegenheit geben zu einer Lehre von der Welt als Vorstellung und Wille. Hiemit wäre denn auch die Verwandtschaft zwischen Kant und Platon in der *theoretischen* Philosophie gar nicht zum Vorschein gekommen, welche man in der That eine *unächte* Verwandtschaft nennen muss.

Hr. Sch. urtheilt über Kant's transscendentale Aesthetik folgendermassen: „die transscendentale Aesthetik ist ein so überaus verdienstvolles Werk, dass es allein hinreichen könnte, Kant's Namen zu verewigen. Ich wüsste *Nichts hinwegzunehmen*, nur Einiges hinzuzusetzen.“ Rec. seinerseits findet dagegen für nöthig, *Alles* hinwegzunehmen, mit Ausnahme der *Frage:* was sind Raum und Zeit? Diese Frage aber ist ein so grosses Verdienst, dass es immerhin den Fehler bedecken mag, von einem alleinigen Raume zu reden, der als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt werde, — nämlich von Geometern und Philosophen, nicht aber von Kindern und Landleuten, auf welche jedoch bei Veststellung einer allgemeinen philosophischen Thatsache viel mehr ankommt, als auf jene *Ausgebildeten*, und zuweilen *Verbildeten!* Dass die Vorstellung der Kinder sich *ausbilden* lässt, hilft hier, wo eine *gegebene* Grösse behauptet wurde, *deren Theile noch obendrein alle zugleich sein müssen*, zu gar nichts; auch geht es mit dieser Ausbildung in der Wirklichkeit viel langsamer und schwieriger, als man mitten im Speculiren Lust haben mag zu glauben. Und die verlangte Ausbildung, wenn sie vorhanden ist, steht keineswegs bei der unendlichen gegebenen Grösse still; worüber wir hier, weil die Sache zu weitläuftig ist, bloss gleichnissweise erinnern wollen, dass zuweilen das Unendliche ins Negative übergeht! — Unsere Philosophen aber gleichen sehr oft einem Mathematiker, der eine gewisse Function nur für eine gewisse Klasse von Werthen untersuchen, und z. B. vergessen würde, bei den Tangenten auch noch Winkel über 90° in Betracht zu ziehn.

Vorbeigehend an dem sehr gerechten, und allerdings folgenreichen Tadel über Kant's Vorliebe zur Symmetrie; desgleichen über die Confusion in den vielen und vielerlei Aussagen über Verstand und Vernunft, kommen wir auf einen Punct, wo Hr. Sch. unternimmt, einen „ungeheuren" Widerspruch bei Kant nachzuweisen, wo aber Rec. Mühe hat zu begreifen, was Hr. Sch. eigentlich will. Der Widerspruch ist übrigens von der Art, dass er gar nicht versteckt liegen soll, und allen denen hätte auffallen müssen, die Kant's Kritik gelesen haben. — Es werden eine Menge von Stellen aus diesem Werke citirt, nach welchen der Verstand kein Vermögen der *Anschauung* ist; dann eine Menge anderer Stellen dagegen aufgeführt, nach welchen der Verstand Einheit in das Mannigfaltige der *Anschauung* bringt, und hierdurch Urheber der Erfahrung ist; dieser „*monströse*" *Widerspruch* soll Schuld sein, dass Kant zur Erklärung der Anschauung der Aussenwelt auch nicht einmal einen Versuch gemacht habe, sondern recht ärmlich diese Anforderung damit ablehne: die empirische Anschauung werde uns gegeben. Ferner soll es daher kommen, dass Kant, durch eine, von ihm selbst als transscendent verpönte, Anwendung des Satzes vom Grunde auf das Ding an sich als Ursache der Erscheinung schliesse; und dann soll es mit dem unseligen *Object an sich* (ohne Subject) zusammenfliessen, jenem „Unding, das der Verstand zur Anschauung hinzudenken soll, damit sie Erfahrung werde."

Die letzten Zeilen scheinen das Wort des Räthsels zu enthalten. Dass eine empörte Transscendenz in dem Dinge an sich liege, ist längt bemerkt worden. Allein in Kant's Theorie des Verstandes hat diese keineswegs, wie Hr. Sch. irrig meint, ihren Sitz; sondern sie gehört zu den geheimen Einwirkungen des praktischen Bedürfnisses, dergleichem in jedem Systeme vorkommen, wo man nicht aufs entschiedenste und sorgfältigste Praktisches und Theoretisches als gänzlich von einander unabhängig trennt und vor gegenseitigem Einflusse hütet. In der transscendentalen Logik liegt hier, bei der Bestimmung des Verstandesgebrauchs, gar kein Widerspruch *der* Art, wie ihn Hr. Sch. nachzuweisen glaubt. Der kantische Verstand, indem er die Anschauung formt, denkt nicht aufs entfernteste an ein übersinnliches Ding an sich. Er denkt überhaupt für sich allein kein Reales, so wenig als die Sinnlichkeit für sich allein Raum und Zeit anschaut. Sondern erst indem sinnliche Empfindungen entstehen, (gegeben werden, gleichviel woher,) kommt zu diesen, als der Materie der Erfahrung, sowohl die Form der Sinnlichkeit, als die Form des Verstandes. Beiderlei Form geht also mit hinein in die Anschauung, sofern sie vollständige Anschauung von Objecten ist. Daher hätte Kant in dem nämlichen Sinne wie Hr. Sch. sagen können: jede Anschauung ist intellectuell, das heisst keine Anschauung des Objects wird fertig

ohne den Verstand. Es ist also ganz klar, dass der Verstand kein Vermögen der Anschaunng ist, — denn nicht ihm, sondern der Sinnlichkeit, wird die Receptivität für die sinnlichen Empfindungen zugeschrieben, — und dass er dennoch zur Anschauung seinen Beitrag geben muss. Wir wollen Beispiels halber eine Frage aufstellen. Gehört die Gallenblase zu den Werkzeugen der Verdauung? *Nein*, denn sie empfängt nichts von den zu verdauenden Nahrungsmitteln. *Ja*, denn sie muss einen Beitrag zur Verdauung liefern. Wer wird das für einen Widerspruch halten? Gäbe es nicht andere, versteckte Widersprüche in der Lehre von Verstand und Sinnlichkeit, so wäre die ganze Theorie der transscendentalen Logik leicht zu retten.

Doch fast müssen wir bedauern, so viele Ausstellungen gemacht zu haben gegen eine Abhandlung, die an scharf treffenden oder doch scharf stechenden Bemerkungen in der That ausserordentlich reich ist, und die Niemand ungelesen lassen darf, der sich für oder wider Kant interessirt. Rec. muss endlich jetzt eilen, um nach allen diesen Vorbereitungen dahin zu kommen, wo man sonst anzufangen pflegt, — nämlich zu dem Anfange des Buchs; er muss sich zugleich rechtfertigen über die Behauptung, welche Hr. Sch. ohne Zweifel sehr fremd klingt, dass in ihm sich eigentlich nur Fichte wiederholt; wenn gleich wie in einer neuen, der Form nach verbesserten, Auflage.

Das ganze Werk besteht aus vier Theilen. Die Ueberschriften sind: 1) Die Welt als Vorstellung; erste Betrachtung: die Vorstellung unterworfen dem Satze des Grundes; das Object der Erfahrung und Wissenschaft. 2) Die Welt als Wille; erste Betrachtung: die Objectivation des Willens. 3) Die Welt als Vorstellung; zweite Betrachtung: die Vorstellung, unabhängig vom Satze des Grundes; die platonische Idee, das Object der Kunst. 4) Die Welt als Wille; zweite Betrachtung: bei erreichter Selbsterkenntniss Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben.

Der erste dieser Theile hat den Rec. wenig interessirt, und ihm etwas dürftig geschienen. „Keine Wahrheit ist gewisser (sagt der Vf.), von allen andern unabhängiger, und eines Beweises weniger bedürftig, als diese, dass Alles, was für die Erkenntniss da ist, also die ganze Welt, nur Object in Beziehung auf das Subject ist, Anschauung des Anschauenden, mit einem Worte, Vorstellung.“ Rec. bittet im voraus wegen seiner Unhöflichkeit um Verzeihung; — aber er findet diesen Anfang nicht bloss unwahr, sondern nicht einmal geistreich. Dass beim Anfange des Philophirens Jedermann sich an Sich selbst, als den Vorstellenden zu allen seinen Empfindungen, Anschauungen, Gedanken und Schlüssen, besinnen müsse, ist nun endlich allbekannt, und kann als geschehen vorausgesetzt werden; — aber dass darum die ursprüngliche Relation zwischen Object und Subject, indem wir sie selbst zum Objecte unseres

Denkens machen, sich während des Laufs aller Nachforschungen haltbar zeigen, dass unsere Ueberzeugung über diesen Punct sich niemals ändern werde, dieses können wir auf keine Weise vorauswissen. Die weitere Nachforschung muss darüber entscheiden; von einer gewissen Wahrheit kann bei der ersten Aufstellung jenes vorgefundenen Verhältnisses noch gar nicht die Rede sein. Wer zuerst auf den gestirnten Himmel aufmerksam wird, der bemerkt die regelmässigen Bewegungen desselben; und diese werden ihm stets auf gleiche Weise erscheinen, wie weit er auch in der Astronomie fortschreite. Eben so, wer anfängt zu philosophiren, der findet sich als Subject gegenüber allen seinen Objecten, und wird sich stets also finden, — er wird stets sein *Ich denke*, zu allen seinen Gedanken, hinzudenken können; aber dies verhindert nicht, dass er in der Folge einsehe, *alle Relation*, also auch die erwähnte zwischen Object und Subject, *sei dem wahrhaft Realen* fremd *und zufällig;* das *Ich denke* aber sei nichts weniger als etwas Ursprüngliches, sondern ein psychologisches Ereigniss, welches einer Erklärung aus viel tiefer liegenden Gründen eben so bedürftig als fähig sei. — Uebrigens ist jene Uebereilung des Hrn. Sch. der Anfang seiner Aehnlichkeit mit Fichte; doch ist der Letztere leichter zu entschuldigen, weil er sich in das Selbstbewusstsein, und in die Schwierigkeiten vertieft hatte, die aus der Verbindung desselben mit dem Auffassen der Welt entstehn, welche wir von unserm Ich unterscheiden; Schwierigkeiten, womit Hr. Sch. sich, wie es scheint, bisher noch nicht beschäftigt hat.

Indessen bekennt Hr. Sch., ein inneres Widerstreben zu empfinden, indem er den Satz: die Welt ist Vorstellung, als eine gewisse und haltbare Wahrheit hinstellt; allein er meint, das Widerstreben würde sich verlieren, wenn man nur die Einseitigkeit dieser Wahrheit ergänzte durch den Satz: die Welt ist Wille, — oder, wie er sich wider seine eigne Absicht ausdrückt, die Welt ist *mein* Wille. Er irrt sich. Das Widerstreben kommt von keiner Einseitigkeit, sondern von wirklicher Unwahrheit und Ungereimtheit; und jene eingebildete Ergänzung durch den Willen ist ganz und gar nicht die rechte Ergänzung, sondern sie verkleistert eine Wunde, die man vollends öffnen muss, um sie zu heilen. Doch darauf können wir uns hier nicht einlassen.

Eben so wenig ist es möglich, in einer Recension allen den, theils irrigen, theils halbwahren Bemerkungen nachzugehn, aus denen der erste Theil, etwas lose, wie uns dünkt, zusammen gewebt ist. (Zu dem Halbwahren gehört, was über Verbesserung der Mathematik, in Ansehung ihrer wissenschaftlichen Darstellung, gesagt ist; was der Vf. bei den Anschauungen sucht, das muss in der bessern Bearbeitung der Begriffe gesucht werden; diese mag alsdann der Vf., wie es ihm beliebt, dem Ver-

stande oder der Vernunft zuschreiben, denn über blosse Namenwesen zu streiten, ist eine unnütze Mode.)

Im zweiten Theile fragt der Vf. Anfangs nach der Bedeutung der uns lediglich als unsere Vorstellung gegenüberstehenden Welt, — wobei wir an dem Worte „Bedeutung" einigen Anstoss nehmen, da ja Hr. Sch. sonst vor der so widerlichen modernen Schulsprache sich sorgfältig hütet. — Er bringt uns ferner abermals sein unmittelbares Object, den Leib; worüber wir uns schon erklärt haben. Gleich darauf aber tritt nun, der obigen Ankündigung gemäss, der *Wille* ein; und unsere Leser werden fragen, wie denn, und mit welchem Rechtsgrunde derselbe herbeigeführt sei? — Die Antwort ist: der Wille führt sich selbst ein, unter dem Titel eines alten Bekannten. „Dem Subject des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Object unter Objecten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes *jedem unmittelbar Bekannte*, welches das Wort *Wille* bezeichnet. *Jeder Act seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes.*" (Welche monströse Behauptung! Wir erinnern bloss an das Betrügen-Wollen, wobei gerade das Gegentheil des wahren Willens sich äusserlich zeigt; und an Denken- oder Rechnen-Wollen, wo gar keine entsprechende leibliche Bewegung kann nachgewiesen werden.) „Er kann den Act nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, dass er als Bewegung des Leibes erscheint. Der Willensact und die Action des Leibes sind nicht zwei objectiv erkannte Zustände, die das Band der Causalität verknüpft, sondern sind Eins und Dasselbe, nur auf zweierlei Art gegeben, einmal unmittelbar, und einmal in der Anschauung für den Verstand. *Die Action des Leibes ist nichts anderes, als der objectivirte, d. h. in die Anschauung getretene Act des Willens.* Weiterhin wird sich zeigen, dass dies von *jeder* Bewegung des Leibes gilt, auch von den sogenannten unwillkürlichen. — Willensbeschlüsse, die sich auf die Zukunft beziehen, sind blosse Ueberlegungen der Vernunft, über das was man dereinst wollen wird." (Eine dreiste Beschönigung des Irrthums durch neue offenbare Unwahrheit!) „Jeder ächte Act des Willens ist auch erscheinender Act des Leibes; und die Einwirkung auf den Leib unmittelbar auch Einwirkung auf den Willen, sie heisst als solche Schmerz oder Wohlbehagen."

Rec. hatte bisher immer grossen Anstoss genommen an den Schlussfehlern, durch welche Fichte in der Sittenlehre S. 14 und 15 [Werke, Bd. IV, S. 22] das letzte Object im Ich, das in der That darin mangelt, herbeischafft, indem er die Identität des Objects und Subjects (das Ich) erst in Einerleiheit des Handelnden und Behandelten (einen höhern Begriff), und die-

sen wiederum in Einheit des realen Selbstbestimmens und Bestimmtwerdens umstempelt; den letztern aber alsdann kurz und gut dem Wollen gleichsetzt, und hiemit gerade so aus Wille und Intelligenz *sein Ich*, — das heisst, das Urwesen der Welt, *den Urgrund aller Individuen*, — zusammensetzt, wie Hr. Sch., der mit ihm im Resultate zusammentrifft. Aber was ist der Unterschied zwischen Beiden? Doch wohl nicht der Leib? Den hatte Fichte im Naturrechte ebenfalls schon als Bedingung der Gemeinschaft mehrerer Individuen, und diese als Bedingung des Selbstbewusstseins aufgestellt. — Bloss darin besteht der Unterschied, dass Hr. Sch. mit absoluten Sprüngen zum Ziel kommt, wo Fichte mit einem in der That undankbaren, doch aber achtungswerthen Fleisse den langsamen Gang eines nothwendigen Denkens wenigstens suchte. In dieser Hinsicht verhält sich der ältere Denker zum jüngern nicht anders, als wie eine alte Sprache zu der daraus durch Corruption und Abkürzung entstandenen neueren.

Indessen mag Hr. Sch. das, was er zu Stande gebracht hat, wenigstens aus sich selbst entwickelt haben; und Fichte mag ihm so gut als unbekannt geblieben sein; alsdann musste es ihm wenigstens nicht einfallen, Fichte den *ächten* philosophischen *Ernst* abzusprechen, den Rec. aus persönlicher Bekanntschaft bezeugen würde, wenn die Werke nicht davon zeugten; es musste ihm nicht begegnen, die Beschuldigung hören zu lassen, dass jener bei seinem Ausgehn vom Subjecte das Object vergessen hätte; während die ganze Form der fichte'schen Untersuchung dadurch bestimmt ist, dass er in den Objecten, welche das Subject nothwendig setze, die Bedingungen des Selbstbewusstseins sucht. Wir setzen der Vergleichung wegen hier kurz einige Hauptsätze her, welche den Gang von Fichte's Sittenlehre bezeichnen können, wenn man mit oberflächlicher Andeutung zufrieden ist.

1) Das Ich findet sich nur im Wollen.

2) Das Wollen ist nur unter Voraussetzung eines vom Ich Verschiedenen denkbar. Das Vernunftwesen kann sich kein Vermögen zuschreiben, ohne zugleich etwas ausser sich zu denken, worauf dasselbe gerichtet ist. Eben so wenig kann das Vernunftwesen sich ein Vermögen der Freiheit zuschreiben, ohne eine wirkliche Ausübung dieses Vermögens in sich zu finden; und sich zugleich eine wirkliche Causalität ausser sich zuzuschreiben.

3) Meine Causalität wird wahrgenommen als ein Mannigfaltiges in einer steten Reihe; die Folgen dieses Mannigfaltigen sind ohne mein Zuthun bestimmt, daher selbst eine Begrenzung meiner Wirksamkeit.

4) Das Vernunftwesen kann sich keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne derselben eine gewisse Wirksamkeit der Objecte vorauszusetzen.

5) Ich selbst bin in gewisser Rücksicbt, unbeschadet der Absolutbeit meiner Vernunft und meiner Freiheit, *Natur;* und diese meine Natur ist ein *Trieb.* Diese meine Natur muss ursprünglich erklärt, und aus dem Ganzen der Natur abgeleitet werden. Die Natur überhaupt ist ein organisches Ganzes, und wird als solches gesetzt. Ich bin, als Naturproduct, Materie, die ein bestimmtes Ganze ausmacht. *Mein Leib.* — Unser Wille wird in unserm Leibe unmittelbar Ursache.

Endlich noch (S. 341, Werke Bd. IV, S. 255) folgende merkwürdige Erklärung Fichte's über sein ganzes Werk: „Unsere Sittenlehre ist für unser ganzes System höchst wichtig, indem in ihr die Entstehung des empirischen Ich aus dem reinen genetisch gezeigt, *und zuletzt das reine Ich aus der Person gänzlich herausgesetzt wird. Auf dem gegenwärtigen Gesichtspuncte ist die Darstellung des reinen Ich, das Ganze der vernünftigen Wesen, die Gemeine der Heiligen.*"

Diese letzten Zeilen können allein schon hinreichen, um jeden zu warnen, dass er Fichte nicbt beurtheile, ohne dessen Sittenlebre studirt zu baben. Auch ist es in mebr als einer Hinsicbt gut, die Jahrzahl anzugeben, welcbe das Bucb an der Stirne trägt; es kam heraus im Jahre 1798.

Wir kehren zurück zu Hrn. Sch., und heben aus seinem zweiten Theile nocb folgende Sätze aus: „Die Identität des Willens und Leibes kann nur nachgewiesen, nicht bewiesen werden, weil sie unmittelbar ist." (Es ist die Sitte unserer Zeit, das, worüber sonst mit Gründen gestritten wurde, als ein unmittelbares Wissen schlechthin zu behaupten. Rec. folgt diesem vortrefflichen Beispiele, und stellt die vollkommene Ungleichartigkeit, und bloss zufällige, keineswegs constante und wesentliche Verknüpfung zwischen Leib und Wille hiemit als eine unmittelbar gewisse Wahrheit hin, die gar nicht braucht bewiesen zu werden.) Weiter: „ob aber die äussern, vom Leibe verschiedenen Objecte auch, gleich dem Leibe, Erscheinungen eines Willens sind, dies ist der eigentliche Sinn der Frage nach der Realität der Aussenwelt. Dasselbe zu leugnen, ist der Sinn des *theoretischen Egoismus.* Dieser ist zwar durch Beweise nimmermehr zu widerlegen," (soll heissen: Hr. Sch. versteht ibn nicht zu widerlegen, obgleich dieses auf das vollständigste kann und muss geleistet werden;) „dennoch ist er zuverlässig (!) nie anders denn als skeptisches Sophisma zum Schein gebraucht worden, als ernstliche Ueberzeugung könnte er nur im Tollhause gefunden werden, und dann bedürfte er einer Cur;" (bewahre der Himmel!) „wir betrachten ihn als eine kleine Grenzvestung, die unbezwinglicb ist, deren Besatzung aber auch nie heraus kann, daher man sie im Rücken liegen lassen darf." Recht wohl! aber wie steht es um die Realität der äussern Dinge, und um unsere Ueberzeugung, dass sie Erscheinungen eines Willens seien? — Folgendes dient uns zur Antwort: „Wir werden die

doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntniss, die wir vom Wesen und Wirken unseres eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur gebrauchen; und alle Objecte, die nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserm Bewusstsein gegeben sind, eben *nach Analogie* jenes Leibes beurtheilen, *und daher annehmen*, dass sie ihrem innern Wesen nach Wille seien." In der That! eine so *bequeme* Philosophie bedurfte, um Anhänger zu finden, nicht einmal des geistreichen Vortrags, der sie empfiehlt. Möchte aber doch Hr. Sch. ein kleines Theilchen des Scharfsinns, den er gegen Kant zuweilen aufbietet, auch zur Prüfung seiner eigenen Lehre angewendet haben. — Bei solcher Leichtfertigkeit nun wird sich Niemand wundern zu hören, dass, kurz und gut, „Zähne, Schlund und Darmkanal der objectivirte Hunger sind; die Genitalien der objectivirte Geschlechtstrieb; die greifenden Hände, die raschen Füsse dem schon *mehr* (?) mittelbaren Streben des Willens entsprechen;" und dass gleichfalls Vegetation und Krystallisation, Magnetismus, Chemismus, Schwere u. s. w. dasselbe sind, was da, wo es sich am vollkommensten offenbart, Wille heisst; so dass die grossen Verschiedenheiten doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden treffen. Zugleich wird dieser Wille für das *Ding an sich* erklärt, das *als* solches *nimmermehr Object ist.* — Wie wurde uns aber der Wille *als solcher* bekannt? — Darauf wird geantwortet: „der Wille ist die deutlichste, am meisten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete seiner *Erscheinungen.*" Also der Wille ist Erscheinung?? Ein paar Zeilen höher *auf derselben Seite* steht der Satz: „Ding an sich ist allein der Wille, als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern *toto genere* von ihr verschieden, er ist es, *wovon* alle Vorstellungen, alles Object die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objectivität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen, und eben so des Ganzen." Dies Alles steht zu lesen Seite 162. Unsere Leser werden nun fragen: welche dieser beiden Aussagen die ernstliche, welche andre durch Uebereilung hingeschrieben ist? Darauf ist ganz unbedenklich, aus dem Zusammenhange des ganzen Buches, zu erwiedern, dass Hr. Sch. in der That den Willen als das wahre An sich der Welt betrachtet; dass er aber — unbegreiflich genug — auf die allernächste Frage, wie Er denn dieses An sich erkannt, und sogar darin das gemeine psychologische Ereigniss, was man Wollen nennt, *wieder erkannt* habe? nicht die mindeste, auch nur scheinbare Auskunft zu geben vorbereitet ist, so dass es ihm an der Stelle, wo er auf diese Frage stösst, ganz natürlich begegnet, sich in den handgreiflichsten aller Widersprüche zu verwickeln. Die Verlegenheit, die er empfand, verräth sich übrigens schon durch die Superlative: „die deutlichste, am meisten entfaltete Erscheinung," als ob eine Erschei-

nung vom Dinge an sich nur dem Grade nach verschieden wäre, und ihm durch eine Steigerung näher kommen könnte.

Nun ist noch nöthig, dass wir den Leser mit der *Magie des Willens*, nach S. 187, bekannt machen. Diese vortreffliche Eigenschaft, die gewiss Niemand in der innern Wahrnehmung seines eignen Wollens zu entdecken vermocht hätte, und die man mit der Transsubstantiation zum mindesten in gleichen Rang stellen muss, besteht in Folgendem: „Für den Willen ist die Zahl der Individuen, in welchen irgend eine Stufe seiner Objectivität ausgedrückt ist, sie mögen nach oder neben einander da sein, völlig gleichgültig; ihre unendliche Zahl erschöpft ihn nimmer; und andrerseits leistet *eine* Erscheinung in Hinsicht auf seine Sichtbarwerdung so viel als tausende." Damit der Leser nicht gar zu sehr erstaune, wollen wir ihm gleich sagen, wozu diese Magie zu brauchen ist; alsdann wird er ihren Ursprung von selbst errathen. Wir dürfen nämlich uns nur einen Augenblick der Zauberkraft als eines Fittigs bedienen: so versetzt sie uns sogleich in ein wohlbekanntes Land, in das der platonischen Ideen. Es sind diese Ideen, (welche ja doch irgend eine Bedeutung bekommen mussten!) nichts anderes als die *Stufen der Objectivation des Willens*, oder die Musterbilder, deren jedes seinen Ausdruck in zahllosen Individuen findet.

Wohl begegnet es Herrn Schelling mit Recht, dass er, der gegen Fichte sich nicht dankbar zeigte, jetzt auch ohne Dank sich diese seine Mischung des Platonismus mit der fichte'schen und spinozistischen Lehre muss nachmachen sehen. — Wir können uns nun nicht darauf einlassen, die an sich nichtige Natur- und Kunstphilosophie, welche bei Hrn. Sch. aus dem Gemenge entsteht, weiter zu verfolgen. Aber indem wir den dritten Theil ganz überschlagen, haben wir über den vierten, die praktische Philosophie, desgleichen über die darin vorkommende Polemik gegen Schelling, noch etwas zu sagen.

In diesem vierten Theile, der die eigentliche Kehrseite des ganzen Buchs ist, widerspricht der Wille sich selbst, und, indem er quiescirt, (Hr. Sch. redet unaufhörlich vom Quietiv des Willens,) verschwindet das Gute sammt dem Bösen, der Irrthum sammt der Wahrheit, damit die reine Schwärmerei ihren pomphaften Einzug haben könne. Der indische Götterwagen, sammt den Unglücklichen, die sich freiwillig von ihm rädern lassen, eröffnet das Fest und Madame de Guyon befindet sich im Gefolge; es erschallt ein beständiger Gesang von Qualen, Peinigungen, von der Mortification des Willens. — Nun giebt es für einen Philosophen eine sich leicht darbietende Gelegenheit, auf diesem Wege einige Schritte zur Heiligkeit zu machen; er darf nur denjenigen Willen tödten, mit welchem er sein System vest hält. Hiezu scheint jedoch Hr. Sch. noch bis jetzt nicht sehr aufgelegt, — und vielleicht glaubt er gar nicht an die Existenz eines solchen Willens, da sich derselbe in keinem

Theile und keiner Action des Leibes objectivirt. Wie dem auch sei: seine Vorrede verräth sehr deutlich die Bestrebung, seiner Meinung gemäss zu lehren; das Leben, spricht er, ist kurz, und die Wahrheit wirkt ferne und lebt lange; sagen wir die Wahrheit! Diese Gesinnung gefällt dem Rec. weit besser als das ganze Buch; und die Aeusserung derselben mag statt aller Widerlegung des praktischen Theils dienen. Aber eine Nachricht wenigstens müssen wir hier dem Leser dieser Blätter noch darbieten, wie Hr. Sch. dazu komme, den vorhin beschriebenen Anfängen ein solches Ende anzuhängen, indem die Vermuthung, Hr. Sch. betrachte die Philosophie als eine Tragödie, deren Held das vorstellbare Universum sein müsse, doch wohl nicht zulänglich scheinen dürfte, wenn gleich so etwas von poetischer Laune mit eingewirkt haben mag. Wenigstens endet in der That das Buch sehr pathetisch mit der Vernichtung aller Sonnen und Milchstrassen.

„Meiner Meinung nach," sagt der Vf., „ist alle Philosophie immer theoretisch, indem es ihr wesentlich ist, sich, was auch immer der nächste Gegenstand der Untersuchung sei, stets rein betrachtend zu verhalten, und zu forschen, nicht vorzuschreiben. Hingegen praktisch zu werden, das Handeln zu leiten, den Charakter zu bestimmen, sind alte Ansprüche, die sie bei gereifter Einsicht endlich aufgeben sollte." (Leider! auch hier war Fichte vorangegangen. Man sehe S. 4 und 5 der Sittenlehre [Werke, Bd. IV, S. 15]; es heisst daselbst, die Weisheit sei eine Kunst, die Sittenlehre aber Theorie des moralischen Bewusstseins. Also hat Hr. Sch. auch hier nicht die Ehre, seine halbwahre und halbfalsche Behauptung zuerst auszusprechen.) „Hier, wo es Heil oder Verdammniss gilt, geben nicht die todten Begriffe den Ausschlag, sondern das innerste Wesen des Menschen selbst; der Dämon, der ihn leitet, und der nicht ihn, sondern den er selbst gewählt hat, wie Platon spricht, — sein intelligibler Charakter, wie Kant sich ausdrückt."

So weit also wäre Hr. Sch. noch mit Kant einverstanden —? Er glaubt das wenigstens; und Kant's Freiheitslehre spielt bei ihm eine grosse Rolle; sie gehört offenbar zu den Grundgedanken, von denen er ausging. Wir wollen jedoch sehen, was bei ihm daraus wird. — Gleich zunächst schon springt er weit von Kant ab; er meint, es sei ein handgreiflicher Widerspruch, den Willen frei zu nennen und doch ihm Gesetze vorzuschreiben, nach denen er wollen soll: — „wollen soll!" — hölzernes Eisen! — Man wird sich aber erinnern, dass Kant eben aus dem als unstreitig vorausgesetzten Factum des Sollens, aus der Unbedingtheit des Sittengesetzes die Freiheit ableitet, als diejenige Beschaffenheit des Willens, welche allein einem solchen Gesetze entspreche. Wer nun einen Begriff hat von der Genauigkeit, womit in einem philosophischen Systeme alle Theile einander entsprechen müssen, der kann schon hieraus schlies-

sen, wie viel Hr. Sch., nachdem er den kategorischen Imperativ weggeleugnet, von der transscendentalen Freiheit übrig behalten kann. Diese zwei Gegenstände müssen mit einander stehn und fallen; und weil in der That jenes „hölzerne Eisen" unter gewissen nähern Bestimmungen ein gegründeter Einwurf ist, so musste die Freiheitslehre zugleich mit der vom kategorischen Imperativ, und beide in gleichem Grade, abgeändert werden. Aber solche Genauigkeit kennt Hr. Sch. nicht. Daher entsteht denn die Folge, dass ihm die kantische Freiheit unter den Händen entschlüpft, und ein Wechselbalg, — Spinoza's Freiheit, die mit dem ärgsten Fatalismus zusammenhängt, sich ihm unterschiebt.

Denn man höre weiter! — „Dass der Wille als solcher frei sei, folgt schon daraus, dass er das Ding an sich, der Gehalt aller Erscheinung ist." (Dieser Grund entspricht genau der *prop. XVII* im ersten Theil von Spinoza's Ethik: *Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit.*) „Alles hingegen, was zur Erscheinung gehört, ist einerseits Grund, andererseits Folge, und folglich durchweg nothwendig bestimmt. Jedes Ding ist als Erscheinung durchweg nothwendig; dasselbe an sich ist Wille, und dieser völlig frei. In Gemässheit der Freiheit dieses Willens, könnte es also überhaupt nicht da sein, oder auch ursprünglich und wesentlich ein ganz anderes sein," (ein Umstand, um dessenwillen Spinoza wenigstens nicht Ursache hat, Hrn. Sch. zu beneiden), „*wo dann aber auch die ganze Kette, von der es ein Glied ist, die aber selbst Erscheinung desselben Willens ist, eine ganz andre wäre.*" Ja in der That, an einer und derselben Kette liegen nach Hrn. Sch. alle Individuen; denn *nur der Eine Ur-Wille*, dessen Magie die Einzelwesen hervorzaubert, *ist frei!* So war es nicht bei Kant. Da gab es eine Menge freier Wesen, deren jedes, ohne durch die andern im mindesten gehindert zu werden, sich seinen intelligibeln Charakter selbst bestimmte. — Aber in der Klause, worin Hr. Sch. seine Individuen eingesperrt hatte, wird es ihm am Ende selbst zu eng. Wie hilft er sich? durch einen wahren Theaterstreich. Er schafft sich noch eine zweite Freiheit, — oder, wie er es nennt, einen Genius; der in einem Grade von Erkenntniss besteht, durch welche, indem der Wille sie auf sich selbst bezieht, eine Aufhebung und Selbstverneinung des Willens in seiner vollkommensten Erscheinung möglich ist; — „*so dass die Freiheit, welche sonst, als nur dem Dinge an sich zukommend, nie in der Erscheinung sich zeigen kann, in solchem Falle auch in dieser hervortritt, und indem sie das innere Wesen der Erscheinung aufhebt, während diese selbst in der Zeit noch fortdauert, einen Widerspruch*" (ja wohl! einen Widerspruch!!!) „*der Erscheinung mit sich selbst hervorbringt, und gerade dadurch die Phänomene der grössten Heiligkeit und Selbstverläugnung darstellt.*" Wer wird nun noch zweifeln, dass die Götter mitten

unter uns wandeln, und dass man die Tugend nach der Mühe und Plage abmessen müsse, die sie kostet!

Einen Schriftsteller, der so etwas, wir wollen nicht sagen, niederzuschreiben und drucken zu lassen, sondern nur zu denken und innerlich gut zu heissen im Stande ist, muss man nicht widerlegen wollen; er ist an Widersprüche gewöhnt, er findet sie piquant, genialisch, erhaben, heilig und göttlich; und wer ihn *ad absurdum* führt, der sagt ihm eine Artigkeit, die er übel zu nehmen ganz unmöglich findet; während die Absicht, ihn dadurch auf andere Gedanken zu bringen, in seinen Augen rein lächerlich ist. — Nur *eine* Ausnahme möchte es hievon geben; diese nämlich, wo der Mann sich selbst widerlegt. Das thut nun wirklich Hr. Sch., wenigstens in allgemeinen Umrissen; was er aber zu diesem Behufe sagt, das adressirt er — nicht an sich selbst, sondern an Herrn Schelling. Es ist der Mühe werth ihn zu hören; er ist meistens scharfsinnig, sobald er Andre kritisirt.

„Wir werden nichts weniger nöthig haben, als zu inhaltsleeren, negativen Begriffen unsere Zuflucht zu nehmen, und dann etwa gar uns selbst glauben zu machen, wir sagten etwas, wenn wir mit hohen Augenbraunen vom Absoluten, Unendlichen, Uebersinnlichen, und was dergleichen blosse Negationen mehr sind, statt deren man kürzer Wolkenkukuksheim (*νεφελοκοκκυγία*) sagen könnte, redeten; zugedeckte, leere Schüsseln dieser Art werden wir nicht aufzutischen brauchen. — Endlich werden wir auch hier so wenig, als bisher, *Geschichten erzählen* und solche für Philosophie ausgeben. Denn wir sind der Meinung, dass jeder noch himmelweit von einer philosophischen Erkenntniss der Welt entfernt ist, der vermeint, das Wesen irgendwie, und sei es noch so fein bemäntelt, *historisch* fassen zu können; *welches aber der Fall ist, sobald in seiner Ansicht des Wesens an sich der Welt irgend ein Werden, oder Gewordensein, oder Werdenwerden sich vorfindet*, irgend ein Früher oder Später die mindeste Bedeutung hat, und folglich, deutlich oder versteckt, ein Anfangs- und ein Endpunct der Welt, nebst dem Wege zwischen beiden, gesucht und gefunden wird, und das philosophirende Individuum wohl gar noch seine eigene Stelle auf diesem Wege erkennt. Solches historisches Philosophiren liefert in den meisten Fällen eine Kosmogonie, die viele Varietäten zulässt, sonst aber auch ein Emanationssystem, Abfallslehre, oder endlich, aus Verzweiflung über fruchtlose Versuche, eine Lehre vom steten Werden, Entspriessen, Entstehn, Hervortreten aus dem Dunkeln, dem finstern Grund, Urgrund, Ungrund, und was dergleichen Gefasels mehr ist. Alle solche historische Philosophie, sie mag noch so vornehm thun, nimmt, als wäre Kant nie da gewesen, die Zeit für eine Bestimmung des Dinges an sich, *und bleibt daher bei dem stehn, was Platon das Werdende, nie Seiende, im Gegensatz des Seienden, nie Werdenden, nennt.*“

Ganz vertrefflich! und dem Rec. aus der Seele geschrieben. Aber nun — *mutato nomine de te narratur fabula.* Oder meint Hr. Sch., er erzähle keine Geschichten? Bei ihm finde sich kein Urgrund, oder Ungrund, sammt dem dazu gehörigen Werden, dem Anfang und dem Ziel? — Was ist denn sein Wille? Er ist „*erkenntnissloss, und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang.*" Man sehe Seite 392 unten. Und dieser Drang — ist vermuthlich *kein* Princip des Werdens? Hr. Sch. hat *keine* Richtung, keine Geschwindigkeit, gar keine *κίνησις* dabei gedacht? Gar kein *ἕτερον*? Ein reines *ταυτό* — und doch einen *Drang*? Was wird denn aus seinem Willen? Gar Nichts? Wozu denn jene *Magie*, vermittelst deren der ursprünglich Eine Wille sich der Erscheinung nach in vielen Individuen objectivirt? Hr. Sch. frage sich doch, ob hier wirklich gar keine Geschichte erzählt wird; ob nichts vorn, nichts hinten stehe; ob man ehen so gut von den Individuen ausgehn, und von ihnen auf den einen, einzigen Grundwillen kommen könne, als umgekehrt. — Sollte das Alles nicht zureichen, Hrn. Sch. aufmerksam zu machen, so wird er doch wenigstens begreifen, dass ein Wille, der sich erhebt bis zu jener gepriesenen Selbstverneinung, etwas anderes ist, als ein ursprüngliches Nicht-Wollen und Nichts-Wollen. Die eingebildete Erhabenheit setzt vielmehr einen recht kräftigen Willen voraus, der da soll verneint werden; ferner einen Durchgang durch die Selbstauffassung, durch die Vorstellung; und den Schluss macht jener Widerspruch, in welchem die Freiheit selbst Erscheinung werden soll. Hier ist sehr deutlich Anfang, Mittel und Ende; und Hr. Sch. wird eben so vergeblich, als Hr. Schelling, versuchen, sich aus der, letzterem schon vor langen Jahren zur Last gelegten *Naturgeschichte Gottes* heraus zu reden. Das absolute Werden ist überall und unvermeidlich der Todeskeim eines jeden Systems, welches von einem *einzigen* Realen ausgehend, die Welt erklären will; sobald man aber (wie es geschehen muss,) von einer *Mehrheit* des Realen ausgeht, befindet man sich auf einem Gebiete, das für die Herren Schopenhauer und Schelling gänzlich unbekanntes Land ist, und nach welchem sie alle ihre Lieblingsschriftsteller vergebens fragen werden.

Hier könnten wir schliessen, wenn nicht ein praktischer Gegenstand uns bewegte, noch einige Worte beizufügen. Hr. Sch. hat sich sehr weit vergessen in folgender Stelle: „Ich kann hier die Erklärung nicht zurückhalten, dass mir der *Optimismus*, wo er nicht etwa das gedankenlose Reden solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht bloss als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft *ruchlose* Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit." — Dieser Erklärung setzt Rec. eine andere Erklärung entgegen, — zwar nicht die, dass die

Lehre des Hrn. Sch. gedankenlos, absurd und ruchlos sei, — aber doch diese: dass er selbst, der Rec., sich zu den Optimisten zähle, und zwar, welches wohl zu bemerken ist, *der Gesinnung nach*, während das Dogma, theoretisch betrachtet, ausser der Sphäre strenger Beweise liegt. — Was die Sache selbst anlangt, so ist sie sehr bekannt. Es ist längst bemerkt, dass die physischen Leiden der Menschen sehr erträglich sind, das eigentliche Unglück in den geselligen Verhältnissen liegt, und diese als eine Aufgabe betrachtet werden müssen, deren Lösung die Pflicht der gesammten Menschheit ist. Es ist eben so leicht zu bemerken, wie wenig im Grunde dazu gehört, einen Haufen von Menschen so zu leiten, dass bei ihm die Fröhlichkeit neben der Gesundheit einheimisch sei. — Rec. hatte schon oft den Menschen unter dem Bilde eines rankenden Gewächses gedacht; neulich wurde ihm die Vergleichung noch auffallender, da er in einem Garten die Folgen eines Versehens bemerkte; es waren nämlich Bohnen auf ein Beet gepflanzt, wo man nicht füglich Stangen setzen konnte, weil sie die Aussicht würden versperrt haben. Was geschieht? Die Bohnen wachsen kräftig aus der Erde; die Ranken steigen empor; sie neigen sich, begegnen, ergreifen einander und umschlingen sich; wie zu Stricken gedreht und unordentlich durch einander gewebt fallen sie nieder; jetzt ist es um die meisten Blüthenknospen geschehen; nur wenige können ihre günstige Stellung benutzen und sich aus dem Laube herausstrecken zum Lichte; die wenigen Früchte senken sich und faulen am Boden. Wenn diese Bohnen Bewusstsein hätten, wie würden sie jammern über ihre hülflose Lage, über den unnützen, quälenden Lebenstrieb, den sie in sich fühlten; ihr letztes Rettungsmittel würden sie suchen — in der *„Verneinung des Willens zum Leben.“* Aber ist ihre Lage durchaus ohne Hoffnung? Giebt es kein mögliches Complement ihrer Existenz? Was fehlt der Bohne? Eine dürre Stange reicht hin, die sie noch obendrein mit mehrern ihrer Nachbarn benutzen kann. Und was bedarf die Menschheit? Solche Männer braucht sie, die da verstehn, die Stange zu der Bohne zu stecken, — Männer wie *Fellenberg*, — nicht Philosophen aus Wolkenkukuksheim.

Zum Schlusse dieser Recension noch eine Erinnerung, die für einige Leser vielleicht nicht ganz überflüssig sein dürfte. Die geistreichsten und gelehrtesten philosophischen Werke sind oftmals diejenigen, welche den ausführlichsten und lebhaftesten Tadel gegen sich aufregen. Alsdann aber bedeutet der Tadel nichts anderes, als dass ein solches Werk *höchst lesenswerth* sei, nicht zur Annahme des vorgetragenen Lehrbegriffs, aber *zur Uebung im Denken*, die niemals weit genug kann getrieben werden, und für die man die mannigfaltigsten Gelegenheiten aufsuchen muss. Dazu nun können wir auch Sch.'s Werk empfehlen, und zwar in einem ganz vorzüglichen Grade. Rec.

kennt in der That kein anderes im Geiste der modernen Philosophie geschriebenes Buch, welches den Liebhabern dieses Studiums, die sich gleichwohl durch Fichte's und Schelling's Dunkelheiten durcharbeiten können, so angemessen wäre. Und wer eben diese Dunkelheiten überwunden hat, der wird desto lieber das Bild, dessen Züge er sich zuvor mühsam zusammensetzen musste, in Sch.'s klarem Spiegel vereinigt, und von der Individualität jener Vorgänger befreit, beschauen wollen, — wäre es auch nur, um sich vollends zu überzeugen, dass diese neueste, idealistisch-spinozistische Philosophie in allen ihren Wendungen und Darstellungen immer gleich irrig ist und bleibt.

Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat, in ihren gegenseitigen Verhältnissen betrachtet von *Joh. Jac. Wagner*. Erlangen, 1819.

Als dieses Buch dem Rec. zur Beurtheilung übergeben wurde, erinnerte er sich, dass der Vf. früher eine andere Schrift, unter dem auffallenden Titel: *mathematische Philosophie*, herausgegeben hatte, und dass diese irgendwo als das Hauptwerk desselben war bezeichnet worden. Da man aber nicht vernommen hat, dass der Vf. sich unter den Mathematikern das Bürgerrecht erworben habe, — und da des Redens über Mathematik unter solchen Philosophen, die von dieser grossen Wissenschaft so viel wie nichts verstehen, ohnehin weit mehr ist, als sich mit der Ehre der Philosophie verträgt, so ist Rec., um seinen Verdruss hierüber nicht zu vermehren, vest entschlossen, die sogenannte mathematische Philosophie nicht eher zu lesen, als bis Hr. Prof. W. von ächten Mathematikern *als Mathematiker wird anerkannt sein*. Da es jedoch sehr nützlich, ja oft nothwendig ist, den Geist eines Schriftstellers aus seinen Hauptwerken zu kennen, um eine andere Schrift desselben richtig aufzufassen: so kam dem Rec. die authentische Erklärung des Hrn. W. über seine mathematische Philosophie, in der *Isis* (1 Hft. 1820, S. 35) wohl gelegen, und er hält für nöthig, hierüber etwas voraus zu schicken, um sich weiterhin kürzer fassen zu können. Hr. W. knüpft daselbst an bei Oken's Beinphilosophie, indem er den Parallelismus erwähnt, dass an den Rückgrathe oben die Entwickelung der Breite (in den Schulterknochen) dasselbe Grundschema befolge, wie unten (in dem Becken) Hierbei giebt er Folgendes zu bedenken: die Idee, dass senkrechte Polarität ihre Breiten unter der Differenz ihrer beiden Pole entwickele, sei eine *allgemeine* Idee, welche folglich auch auf dem Gebiete der Kunst, der Geschichte, (was heisst in der Geschichte *senkrecht*? was heisst *Breite* und *Länge in der Zeit*, in welcher die Geschichte verläuft?) und *überall* ihre Gültigkeit habe. Man müsse demnach einen allgemeinen, *für alle Fälle*

der besondern Anwendung schicklichen Ausdruck dieser Idee suchen, und könne keinen andern finden, als (wird der Leser es errathen? —) als in einer Geometrie, welche in dem Satze, dass zwei Parallelen von einer jeden dritten Linie unter gleichen Winkeln geschnitten werden, eben jene Idee erblickt!!! — Nun kennen wir die mathematische Philosophie des Hrn. W. *Seine* Mathematik erblickt in jedem Lehrsatze die heterogensten Dinge, Knochen und Kunstwerke und Weltbegebenheiten, sobald es ihm gelingt, durch irgend ein, auch noch so loses Spiel des Witzes, eine entfernte Aehnlichkeit aufzutreiben, die kaum hinreichen würde, um das Band einer Ideenassociation herzugeben. Nun wissen wir auch, woher diese mathematische Philosophie stammt. Sie ist nämlich ein Ausfluss der schelling'schen Schule, deren Witz seit 20 Jahren mit allen nur ersinnlichen Analogien um sich sprudelt, und dadurch die Wissenschaften zu erweitern meint. Damit man aber ja nicht zweifelhaft sei, ob man Hrn. W. auch recht gefasst habe, giebt er noch ein Beispiel, und zwar ein solches, welches gewiss jedes Kind verstehen kann. In dem Product aus 5 mal 6 ist die Sechs fünfmal und die Fünf sechsmal enthalten, also jeder Factor unter der Form des andern gesetzt; und dies ist der allgemeine Ausdruck aller Synthese. So muss in der Idee die Phantasie Vernunftform annehmen, die Vernunft aber Phantasieform; in dem Wasser muss der Sauerstoff gewasserstofft, der Wasserstoff aber gesauerstofft werden u. s. w. Ueber den Geist der mathematischen Philosophie kann demnach gar kein Zweifel obwalten; derselbe hat gewiss die Tugend, dass ihn Jedermann erreichen und sich zueignen kann, denn es lässt sich in der Welt nichts Leichteres denken, als solche Analogien zu hunderten und zu tausenden aufzufinden. Nichts desto weniger, so paradox es auch klingen mag, hegt Rec. den dringenden Verdacht, dass Hr. W. nicht bloss in der Mathematik *der Mathematiker*, sondern sogar in *seiner eignen* Mathematik, gar sehr ein Anfänger sei. Denn wenn das Product 5.6, und der Satz von den Parallelen schon von so ungemein universeller und erhabener Bedeutung sind, was muss denn wohl Alles, und wie Köstliches! in den Logarithmen, den trigonometrischen Functionen, — kurz, in der unermesslichen Fülle dessen verborgen sein, was in der gewöhnlich sogenannten Mathematik höher hinaufliegt! Rec. macht hiermit dem Hrn. Prof. W. den Vorschlag, sich doch zur Probe einmal ein wenig in Newton's *enumeratio linearum tertii ordinis* umzusehen, doch auch nicht gar zu wenig; denn es ist zum mindesten nothwendig, den Zusammenhang jeder Curve mit ihrer Gleichung wohl inne zu haben. Da nun schon die allerersten Elementarbegriffe der Mathematik unter den Händen des Hrn. W. so wundervolle Bedeutung annehmen, so darf man erwarten, dass er vermöge der Linien der dritten Ordnung die allertiefsten Geheimnisse

der Kunst und der Natur zu Tage fördern werde. Und doch, was sind diese Linien des dritten Grades gegen den unermesslichen Wald von algebraischen und transscendenten Functionen höherer Art!

Wenn nun der Leser sich einige Mühe giebt, um sich in die Vorstellungsart eines Mannes hineinzudenken, dem die Synthese der Beinphilosophie mit der mathematischen Philosophie ihren Ursprung verdankt: so wird er für das Verständniss des hier angezeigten Buchs, unsers Erachtens, leicht hinlänglich vorbereitet sein. Es kann ihn nicht mehr befremden, dass zugleich von Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat, in einem einzigen sehr mässigen Octavbande gesprochen wird; oder vielmehr, dass alle vier zuletzt in einem einzigen Paragraphen zusammengedrängt werden, nachdem vorher von Buddha und Zoroaster, von Moses und Propheten, von Katholicismus und Protestantismus die Rede gewesen. Der universelle Geist des Vfs. bringt das so mit sich; er würde glauben, gar Nichts zu sagen, wenn er nicht von Allem zugleich redete. Und man sehe nur die Leichtigkeit der Verknüpfung! „Die Offenbarung der Gottheit von der Religion aus wird *verstanden* durch Wissenschaft, sie wird *nachgebildet* durch Kunst; alle drei aber begegnen sich im Staate, welcher das organisirte menschliche Gesammtleben ist.“ Ob nun gerade *alle* Wissenschaft sich *darin erschöpft,* die Religion zu verstehen; ob gerade *alle* Kunst religiöse Dinge nachbildet, ja ob überhaupt *alle* Kunst nachbildend sei; ob endlich das *Ganze* des menschlichen Lebens dem Staate angehöre, — oder ob es auch noch ein Privatleben, und für dasselbe mancherlei Kunst und Wissenschaft gebe, wobei weder an Religion, noch an den Staat zu denken sei, was kümmert das den Vf.? Solche Fragen sind ganz unter seiner Würde. Wie es ihm nichts kostet, gelegentlich den Gedanken hinzuwerfen, dass wir „die Griechen und ihre *gemüthlose Grazie* zu begreifen anfangen,“ so ist es für ihn auch gar nicht bedenklich, Christus für den *Aequator* zu erklären, welcher der Zerstreuung ein Ende macht, und die Rückkehr zur Einheit beginnt, wobei uns zwar wegen der Symmetrie der beiden Halbkugeln diesseits und jenseits des Aequators einige Schwierigkeiten aufgestossen sind, — falls nämlich das Menschengeschlecht etwa noch ein paarmal hunderttausend Jahre auf der Erde fortlebte, und vielleicht in dieser Zeit noch eine verhältnissmässige Menge von merkwürdigen Schicksalen erführe; in welchem Falle freilich Christus nicht die *Mitte* der Weltgeschichte einnähme; — dies Alles thut nichts, denn „die beiden absoluten Pole der Geschichte des Menschengeschlechts, das verlorne und wieder gewonnene Paradies, liegen über aller Zeitrechnung hinaus;“ und sind ohne Zweifel dem Vf. vollkommen wohl bekannt!

Der Leser weiss nun schon, dass für diesmal nicht die Ma-

thematik, sondern die *Geschichte des Kirchenthums* den Faden hergeben muss, an welchem der Vf. seine Bemerkungen aufreihet. Und welche Bemerkungen! „Beinahe die meisten Schriftsteller stellen sich die Veränderungen, welche das Menschengeschlecht im Laufe seiner Geschichte erfahren hat, als bloss ideell vor, und bedenken nicht, dass schon unsre uralte heilige Urkunde, wo sie vom Sündenfalle spricht, *das Physische mit dem Geistigen in solchen Zusammenhang setze, wie es der Schöpfer in seiner Welt überall und zu allen Zeiten gewollt hat.* Aber der physische Organismus des Menschen hat sich sammt seinen Aussenverhältnissen verändert. Das leitende Princip findet man im Organismus des Individuums. Der Fötus setzt weder die Bewegungs- noch die Sinnesorgane in Thätigkeit; sein psychisches Leben ist *auf das Gangliensystem des Rumpfes* eingeschränkt. *Und das Alterthum scheint selbst darauf hinzudeuten, dass es mehr in diesem Nervensystem gelebt habe, als in dem Hirne,*" (hört! hört, ihr Kenner des Alterthums!) „indem bei Homer alles psychische Leben in den φρένες und πράπιδες, Organen des Rumpfes, liegt, und auch im alten Testamente Gott *Herzen* und *Nieren* prüfet, *in welchen demnach, so wie in der Leber, die in den alten Ansichten gleichfalls eine grosse Rolle spielt, (der Geier des Prometheus verzehrt dessen Leber,) jene Zeit ihr geistiges Leben gefühlt haben muss.*" Rec. bittet den Leser, auf dieses *demnach*, und auf den dadurch angezeigten eigenthümlichen Gang des Schliessens, aufzumerken; wie nicht minder auf das Fühlen des *geistigen* Lebens im *Leibe*; wem solche Schlüsse und Philosopheme gefallen, der wolle das Buch selbst anschaffen; zu einer umständlichen Relation fühlt sich Rec. nicht verpflichtet; und eben so wenig zu ausführlicher Widerlegung solcher durchaus grundlosen Einfälle, die sich Jedermann durch die gemeinsten Reflexionen selbst widerlegen kann. Denn Jedermann weiss, dass jener vorgebliche Zusammenhang des Physischen mit dem Geistigen, in dem Sinne des Vfs., nicht existirt; dass vielmehr starke Geister in schwachen Leibern, und umgekehrt, desgleichen fortschreitende Geistesbildung in dem Alter, wo der Leib schon welkt, das Gegentheil bezeugen; Jedermann weiss, dass Kinder zwar manche Aehnlichkeit mit den Menschen des Alterthums haben, aber nicht die, welche (wie wir gleich erwähnen werden) der Vf. dem Alterthume andichtet; ferner, dass die φρένες und πράπιδες, die Herzen und Nieren, auf den Zustand der *Begriffe* bei den Alten hindeuten, die *in ihrer Vorstellung vom Leben* und in ihren *Meinungen* vom Sitze desselben das Psychische vom Physischen nicht zu trennen geübt waren; endlich, dass, wenn ja die Hypothese des Vfs. eine Spur von Wahrscheinlichkeit an sich trüge, (welches nicht der Fall ist,) sie doch nicht dazu taugte, als Grundlage eines Systems benutzt zu werden, weil derjenige, dem Wahrheit lieb ist, nichts sorgfältiger vermeiden muss, als sich in luftige Combinationen

zu verwickeln und zu verstricken, die den Irrthum zugleich bedecken und vervielfältigen. Aber wie verfährt der Vf.? Aus seiner Einbildung einer eigenthümlichen physischen Constitution des Alterthums folgert er eine *vollkommene Verschiedenheit der ganzen Art zu denken* bei den Alten und bei uns! Er behauptet einen *einfachen All-Sinn* bei den Alten, den er folgendermaassen deutlich macht: „Unsre Sinne zeigen uns alle nur einzelne Seiten der Dinge; und *es fehlt noch ein einfacher Sinn für das einfache Wesen der Dinge, welches ihren Massen, Figuren, Qualitäten, Klängen und Farben zum Grunde liegt*“ (hier verwechselt der Vf. das Bedürfniss der Speculation mit dem Mangel eines Sinnes) „und in ihrer raumerfüllenden und raumbegrenzenden Thätigkeit ohne weiteres besteht.“ (Das einfache Wesen der Dinge hat an sich mit dem Raume nichts gemein, weil er selbst, der Raum, Nichts ist.) „Durch diese einfache Grundlage hängen die Dinge alle unter sich zu einem Ganzen zusammen, und diese ist unsern getheilten Sinnen verborgen, eben weil der besondere Organismus des Auges, des Ohres u. s. w. den Nerven bloss für diese einseitige Art der Sensationen empfänglich macht.“ (Woher *weiss* der Vf., dass unsere mehrfachen, oder wie er sie nennt, getheilten Sinne, nur einseitig empfinden? Wer hat ihm die Einseitigkeit verrathen? Besitzt er etwa den All-Sinn des Alterthums, und ist er folglich ein Fremdling in der neuern Zeit? — Dieselbe Speculation, welche ihn gelehrt hat, dass der Summe von Realitäten eines Dinges ein einfaches Reales zum Grunde liegen müsse, *diese* muss uns weiter führen, und uns enthüllen, was keinerlei Sinn jemals hat erreichen können.) „Solch einfacher Sinn liegt nun eben in dem durch den Rumpf verbreiteten, an keinen besondern Organismus gebundenen Ganglien- oder Nervenknotensystem; ihm erscheint das Entfernte nahe, und das Künftige gegenwärtig; weil nur das theilweise Fühlen in unsern gewöhnlichen Sinnen uns den Zusammenhang der Dinge zerreisst. Durch diesen einfachen Sinn war das Thier dem Menschen der alten Welt näher und verständlicher, als es uns ist.“ (Warum sagt der Vf. nicht lieber geradezu: das Thier besitze noch jetzt den All-Sinn, welchen der Mensch verloren hat; es erkenne demnach das Innere der Dinge um so vollkommener, je mehr in ihm das Gangliensystem vorherrsche?) „Es wäre zu wünschen, dass uns irgend ein alter Schriftsteller Beobachtungen der heidnischen Opferpriester über die Eingeweide der geschlachteten Opferthiere aufbehalten hätte,“ (das möchte leicht einer der vielen Priester dem Vf. zu Gefallen gethan haben, wenn er von dessen Wunsch und Traum nur das Mindeste hätte ahnen können,) „mir scheint fast, als hätte hier das heidnische Alterthum bloss die Processe, die es in sich selbst fühlte, anatomisch auf der That ertappen, und seine eignen Gefühle und Instincte verstehen wollen.“ (Wir haben wohl von

Leuten gehört, welche die Seele in der Zirbeldrüse anatomisch suchten; aber noch nie, dass Einer in dem Augenblicke, wo man für den Ausgang einer Schlacht oder eines Staatsgeschäfts günstige Vorzeichen wünschte, über seine eignen Instincte gegrübelt habe.) „Der All-Sinn hat noch eine andre Seite, nämlich mittheilbar zu sein, und *auf der Natur Inneres zu wirken;* er und seine Kraft zeigen sich verwandt *den Phänomenen des magnetischen Traumsehens.* Diesen Sinn setzen wir denn auch als das Organ der Religion in der alten Welt; und behaupten, dass dem frühen Menschengeschlechte die Idee der Gottheit in unmittelbarem Schauen zu Theil geworden sei, welche Mittheilung dann allerdings *Offenbarung* genannt werden musste.' Das älteste der uns bekannten Völker, das Volk der Hindu, bewahrt noch in Masse das Streben, aus der getheilten sinnlichen Anschauung zurück in die Totalanschauung des göttlichen Wesens zu treten; doch ist auch diesem Volke die Möglichkeit solcher Anschauung längst verloren gegangen. Als die Offenbarung noch ächt war, da waren die Wunder, durch welche sie sich bewies, ebenfalls ächte Wirkungen des Einfachen und Göttlichen im Menschen auf das Innere der Natur; die Zeit seit der Verunreinigung jener nennen wir *Heidenthum.*"

Von hier an beginnt nun über Heidenthum, Opfer, Reformatoren, Propheten, Messias und Kirche eine lange, und für den Rec. höchst langweilige Rede, deren kurzen Sinn man nur gelegentlich herausfinden kann. In Ansehung des letztern bemerken wir Folgendes. Dem alten Priesterthume (so lehrt der Verf.) musste die innere Geschichte unsers Bewusstseins zu einer Geschichte Gottes werden; *denn Gott war durch seine Weltwerdung auch nur zu seinem Bewusstsein gekommen; und die innern Acte der Weltwerdung mussten mit dem innern Acte des Bewusstwerdens zusammenfallen.* War nun aber die Gottheit im Weltwerden bloss zu ihrem Bewusstsein gekommen, — versteht sich, von Ewigkeit her, — so war der weltgewordene Gott auch der menschgewordene, *denn bewusst sein heisst Mensch sein,* und in dieser Ansicht fällt Weltwerdung und Menschwerdung zusammen. — Mathematik ist Weltbildersystem; als solches entstand sie dem ältesten Priesterthume mit der Religion selbst. Philosophie ist das Heidenthum der Gotteserkenntniss. Ihr zur Seite steht die Kunst, in deren Bildern ebenfalls das wahrhaft Göttliche unterging. — *Allem Leben ist die Tendenz eigen, objectiv zu werden; dies ist der Quell alles Bösen. Die Gottheit war nun schon in die Objectivität hingestellt als Welt,* welche ihr höchstes Symbol ist; aber dies Symbol wurde nicht mehr verstanden, darum mussten Begeisterte auf eine besondere Objectivirung des Göttlichen denken, die für Zeiten und Völker passte; dies ergab den Cultus. Der Religionsstifter, indem er seinem Volke ein Heiligthum errichtete, musste versuchen, *seine eigne Wunderkraft an etwas Aeusserem zu fixiren. In so fern nun ein solches*

Heiligthum gelang, war hier die Gegenwart Gottes speciell geworden; wie weit es aber möglich war, die persönlich scheinende Weissagungs- und Wundergabe an ein Object zu binden, lässt sich zur Zeit noch nicht entscheiden. — Jesus hatte ausser seinem exoterischen System, welches wir im neuen Testamente finden, noch ein esoterisches, von theoretischen Ansichten; vielleicht war es das System der Essäer. Das Christenthum aber, wie es in die Welt trat, war *kein System*, sondern ein *Standpunct;* es war *in der Mitte der Geschichte* (!) darum zu thun, die verirrte Menschheit zu orientiren; denn sie war, dem Gesetze alles Lebens unterthan, aus ihrem *ersten* Standpuncte gefallen; es kam darauf an, sie dahin zurückzuführen, und *dadurch* von der Sünde zu befreien. — Zoroaster's Religion ist zugleich Philosophie, der Griechen Religion ist zugleich Kunst, Moses Religion ist zugleich Staat, Christus Religion ist bloss Seele und Leben, aus welchem Alles dies kommen kann. — Alle Aufgaben, welche die Menschheit zu lösen hat, sind von der Art, dass sie nur durch gemeinsames Wirken im Ganzen gelöst werden können; daher Gemeinden und Kirchen. Die wahrhaft katholische Kirche ist (mit Hrn. v. Stourdza) die griechische, diese hat das Recht, die römische eben so zu betrachten, wie letztere die Protestanten betrachtet. — Zu unserer Zeit ist von dem ursprünglichen All-Sinne nichts mehr übrig, als die krankhaften Erscheinungen des thierischen Magnetismus auf der einen, und das *mit Goethe erlöschende (sic!)* poetische Genie auf der andern Seite. Nichts desto weniger ist uns aufgegeben, Religion und Wissenschaft wieder auf ihren ersten Standpunct zurück zu führen; wozu die nähere Anleitung sich in den frühern Schriften des Verfs. findet.

Das Erste nun, was jeder mit der neuesten Literatur einigermaassen bekannte Leser sogleich bemerken wird, ist, dass hier nichts Neues, sondern eine Reihe von Reminiscenzen und Uebertreibungen dessen dargeboten wird, was seit Schelling schon hundertmal gehört, von Einigen angenommen, von weit Mehreren verworfen ist. So lange aber diese Meinungen fortwährend von neuem vorgebracht werden, ist es auch nöthig, von neuem zu widersprechen. Ohne uns nun bei der gänzlichen Grundlosigkeit dieser Ansichten aufzuhalten, (die jedem einleuchten muss, der von wissenschaftlicher Gründlichkeit und Genauigkeit bestimmte Begriffe hat,) bemerken wir, um die Unzulässigkeit derselben fühlbar zu machen, Folgendes. Ewige Einheit, Heraustreten derselben, Ausser-Sich-Sein, und Rückkehr in sich selbst, ist eine Reihe von Begriffen ohne Sinn und ohne Würde. *Ohne Sinn;* weil in reiner, wahrer Einheit gar kein Grund des Heraustretens liegen kann; weil überdies das Heraus schon ein äusseres Verhältniss erfordert, dergleichen für das angenommene Eine und Einzige gar nicht vorhanden sein könnte: weil endlich der *nisus* des Heraustretens verräth,

dass man sich keine wahre und ruhige Einheit, sondern einen schwellenden Keim, der seine Hülse sprengt, gedacht hatte; ein elastisches Wesen, eingeschlossen in ein Gefäss, das ihm zu eng wird. So etwas ist kein ächtes Eins. — *Ohne Würde;* weil das Heraustreten ein unnützes Beginnen ist, wenn es nur geschicht der Rückkehr wegen; weil geständiger Weise eben dies Heraustreten der Quell des Bösen, — oder, aufrichtig gesagt, geradezu das Böse selbst sein würde; weil es, falls man genauer zusieht, an jedem Unterscheidungsgrunde des Guten und des Bösen fehlt; indem die Einheit *vor* dem Heraustreten gar kein Merkmal, ausserdem dass sie Eins ist, darbietet, also auch Nichts, was ihr einen Werth gäbe; *nach* dem Heraustreten aber wiederum nur der innere Trieb derselben befriedigt ist, den man eben so gut für einen guten Trieb, als für einen bösen, halten kann, bis man vernimmt, die Rückkehr zu sich selbst sei in der Einheit vorbestimmt. Denn gerade nur der innere Streit zweier entgegengesetzten Tendenzen, die der Einheit beigelegt werden, ist das, wovon man begreift, dass es nicht sein sollte; gänzlich unbestimmt aber bleibt, an welcher von diesen beiden Tendenzen eigentlich der Fehler liege? Geht sie aus sich heraus, entwickelt sie sich, zerstreut sie sich, objectivirt sie sich — oder wie die Worte alle heissen: — nun wohl, darin liegt nichts Uebles, wenn es nur dabei sein Bewenden hätte. Aber der weltgewordene Gott bekommt das Heimweh; nun erst ist es schlimm, dass er sich selbst entfremdet wurde! Nun erst kommt es an den Tag, dass er *ursprünglich mit sich selbst uneins war;* und diesen *Grundfehler* kann er durch keine Rückkehr wieder gut machen; *den weltgewordenen Gott bessert keine gottwerdende Welt!* — Dass nun dieses Hirngespinnst von Gottheit und von Welt in der That den Gegenstand der Lehre unsers Verfassers ausmacht, liegt in seinem Buche deutlich am Tage. Nicht bloss S. 32 lehnt er sich an die indische Lehre vom Parabrahma, Brahma, Wischnu und Schiwa, sondern auch am Ende, wo er über seine Abweichung von Schelling, (die wir sehr unbedeutend finden,) Rechenschaft giebt, klagt er den Letztern an, er hätte nicht das Ewige *vor* seinem Auseinandergehen in Reales und Ideales unterschieden von der Wiederherstellung aus diesem Gegensatze; er habe sich durch Platon *aus dem Gleichgewichte der Indifferenz* bringen lassen! Also wenn Schelling nur jene *vier* Momente (Vier ist des Hrn. W. heilige Zahl) scharf beobachtet, wenn er nur die Wiege der Indifferenz in recht gleichmässigem Schaukeln erhalten hätte, dann hätte Hr. W. keinen Grund gefunden, von ihm abzuweichen! Aber der Grund, warum die schelling'sche Lehre unhaltbar ist, liegt viel tiefer, er liegt in Dingen, wovon die Herren W. und Sch. gemeinschaftlich ausgehen. Historisch betrachtet liegt er darin, dass Schelling die fichte'sche Lehre ergänzen wollte, weil er sie für einseitig hielt, anstatt dass er sie hätte widerlegen sollen, weil sie

falsch ist. Speculativ betrachtet liegt er darin, dass alle diese Philosophen sich von ihrer *Leichtgläubigkeit gegen die Sinnenwelt* nicht lossreissen, sich zu der Höhe eigentlicher Speculation gar nicht erheben konnten. Leichtgläubig hielt Fichte das Ich für ein Reales: es ist aber nichts als eine innere Erscheinung. Leichtgläubig hält W. mit Schelling das Leben für Einheit des Wesens beim Wechsel seiner Formen (man sehe S. 239); diese Erklärung ist aber nichts als eine Zusammenfassung empirischer Merkmale, ohne alle Ueberlegung, ob etwas solches nur denkbar sei. Wahre Einheit wechselt keine Formen; wahrer Wechsel setzt wahre Vielheit voraus, deren Zusammenhang die Speculation zu erklären hat. Leichtgläubigkeit knüpft das Band zwischen jenen Philosophen und den Magnetiseurs, und als hätte Hr. W. auf dieselbe Leichtgläubigkeit eine Satyre machen wollen, glaubt auch er an ein wunderthätiges Ergreifen der Natur in ihrem Innern; er glaubt an einen All-Sinn des Alterthums vermöge der Ganglien des Rumpfs; er glaubt, welches wohl zu merken, an dies Alles nicht aus religiöser Gemüthsstimmung, sondern er will umgekehrt seine physiologischen Kenntnisse vom Nervensysteme bei der Erklärung der Ausdrücke alter Schriften *zum Grunde* legen, und eine solche Combination soll alsdann eine *Stütze* religiöser Ueberzeugungen werden! Aber die Religion ist vor solchen Irrthümern noch sicherer, als die Wissenschaft. Wir haben einmal gelernt, die Weltbildung als *freie Wohlthat* unseres *weisen* Schöpfers zu betrachten, und die geringste freie Wohlthat gilt uns mehr, als ein ganzer, in blinder Nothwendigkeit weltgewordener Gott, den wir für nichts anderes halten, als für einen Götzen, wie sie, nicht bloss aus den Händen, sondern auch aus den Köpfen der Menschen zu entspringen pflegen. Wir glauben an einen *seligen* Gott, der nicht sich selbst verwandelte, als er uns ins Dasein rief, nicht seiner selbst erst sich bewusst wurde, da eine Menschheit den Weg ihrer Entwickelung antrat, nicht ein zeitliches Leben lebt, sondern ein ewiges, und, wie Platon sagt, eine Welt schuf, *weil er gut ist.* Dieser Glaube wird in der Mitte aller philosophischen Irrthümer und Streitigkeiten immerfort bestehen; denn er ruhet auf seiner innern Würde, und auch die Wissenschaft, die freilich in den letzten zwanzig Jahren viel gelitten hat, wird sich ja hoffentlich wieder erholen. Freilich kann sie es nicht, so lange Mathematiker und Philosophen (um uns gelind auszudrücken) einander fremd anblicken; sie kann es nicht, so lange die Philosophen sich erlauben, die ganze Mathematik nach der euklidischen Geometrie zu beurtheilen, und so lange sie nicht wissen, welches Leben diese Wissenschaft in Leibnitz's Geiste hatte; sie kann es endlich nicht, wenn man, nach Hrn. W's. Weise, versucht, die Mathematik zum Adjectiv der Philosophie zu machen; eine Beugung, welche ein so stolzes Substantiv stets verschmähen wird.

Handbuch der psychischen Anthropologie, oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes. Von *Jak. Fr. Fries,* Dr. der Philos. u. Med., u. s. w. 1. Bd. Jena 1820.

Hr. Hofrath *Fries* ist längst als ein redlicher Forscher bekannt, und seine Schriften sind wegen eines vorzüglichen Grades von logischer Deutlichkeit geschätzt, die durch den Contrast mit der Verworrenheit Anderer noch mehr hervortrat; denn sie steigt nothwendig immer höher im Preise, je seltener sie ist. Gleichwohl ist der Beifall, mit dem Hr. F. gelesen wird, nicht allgemein; selbst harte und unbillige Urtheile haben sich darunter gemischt. So geschieht es natürlich da, wo der Theil für das Ganze gelten soll; die Forderung dessen, was mangelt, wird leicht ungestüm, und man verkennt den Werth des Vorhandenen eben darum, weil es zu grosse Ansprüche macht. Dass Hr. F. auf Logik und empirische Psychologie zuviel rechnete, davon ist Rec., der ihn vom Anfange seiner literarischen Laufbahn an beobachtete, stets überzeugt gewesen. Es giebt höhere Forderungen, die durch solche Mittel nicht können befriedigt werden; Forderungen im Gebiete des *Wissens,* unabhängig von dem, was Jemand zu glauben oder zu ahnen aufgelegt sein möchte. Die falschen Systeme sind Missgriffe, um diese Forderungen zu befriedigen; aber die Missgriffe selbst bezeichnen ein Bedürfniss, das sich nicht abweisen lässt. Rec. kann sich hier nicht darauf einlassen, davon ausführlich zu reden; Hr. F. hat aber erfahren, dass seine Erneuerung der Vernunftkritik nichts hilft, um andere, in Form und Materie von ihm abweichende, Arten des Philosophirens hinwegzuschaffen, und er wird es fortdauernd erfahren.

Was Hr. F. wirklich leisten könne, das sollte sich nun vorzüglich in seiner Psychologie zeigen, die er, aus Gründen, über welche Rec. nicht rechten will, lieber psychische Anthropologie nennt. Auf dem empirischen Standpuncte ist es natürlich, dass man die Trennung von Seele und Leib für zu gewagt hält. Aber eben darum, weil nach Hrn. F. die wahre philosophische Methode *vom Beobachten des gemeinen Wissens, und somit von Selbsterkenntniss* ausgehen soll (so schrieb der Vf. schon im Jahre 1804 in seinem, mit allzugrosser Zuversicht betitelten, *Systeme der Philosophie als evidenter Wissenschaft,* S. 10): so erwartet man mit Recht, er werde sich in *der* Wissenschaft, die unmittelbar von Selbstbeobachtung ausgeht und zur Selbsterkenntniss hinführt, am stärksten fühlen; er werde hier nun alle die Fragmente sammeln, und in ihrer vollständigen Umgebung vorzeigen und rechtfertigen, die er früherhin verstreute, um bald die ganze Philosophie, bald die Vernunftkritik, bald die Logik dadurch zu begründen. Er musste wissen, dass gerade die Lehren, die er als Anfangspuncte des kritischen Philosophirens, als evidente Principien hinstellte, von

Anderen theils als fehlerhafte Auffassungen der inneren Erscheinungen, theils als Täuschungen angesehen werden, weil sie eben höchstens nur Aussagen von Erscheinungen, nicht aber von der zum Grunde liegenden Wahrheit sein können. War es möglich, dass er sich hierüber vor anderen Denkern rechtfertigte, so konnte dies nur in der Psychologie geschehen, die ihm in ihrer Totalität schon bei jenen früheren Werken vorgeschwebt haben musste. Mit wahrer Ueberraschung las daher Rec. den Anfang des angezeigten Buches, dessen Vorrede also beginnt: „Nie legte ich der öffentlichen Beurtheilung eine Schrift mit lebhafterm Gefühle der Unvollkommenheit ihrer Ausführung vor, als indem ich gegenwärtige bekannt mache. Meine Absicht ist hier nicht, mit den vortrefflichen (?) Werken, welche wir über diese Wissenschaft besitzen, zu wetteifern." Wie kann Hr. Fr. das im Ernst geschrieben haben? Von Vortrefflichkeit dessen, was bisher über Psychologie vorhanden ist, kann unmöglich die Rede sein; nirgends ist das Bedürfniss gründlicher Verbesserung fühlbarer, als hier; und Hr. Fr. würde den grössten Dank verdient haben, wenn er, mit der lichtvollen Ausführlichkeit seines Systems der Logik, alle Einzelnheiten der empirischen Psychologie mit Hülfe von Beispielen und Thatsachen auseinander gesetzt hätte; man würde alsdann vielleicht die Theorie abgeändert, aber den Vorrath genutzt haben. Dann wäre jedoch die Beschreibung der Geistesvermögen nicht, wie hier, in einem weitläuftig gedruckten Bändchen von 295 Seiten abzufertigen gewesen; auch hätte es sich nicht geschickt, den Leser an die Logik des Vfs. zu verweisen, damit er von dort das aus der Psychologie viel zu freigebig Weggeborgte wieder abholen möge, — welche Anmuthung die vielen Citate in dem Buche nur gar zu deutlich aussprechen.

Vielleicht aber soll die sehr bescheidene Vorrede, (welche besonders in Vergleich mit früheren Aeusserungen desselben Vfs. auffällt,) andeuten, dass wir hier wieder einmal einen Denker antreffen, der zu einer Revision seiner früheren Arbeiten ernstlich bereit ist. Wohlan denn! Rec. wird versuchen, einige Beiträge zu den Veranlassungen einer solchen Revision zu liefern; er wird nicht vermeiden, sich dem Vf. kenntlich zu machen, erwartet aber dafür, dass seine Freimüthigkeit nicht übel gedeutet, sondern mit ächter Wahrheitsliebe aufgenommen werde. Schwierigkeiten genug sind ohnehin zu überwinden; die Ueberzeugungen des Rec. sind in allen Theilen der Philosophie sehr abweichend von denen des Vfs.; und dieser hat nicht den mindesten Schritt seinerseits gethan, um die Entfernung kleiner zu machen; er hat zwar eine Schrift des Rec. unter denen angeführt, die vorzüglich zu beachten *sein werden*, aber aus dem *futurum* war bei Hrn. Fr. damals, als er schrieb, gewiss noch kein *praesens* geworden; das bezeugen alle Seiten seines Buchs.

Nach den ersten Angaben, dass die Anthropologie somatisch, psychisch, und vergleichend sei, bemerkt der Vf. ganz richtig, die psychische Anthropologie müsse zwei *verschiedenartige* Bestandtheile enthalten, Naturbeschreibung und Naturlehre. Allein gleich darauf wirft er, über sein eigenes Gesetz erhaben, diese höchst nöthige Scheidung, die er aufs schärfste durchzuführen verpflichtet war, selbst wieder um. „Der Verstand“ (sagt er,) „strebt doch in allen Wissenschaften nach allgemeinen Ansichten, will also nicht nur beschreiben, sondern *mehr oder weniger (!)* auch die Erscheinungen auf Gesetze und Erklärungsgründe zurückführen. Es giebt daher zwischen Beschreibung und Erklärung mannigfaltige Abstufungen.“ Nach solchen Ankündigungen weiss jeder, der von *Genauigkeit* einer Untersuchung einen Begriff hat, was er erwarten dürfe: — eine vorurtheilsvolle Auffassung der Erfahrung, woraus, unter der Form von Erklärungen, dieselben Vorurtheile zum Vorschein kommen, die ursprünglich darin lagen. Was heisst denn wohl *kritische* Philosophie, wenn man sich der Kritik der Erfahrungsbegriffe, nach den zwei Fragepuncten, ob sie *wirklich gegeben*, und ob sie *denkbar* seien, glaubt überheben zu dürfen? Und was ist das für ein Verstand, der *mehr oder weniger auch* erklären will, anstatt seine ganze Anstrengung aufzubieten, um die *äussersten Grenzen möglicher Erklärung* zu erreichen? Erst reine, geläuterte, von jedem Verdacht der Erschleichung befreite Erfahrung, dann vollständige Theorie; das ist Wissenschaft; aber ein trübes Gemenge aus Beidem ist es nicht.

Mit gleicher Gemächlichkeit erzählt der Vf. im §. 2, die Methode des Vortrags müsse allen in der Logik aufgestellten Regeln folgen; aber es werde mehr dem Leser überlassen bleiben müssen, alle diese Regeln in guter Verbindung miteinander zu befolgen, als sie zur Einleitung schon ausführlich zu lehren. Er wolle nur drei Hauptpuncte angeben, deren erster die enge Verbindung der psychischen, somatischen und vergleichenden Anthropologie sein soll; — hier ist aber die Hauptsache vergessen, nämlich die Culturgeschichte des Menschengeschlechts, ohne welche, mit gewohnten Erschleichungen, die Phänomene der höchsten Ausbildung, mit den untersten Regungen des geistigen Lebens vermengt, dem menschlichen Geiste als ursprüngliches Eigenthum angerechnet werden: ein Hauptgrund der gangbaren psychologischen Irrthümer. — Einen anderen grossen Fehler wiederholt hier der Vf. aus seiner Vernunftkritik, nämlich die Bevestigung einer Kluft zwischen dem Geistigen und Körperlichen, als ob aus dem Einen ins Andere keine Erklärung hinüberreiche. Das Wahre an seiner Behauptung weiss jeder, nämlich die Ungleichartigkeit *des Gegebenen*, wodurch wir Geistiges und Körperliches *zuerst* kennen lernen; damit ist über die Realprincipien, und die von daher abzuleitenden Erklärungen gar nichts entschieden; jene Ungleichheit

beruht bloss auf den ganz verschiedenen Bedingungen der Auffassung, und trifft nur die Phänomene. Dass zu diesen die ganze materielle Welt, *als solche*, zu rechnen ist, weiss heutzutage Jedermann, und schon deswegen kann sie dem Geistigen, welches der Realität näher steht, nicht in gleichem Range gegenübertreten. — Einen dritten, noch grösseren Fehler begeht der Vf. bei dem, was er als zweiten Hauptpunct der zu befolgenden Methode vestsetzt. Hier erkennt er an, der Metaphysik müsse ihr Recht gegeben werden; — aber welches Recht? — dass dieses die Metaphysik selbst ganz allein entscheiden könne, scheint ihm nicht einzuleuchten. Unmittelbar nach der sehr wahren Bemerkung, *dass die metaphysischen Sätze, wenn man sie umgehen will, sich fehlerhaft einschleichen,* — woraus man schliessen möchte, die feinste und strengste Metaphysik müsse der Psychologie vorangehen, und jede gemächlichere Lehrart sei Täuschung, — folgt eine Behauptung, bei welcher die Metaphysik muss geschlummert haben, nämlich, es sei in unserer Wissenschaft viel zu spitzfindig gesondert, und mit dem Sprachgebrauche gespielt worden. Man höre! *Jede innere Wahrnehmung, jedes Bewusstsein zeigt mir Thätigkeiten meines Ich, welche Aeusserungen der Vermögen desselben sind. Es ist falsche Spitzfindigkeit, welche eine unmögliche Abstraction fordert, diese Geistesthätigkeiten ohne Geistesvermögen denken zu wollen. Wir warnen deswegen vor aller philosophischen Künstelei, und müssen den gewöhnlichen Sprachgebrauch als den richtigsten in Schutz nehmen.* Ueber diese Stelle ist ein kleiner Commentar höchst nöthig. Dass jede innere Wahrnehmung mir Thätigkeiten zeige, — dies könnte, wenn man freigebig sein wollte, allenfalls eingeräumt werden; mit dem Vorbehalt jedoch, der ja nicht zu vergessen ist, den Begriff der Thätigkeit erst gehörig zu bestimmen, welches nur mitten in der Metaphysik geschehen kann, und sich hier, aus freier Hand, gar nicht leisten lässt. Bei genauer Auseinandersetzung würde sich schon bei diesem ersten Puncte ein langer Streit erheben. Dass aber jede innere Wahrnehmung mir Thätigkeiten *meines Ich* zeige, dies muss geradezu geleugnet werden. Es giebt manche innere Wahrnehmung, wobei die Vorstellung des Ich sich so verdunkelt, dass über sie nichts mehr behauptet wird; jede wahre Vertiefung liefert davon ein Beispiel. Genaue Auseinandersetzung der Auffassung des Ich würde diesen zweiten Streitpunct noch sehr vergrössern. Aber nun drittens — was soll man dazu sagen, dass ein durch Nichts zu rechtfertigender Sprung die wahrgenommenen Thätigkeiten in *Aeusserungen von Vermögen* umstempelt? Jede Aeusserung geht hervor aus einem Innern, Verborgenen; die menschliche Neugier sucht dies Verborgene zu errathen; und je weniger sie weiss, desto dreister pflegt sie zu rathen; sie endigt aber damit, sich gar einzubilden, ihr Hirngespinnst sei unmittelbar in der Wahrnehmung

gegeben gewesen. So etwas heisst bekanntlich eine Erschleichung. Und gerade dies ist, wie so Vielen, auch Hrn. Hofr. Fr. begegnet, — wenn er nicht etwa geheime, völlig verschwiegene Gründe hat, die zwischen die Worte: „*Thätigkeiten meines Ich,*" und: „*welche Aeusserungen der Vermögen desselben sind,*" einzuschieben wären. Denn soviel ist gewiss: die Aussage, die in diesen letzten Worten liegt, überschreitet alle Grenzen möglicher Wahrnehmung; die vorgeblichen Vermögen sollen das Innere sein, was vor, in, und nach der Thätigkeit sich gleich bleibt; das Innere aber erscheint nicht, sondern wird zu der Erscheinung hinzugedacht, wahr oder unwahr, je nachdem übrigens die Einsichten des Denkenden beschaffen sind. Mit welchem Rechte klagt nun der Vf., es werde eine unmögliche Abstraction gefordert? Weder eine mögliche, noch eine unmögliche *Abstraction* wird gefordert; aber eine erschlichene *Determination* wird verbeten. Und wen warnt hier der Vf.? Diejenigen ohne Zweifel, welche an seine Autorität glauben! Rec. glaubt gewisse Gegner des Hrn. Fr. zu kennen, denen er eine solche Sprache schicklicher überlassen würde. Die Meinung aber, es komme nur darauf an, wessen Ausdrücke dem Sprachgebrauche angemessen seien, ist vollends irrig. Die ganze Möglichkeit einer bestimmten Einsicht in die Gesetze des Denkens, Fühlens und Wollens schwebt hier auf der Spitze; wie schon allein daraus erhellet, dass der Begriff eines Vermögens es unbestimmt lässt, ob dies Vermögen thätig sein werde, oder nicht; eine Unbestimmtheit, die sich mit wahrer Naturkenntniss durchaus nicht verträgt. Es kommt ferner darauf an, ob die Begriffe eines Vermögens, und eines Wesens, welches Vermögen habe, metaphysisch zulässig seien; und dies wird geleugnet. Endlich drittens kommt in Frage, ob in dem denkenden Geiste eine ursprüngliche Mannigfaltigkeit mehrerer *specifisch verschiedener, vielleicht nicht in jeder geistigen Natur nothwendig verbundener,* Vermögen vorhanden sei; und dies wird gleichfalls geleugnet. Solche Fragen auf eine geringfügige Verschiedenheit im Sprachgebrauche zurückzuführen, wäre eine starke *ignoratio elenchi.*

Unser Vf. kommt zum dritten Hauptpuncte in Ansehung der Methode. Hier scheint es ihm, *die bekannten Schwierigkeiten der Selbstbeobachtung träfen mehr die speciellen, als die allgemeinen Untersuchungen;* eine unbewiesene Behauptung, die einer Erfahrungswissenschaft nicht angemessen ist, denn in dieser kennt man das Allgemeine nur vermittelst des Speciellen, von dem es abstrahirt wird, daher gehen alle Mängel der speciellen Kenntniss, sofern sie nicht etwa gewisse specifische Merkmale, sondern die Sicherheit und Genauigkeit der Auffassung überhaupt betreffen, nothwendig in das Allgemeine mit hinüber. Weiterhin dringt der Vf. auf *Sacherklärungen* in der Psychologie. Vortrefflich! Und was sind ihm die Quellen der Sacher-

klärungen? Hier wird er ohne Metaphysik fertig; die *„alleinrichtige", kritische*, Methode soll die Begriffe aus — *gegebenem Sprachgebrauche* bestimmen, durch blosse Zergliederungen. Erklärungen aus solcher Quelle nennt Rec. Namenerklärungen; denn sie sagen gerade, was nach dem Sprachgebrauche die Namen bezeichnen. Niemals wird er dergleichen ohne tiefere Untersuchungen für Realerklärungen annehmen. — Auf der nächsten Seite will der Vf. durch die Sacherklärungen, die er *aus gegebenem Sprachgebrauche* gewonnen hatte, *zu einem wahrhaft brauchbaren Sprachgebrauche* kommen. Diese Logik ist dem Rec. völlig unbegreiflich; einem Anfänger würde man sagen, er bewege sich in einem handgreiflichen Cirkel. Das Ende von dieser ganzen Einleitung ist die Versicherung: *der Vf. müsse von vielen in der Schule gewöhnlichen Begriffsbestimmungen abweichen.* Wir wollen nicht fragen, in welcher Schule? wiewohl in den mehreren, älteren und neueren Schulen so viele Verschiedenheit der psychologischen Begriffe angetroffen wird, dass man wirklich bei wenigen derselben das angeben kann, *wovon* eigentlich der Vf. abweichen will. Wichtiger ist die Frage: was er mit seinen Abweichungen ausrichten wolle? Und ob er wirklich hoffe, bei so geringen Hülfsmitteln, die der ganzen gelehrten und ungelehrten Welt längst zugänglich waren, bei so nachlässig bestimmter Methode, irgend etwas hinzustellen, das nicht der nächste Wind wieder umwerfen werde?

Am Ende der Einleitung werden die Theile des Werks angezeigt. Dem ersten Theile, der Beschreibung und Theorie des menschlichen Geistes nach seinen Vermögen, soll noch ein zweiter folgen, für den gar keine allgemeine Bezeichnung des Inhalts, sondern nur die Abtheilung angegeben ist, nach welcher darin von der Verbindung zwischen Geist und Leib, von den Geisteskrankheiten und von den Unterschieden der Menschen und der Ausbildung des Geistes wird gehandelt werden. Der erste Theil hat vier Abschnitte, eine allgemeine Betrachtung des menschlichen Geistes, und dann, um es kurz zu sagen, die Abhandlungen vom Erkennen, Fühlen, und Wollen. — Da, wie wir schon oben bemerkten, in einer empirischen Wissenschaft das Allgemeine nicht vorangehen kann, sondern dem Besonderen, aus dem es durch Abstraction hervorgeht, nachgesetzt werden muss; und da die Psychologie des Vfs., wie nun schon deutlich genug erhellen wird, eigentlich gar keinen speculativen Charakter hat: so überschlägt Rec. den ersten Abschnitt ganz und gar. Den Leser muss vor Allem die Frage interessiren, wie der Vf. beobachte, wie treu er die Erfahrung auffasse? Hievon wird Rec. Proben geben, dabei aber die weit besser geschriebene Logik des Vfs., von der ein gutes Drittheil in der That der Psychologie angehört, zu Hülfe nehmen. Sollte dies einer Entschuldigung bedürfen, so läge sie in den eigenen Citaten des Vfs.

Es ist gewiss nicht des Hrn. Fr. Absicht gewesen, den denkenden Leser sogleich mit Misstrauen zu erfüllen; gleichwohl kann dies kaum ausbleiben, da er gleich Anfangs ein grundloses *Vertrauen* von ihm fordert, welches sich, wie man leicht gewahr wird, aus der *jacobischen* Lehre vom Glauben herschreibt. „Wenn wir die menschlichen Vorstellungsweisen *genau beobachten*, so finden wir, dass ihnen allen eine unmittelbare Erkenntnissweise zum Grunde liegt, bei welcher *die gesunde Vernunft* das *Vertrauen* besitzt, es sei Wahrheit in ihr. — Diese Ueberzeugung ruht auf gar keinen Gründen, sie gilt nur durch das *Selbstvertrauen* der Vernunft. — In den Schulen kann man mancherlei Zweifel entgegenstellen, aber *im Handeln* setzt doch jeder Mensch voraus, dass die Dinge vorhanden seien, welche wir mit gesunden Sinnen wahrnehmen, und alles Andere dem gemäss.“ — Rec. leugnet hier die Genauigkeit der Beobachtung zwiefach. Weder die Anfänge der Erkenntniss, noch die Zweifel der Schulen sind richtig aufgefasst, und eine verunglückte Metaphysik, die sich durch Machtsprüche aus der Verlegenheit hilft, weil sie den Idealismus nicht zu behandeln versteht, hat Erschleichungen an die Stelle der Beobachtung gesetzt. Um hier, wo wir uns der Kürze befleissigen müssen, möglichst deutlich zu sein, nennen wir sogleich das Erschlichene, was zunächst hieher gehört, nämlich das in den Anfängen der Erkenntniss; es heisst: *Anschauung in der Empfindung*. Dies Unding ist auf den ersten Seiten der Logik des Vfs. mehrmals zu finden, unter anderen S. 21, gleich im Anfange des §. 16. Dass es ein Unding sei, konnte unmittelbar in der Selbstbeobachtung gefunden werden; und dies fordert der Rec. mit der grössten Bestimmtheit und Strenge, nicht etwa in Ansehung der Empfindungen von Geruch und Geschmack, wo es sich von selbst versteht, sondern ganz ausdrücklich in Ansehung desjenigen Sinnes, der den Unkundigen am leichtesten täuscht, nämlich des Gesichtssinnes. Dieser liefert *in unmittelbarer Empfindung* nur Auffassungen von Farben; sonst durchaus gar Nichts. Dass der Ungeübte sich einbildet, auch Gestalten, ja sogar Körper, in der Empfindung anzuschauen, ist bekannt; wie aber Hr. Fr. dazu komme, der recht gut wissen muss, dass *vor* dem, was Er mathematische Anschauung und figürliche Synthesis nennt, an gar keine Auffassung sichtbarer *Gegenstände*, als solcher, zu denken sei, — das ist wirklich etwas schwer zu begreifen; wenigstens können wir uns hier auf die Enthüllung des tiefer liegenden Grundes, der in den ganz falschen Ansichten von der figürlichen Synthesis liegt, nicht einlassen. Hr. Fr. ist leider in Allem, was dahin gehört, gänzlich Kantianer geblieben; er denkt nicht an die allmälige Production der Vorstellungen von Raum und Zeit in den frühesten Kinderjahren; er glaubt nicht daran, dass ein Zustand vorhergehe, in welchem alle Vorstellungen in ein ungeschiedenes Eins zusammenfallen; und bei

der Frage, warum seine sogenannte figürliche Synthesis *verschiedene* Figuren *mit Nothwendigkeit* bilde, ist er auf die seltsamste Weise vorübergegangen, wovon weiterhin noch etwas zu sagen ist. Hierher gehört zunächst nur Folgendes. Die Empfindung ist an sich nicht Anschauung, sie ist eben so wenig assertorische, als problematische Vorstellung, *wenn einmal*, nach dem Sprachgebrauche des Hrn. Fr. in seiner Logik S. 12, assertorische Vorstellungen Erkenntnisse, und wiederum Erkenntnisse solche Vorstellungen sein sollen, in denen eine Behauptung einer Aussage liegt, *dass ein Gegenstand da sei*, oder dass *Dinge* unter einem Gesetze stehen. Doch, warum wollen wir uns nach diesem Sprachgebrauche bequemen? Hr. Fr. ist ja ein vorzüglicher Logiker; einem solchen wenigstens wird man doch anmuthen dürfen, was die übrigen Schulen heutzutage nicht nöthig finden, obgleich es die allererste Bedingung des philosophischen Wissens ist, — nämlich Schärfe der Unterscheidungen. Demnach wollen wir es dreist sagen: Hr. Fr. hat an jener Stelle drei verschiedene Dinge vermengt; assertorische Vorstellung, Behauptung, und Erkenntniss. Der letzte dieser Ausdrücke erfordert nach allgemeinem Sprachgebrauche einen *wahren* Gegenstand; die Behauptung begnügt sich mit einem vermeinten; hievon kann man noch den dritten Fall unterscheiden, wo die Frage nach dem Sein oder Nichtsein des Vorgestellten gar nicht erhoben, und folglich auch nicht beantwortet ist; und das ist der Fall der blossen Empfindung, die man immerhin assertorische Vorstellung nennen mag, weil, *wenn* nun die Frage, ob etwas da sei oder bloss gedacht werde, hinzukommt, *dann* freilich die Behauptung des Daseins sich auf Empfindung beruft; indem zwar nicht Anschauung in der Empfindung, wohl aber Empfindung in der Anschauung liegt. —

Was will aber Hr. Fr. an der Stelle seiner Psychologie, von der wir ausgingen? Will er sich begnügen, bloss als Psycholog das eben erwähnte Factum aufzuzeigen, dass wir im gemeinen Leben Empfindung zur letzten Stütze unserer objectiven Behauptungen machen? — Er redet von einer Erkenntnissweise, welche sich unmittelbar aus der sinnlichen Anregung unserer erkennenden Vernunft entwickele, und so in der Vereinigung unserer erfahrungsmässigen, mathematischen *und philosophischen* Ueberzeugungen des Menschen *ganze* Ansicht von der Welt enthält. Von dieser Ueberzeugung sagt er nun sogleich weiter, sie ruhe auf gar keinen Gründen, sondern sei unmittelbare Thatsache! Nach solchen Aeusserungen wolle sich nun Hr. Fr. nicht wundern, wenn es andere Denker giebt, denen seine Philosophie nicht tief genug dünkt. Er setzt sichtbar den philosophischen Schulen, die allerlei Zweifel aufstellen, die gesunde Vernunft entgegen, — und erneuert damit die alten Berufungen auf den *common sense*, welche die deutsche Philosophie in ihrer besseren Zeit verschmähte. Er würde die philosophischen Schulen

nicht gehörig beobachtet oder studirt haben, wenn er wirklich nicht wüsste, dass dieselben an den, auf Anschauung sich stützenden Behauptungen *nothwendig zweifeln müssen*, und dass schon das Alterthum die sehr wahre Bemerkung machte, die sinnlichen Gegenstände *seien sich selbst nicht gleich*, und sie selbst vernichteten auf diese Weise den Glauben, den man ihnen von Kindheit auf gewidmet habe. Was hilft's, sich auf einen Zeugen zu berufen, der sich selbst widerspricht? Hätte Hr. Fr. diesen Punct gehörig ins Auge gefasst, so würde er gesehen haben, dass ganz andere Arbeiten nöthig sind, wenn man die Objectivität irgend welcher Anschauungen (sie seien innere oder äussere) rechtfertigen will, als Berufung auf Empfindung und sogenannte gesunde Vernunft. Es thut dem Rec. wirklich leid, solche Forderungen der Gründlichkeit dem Hrn. Fr. gegenüberstellen zu müssen, der ihm hier in der That hinter sich selbst zurückzubleiben scheint. Aber freilich, derselbe hat sich in seine Vorstellungsart so hineingewöhnt, dass er ganz ruhig sagt: „Nur um sinnliche Erscheinung *wissen* wir, an das wahre Wesen der Dinge *glauben* wir.“ Also das heisst ihm *Wissen*, was er selbst nicht als dem wahren Wesen der Dinge angemessen betrachtet! Weil er nicht überlegen wollte, dass in den Anschauungen Widersprüche liegen, bleibt er nun bei einem *Wissen, von dem er selbst weiss*, dass dadurch *Nichts gewusst* werde, und widerspricht auf solche Weise sich selbst! Solche Ataraxie ist dem Rec. zu hoch. In der That aber haben nur die Worte *Wissen* und *Glauben* ihre Bedeutung vertauscht; daher wird man in Zukunft nicht mehr eine Kritik des Wissens und der erkennenden Vernunft, sondern eine Kritik des Glaubens und des Ahnens schreiben müssen!

Doch wie kommen solche Streitpuncte in die ersten Elemente der Psychologie? So werden die Leser fragen, und Rec. kann nichts anderes antworten, als dass er dem Vf. Schritt für Schritt nachgegangen ist. Nach vielen Einleitungen sind wir nun endlich zu demjenigen gekommen, was nicht mehr in den Regionen des Allgemeinen schwebt, sondern einen vesten Grund von Thatsachen darbieten *kann*, wofern es richtig dargestellt wird, ohne eingemischte Meinungen und veränderliche Ansichten. Das erste Kapitel des zweiten Abschnitts handelt vom Bewusstsein oder der Selbsterkenntniss. „Bewusstsein in der bestimmten Bedeutung ist Selbsterkenntniss, jene zweite höhere Stufe unserer Erkenntniss, welche dadurch bestimmt wird, dass der Mensch nicht nur erkennen, sondern auch, dass und was er erkennt, erkennen soll. Diese im Bewusstsein liegende Wiederholung jeder Geistesthätigkeit zur Selbsterkenntniss wird uns für das Ganze unserer Untersuchungen unendlich wichtig. Ihre Verhältnisse werden uns deutlich werden, wenn wir auf den Unterschied *dunkler* und *klarer* Geistesthätigkeiten, also auch Vorstellungen, achten. Geistesthätigkeiten heissen dunkel, wenn

ich nicht in mir wahrnehme, dass ich sie habe. Der grösste Theil unserer geistigen Schätze liegt im dunkeln Innern unseres Geistes; wir haben dessen Reichthum nicht nur nach seinen augenblicklichen Thätigkeiten, sondern nach dem Inbegriffe der ihm gewonnenen *Fertigkeiten* zu schätzen.“ (Hätte Hr. Fr. die Fertigkeiten als ein blosses Beispiel unserer latenten Vorstellungen angeführt, so wäre die Darstellung richtig; wie sie vorliegt, beweist sie eine äusserst mangelhafte Auffassung eines höchst wichtigen und weitumfassenden Gegenstandes.) „Es giebt aber noch einen anderen Fall, dass Thätigkeiten, welche ich jetzt wirklich habe, doch meiner Wahrnehmung entgehen; z. B. die Vorstellungen der einzelnen Wipfel, wenn ich die mit Laubholz bedeckte Anhöhe vor mir sehe.“ (Eine starke Verwechselung. Solche Vorstellungen sind nicht dunkel, nämlich nicht in dem obigen psychologischen Sinne, [in der Logik braucht man bekanntlich das Wort anders;] aber sie werden nicht innerlich wahrgenommen. Klarheit der Vorstellungen und innere Wahrnehmung derselben sind zwei höchst verschiedene, gar nicht nothwendig verbundene Dinge, richten sich nach ganz verschiedenen Gesetzen, deren Untersuchung zwei weitgetrennte Kapitel der Psychologie ausmachen. Dass aber Hrn. Fr. hier ein folgenreicher Irrthum begegnet ist, indem er meint, durch den inneren Sinn würden die Vorstellungen aus der Dunkelheit zur Klarheit hervorgehoben, wissen wir schon aus seiner Logik. Rec. kann hier nicht wiederholen, was er darüber längst bekannt gemacht hat.) „Diesem Vermögen der Selbsterkenntniss liegt das reine Selbstbewusstsein: *Ich bin*, zum Grunde: dies wird in inneren Empfindungen des inneren Sinnes zu Sinnesanschauungen, Wahrnehmungen meiner Thätigkeiten in der Zeit angeregt, und bildet sich nachher nach den Gesetzen des inneren Gedankenlaufes durch Aufmerksamkeit weiter aus.“ (Neue Verwechselung und Vermengung! Wie die dunklen Vorstellungen klar werden können, ohne inneren Sinn, — das heisst, wie sie hervortreten können, ohne *wiederum* vorgestellt, d. h. als Vorstellungen beobachtet zu werden in einer anderen Vorstellung, deren Gegenstand sie sind, — so kann auch das Wiedervorstellen, das innere Wahrnehmen, der innere Sinn, geschehen und thätig sein, ohne Anknüpfung an das Ich; aber dies Alles sind Gegenstände, die Hr. Fr. weder jetzt, noch vormals ernstlich überlegt, vielweniger untersucht, und nach ihrer wahren Gesetzmässigkeit erkannt hat.) „Die Aufmerksamkeit wird nach dem unteren Gedankenlauf unwillkürlich, nach dem oberen Gedankenlauf willkürlich durch den Verstand thätig.“ Und nun geht das so fort, zur Besonnenheit, zum sittlichen Leben, zu Religionsgebräuchen, Heidenthum, Christenthum, — dann wieder rückwärts znm inneren Sinne, zum sogenannten Horizonte der inneren Wahrnehmung (einem ganz falschen Gedanken, wenn man sich diesen Horizont so denkt, als ob er ein

für allemal abgeschnitten wäre, und die Vorstellungen hintennach hineingeschoben würden und sich in ihn theilen müssten), dann wiederum vorwärts zur Aufmerksamkeit, und ihren Gegentheilen, der Zerstreuung, und der Kunst, von etwas hinwegzusehen. Dabei ist die Stelle Kant's angeführt: „der Freier könnte eine gute Heirath machen, wenn er nur über eine Warze im Gesicht oder über eine Zahnlücke seiner Geliebten wegsehen könnte; es ist aber eine besondere Unart unserer Aufmerksamkeit, gerade das, was fehlerhaft an Anderen ist, auch unwillkürlich zu beachten." Um dieser unvermeidlichen Unart der Recensenten wenigsten etwas abzubrechen, vermeidet der Rec., des Vfs. Lehre von der Aufmerksamkeit näher zu beleuchten; was er darüber sagen könnte, werden die, welche es zu wissen verlangen, anderwärts ohne Schwierigkeit aufsuchen.

Vorübergehend vor den neuen Vermengungen des im Gemeinsinn liegenden allgemeinen Lebensgefühls mit der unrichtig hieher gezogenen sogenannten reinen Anschauungsweise, nach welcher nicht bloss räumliche und zeitliche Bestimmungen vorhergehen, sondern *alle Sinnesanschauungen in eine sie vereinigende Auffassung objectiv zusammentreten sollen,* (wenn das so kurz, wie es hier angegeben wird, abgethan wäre, so hätten wir nur ein einziges Object, aber keine Mehrheit derselben, und keine *bestimmten* Gruppen ihrer Merkmale,) erwähnen wir hier mit Vergnügen einer Stelle in der nun folgenden Lehre von den fünf Sinnen, nicht ihres Inhalts wegen, sondern wegen der löblichen Behutsamkeit, womit sie vorgetragen ist. „Psychologisch lässt sich eine Theorie der verschiedenen Formen der Nervenreizbarkeit zur Aufgabe machen, aber erst eine spätere Zeit mag sie lösen. Ich finde hier nur eine körperliche Analogie, welche eine Vollständigkeit der Eintheilung andeutet, nämlich die Vergleichung der Wahrnehmungsweise der fünf Sinne mit den, in der Physik sogenannten Formen der Aggregation. Die Betastung nimmt das Starre wahr; der Geschmack prüft das tropfbar Flüssige; der Geruch die Dämpfe; das Gehör wird durch das elastisch Flüssige angeregt, das Sehen durch unsperrbare oder strahlende Flüssigkeit. Aber wie viel oder wenig diese Vergleichung bedeute, mag die Zukunft entscheiden." Dies ist nun zwar als Vergleichung gar nichts; denn das Verhältniss des Erregbaren zu seinem Reize ist keine Analogie, sondern ein Causalverhältniss; wohl aber ist es eine von jenen zahllosen Combinationen, aus welchen heutiges Tages ganze sogenannte Systeme zusammengebaut werden, zum sicheren Zeichen, dass man von der Natur wissenschaftlicher Probleme gar keinen Begriff habe. Und wenn die Combination hier sichtbar fehlerhaft ist, (indem z. B. nicht bloss elastische Flüssigkeiten, sondern auch starre Körper den Schall fortleiten, und nicht alle strahlende Flüssigkeit, nicht Wärme, sondern nur Licht das Sehen aufregt): so könnte man doch hun-

derte von Beispielen anführen, wo weit schlechtere Combinationen gleichwohl als vermeintliche Aufschlüsse über die Natur der Dinge mit grossem Pompe sind vorgetragen worden. Wie wenig diese bedeuten, wird zwar auch die Zukunft entscheiden; aber nicht alle, die sich in solchen Spielen des Witzes gefallen, sind bereit, ihre Phantasien dem Winde preiszugeben, wie hier Hr. Hofr. Fr. mit sehr nachahmungswürdigem Beispiele gethan hat. Der Strenge nach sollte man freilich noch etwas weiter gehen. Diese Art von losen Combinationen ist so täuschend, verführt so manchen guten Kopf, verdirbt so viel Zeit und Kraft, verdrängt so viel wahres Forschen, dass man sie als eigentliche Feindin richtiger Erkenntniss bezeichnen, jeden, dem Wahrheit lieb ist, davor warnen, und es ihm als erste Pflicht der Selbstbeherrschung im speculativen Denken anrechnen muss, sich solcher Gedanken gänzlich und absichtlich zu entschlagen, damit für strenge und ernste Untersuchung, sowohl in den einzelnen Köpfen, als im Publicum, wieder Raum werde.

Wir kommen jetzt auf den Hauptpunct, dessen entscheidende Wichtigkeit für die theoretische Philosophie Hr. Fr. recht wohl kennt, und mit allem gebührendem Nachdrucke selbst eingeschärft hat, — auf das räumlich und zeitlich bestimmte Anschauen. Dass der Vf. hier die kantischen Meinungen von der Unmöglichkeit, Raum und Zeit sammt dem darin Befindlichen hinwegzudenken, und von der vermeintlich *gegebenen* Unendlichkeit dieser Formen wiederholen würde, war zu erwarten; Rec. kann aber nicht wiederholen, was er anderwärts über diese Täuschungen gesagt hat; er erinnert sich übrigens recht wohl, selbst eine gute Reihe von Jahren hindurch in den nämlichen Irrthümern befangen gewesen zu sein, und darf sich daher über Andere, die darin verharren, nicht wundern. Aber anders verhält sich's mit dem, was Kant im Dunkeln liegen liess, und wovon mehr gesprochen zu haben, allerdings ein Verdienst des Hrn. Fr. ist, das Rec. um desto bereitwilliger anerkennt, je stärker er die Art, *wie* Hr. Fr. darüber redet, zu tadeln genöthigt ist. Es ist nämlich zuvörderst klar, dass Kant einen grossen Fehler beging, indem er anfing von Raum und Zeit, — diesen, wenn sie auch gegeben wären, wenigstens nur wie dunkele Schatten uns vorschwebenden Vorstellungen, — zu reden, ehe er noch die ganz klaren Thatsachen von bestimmten Figuren und bestimmten Zeitabschnitten erörterte, die wir jeden Augenblick mit solcher Schärfe auffassen, dass darauf die Mathematiker, die Astronomen und Physiker ihre Beobachtungskunst begründen konnten. Wer in solchen Fällen vom Dunkeln anfängt und zum Klaren fortgeht, der ist schon auf schlüpfrigem Pfade; Kant aber hatte überdies das Fortgehen so gut als ganz vergessen; von der figürlichen Synthesis war bei ihm nicht viel mehr, als der leere Name zu finden. Diese Lücke, die, so lange sie offen bleibt, alles Andere in den

gerechtesten Verdacht der Unhaltbarkeit bringt, suchte Hr. Fr. auszufüllen; er redet dabei Mancherlei von einer natürlichen Mathematik des Auges, von Erklärung der Sinnentäuschungen u. dergl.; begeht aber zugleich ein Verfehlen des Fragepuncts, das nicht grösser sein kann. Er sagt: *„Das Auge zeigt mir mit einem Blicke wohl eine bestimmte Nebenordnung gefärbter Gegenstände, aber nicht deren Entfernung von mir,“* — und weiterhin: *„Die Ausbreitung der Farben liegt unmittelbar vor dem Auge;“* ja in seiner Logik beweist er sogar, dass in unserer dunkeln Vorstellung die unmittelbare Erkenntniss der Raumverhältnisse für die Gesichtsvorstellungen vollständig gegeben ist, sobald wir Gegenstände aus mehreren Gesichtspuncten angesehen haben, — auf folgende Weise: *„Man denke sich ein Dreieck ABC. A sei ein Standpunct, von dem ich nach B und C blicke; nun gehe ich nach B, und blicke von da nach C und nach A zurück; so ist die Entfernung AB in meiner Vorstellung;“* (wirklich? und wie soll das zugehen?) *„denn ich habe sie selbst durchlaufen.“* (Hier wollen wir, Hrn. Fr. zu Gefallen, hinzudenken, dies Durchlaufen sei zu Fusse oder zu Pferde mit offenen Augen geschehen, und bei wachendem Muthe; denn in der Kutsche, in tiefem Gespräche, oder gar in der Cajüte und im Schlafe würde das blosse leibliche Durchlaufen gewiss nichts helfen; die Meinung ist unstreitig: *das sehende Auge habe eine Entfernung durchlaufen.)* *„Durch den Blick von A nach B und C ist aber auch der Winkel CAB, und durch den von B nach A und C der Winkel CBA in meiner Vorstellung.“* Und nun folgt die natürliche Geometrie des Auges oder des Geistes, um das Dreieck fertig zu machen! — Wozu diente denn aber die ganze kantische Untersuchung über Raum und Zeit? Bloss dazu, um diese natürliche Geometrie zu begründen? Standlinien und Winkel werden unmittelbar durchs Sehen gegeben? Was bedeuten denn die oft eingeschärften Lehren, dass Raum und Zeit *nicht gegeben*, sondern durch unsere Auffassungsweise zu der Empfindung hinzugethan werden? — Wenn diese kantischen Behauptungen übertrieben sind, (und das sind sie wirklich, ja sie müssen es sein, weil sie ganz falsch angefangen wurden:) so musste Hr. Fr. die Uebertreibung nachweisen; in keinem Falle aber durfte er sagen, die Ausbreitung der Farben liege unmittelbar vor dem Auge; denn der *Act des Sehens* ist etwas Geistiges, keineswegs Ausgedehntes; und *das Auge*, welches als ein räumliches Ding sich im Raume bewegt, ist nicht *der Sehende*, sondern dessen Werkzeug. Und wer sich auf die Thatsache des Sehens besinnt, der findet, dass in keinem sichtbaren Puncte zugleich Entfernung, Lage, oder überhaupt irgend eine Relation zu einem anderen mitgesehen werde; er findet, wie schon oben gesagt, dass in der Empfindung keine Anschauung enthalten ist. Wer dies verkennt oder vergisst, der kann die Untersuchung über diesen Gegenstand gar nicht einmal anfangen, — und Rec.

kann sie hier nicht vortragen, noch viel weniger aber Hrn. Fr. seine erbetenen oder postulirten Standlinien und Sehewinkel als etwas, das keiner weiteren psychologischen Erklärung fähig und bedürftig wäre, einräumen, indem deren Ursprung gerade den Punct der Frage ausmacht.

Weit glücklicher ist Hr. Fr. von jeher in der Lehre vom Gedächtnisse gewesen, oder vielmehr in der Darstellung alles dessen, was er den unteren Gedankenlauf nennt; nur fehlt es hier an Vollständigkeit der Untersuchung, und also auch an Vollständigkeit der Resultate, die viel weiter reichen, als er sich vorstellt. Mit Vergnügen würden wir die Darstellung des Vfs. vorzugsweise mittheilen, wenn dieselbe nicht grösstentheils schon aus dessen früheren Schriften bekannt wäre; bedeutende Erweiterungen oder Berichtigungen haben wir nicht gefunden.

Rec. hat bisher gesucht, die einzelnen Puncte mit derjenigen Genauigkeit hervorzuheben, die man einem mit Recht berühmten Denker um so mehr schuldig ist, je weniger man mit ihm zusammenstimmt; jetzt aber muss es genügen, zur Vermeidung übergrosser Weitläuftigkeit nur allgemeine Andeutungen zu geben. Der Vf. legt der Theorie des Verstandes die Voraussetzung eines oberen Gedankenlaufes zum Grunde; hier hat ihn die Analogie mit dem unteren, dem Gedankenlaufe der Associationen, geleitet; aber das Obere ist als solches kein Gedankenlauf, sondern ein Beharren in einer oder einigen Hauptvorstellungen, wonach die schweifenden Associationen sich richten müssen. Dies würde sich gerade an dem von Hrn. Fr. gebrauchten Beispiele des Einübens von Geschicklichkeiten deutlich machen lassen. Aber damit kommen wir eher zum inneren Sinne und der Vernunft, als zum Verstande, in Ansehung dessen der Vf. den Sprachgebrauch nur besser hätte zu Rathe ziehen sollen. Verständig nennt man die, welche leicht verstehen, was einer sagt, leicht rathen, was einer denkt, leicht Mittel finden, um ihren Zweck zu erreichen, besonders aber sich vor dem, was den Umständen nicht angemessen ist, zu hüten wissen; — und dies ist immer das Gleiche, ob nun Jemand sich im Leben vor thörichten Handlungen, oder im Denken und in den Wissenschaften vor unpassenden Urtheilen hütet. Verstand und Unverstand verhalten sich wie Wachen und Traum; in diesem Verhältnisse liegt aber wenig von logischer Cultur der allgemeinen Begriffe, und noch weniger von jenem inneren Verkehre, den Hr. Fr., sehr abweichend selbst vom Sprachgebrauche der Schulen, zwischen Verstand und Vernunft vestsetzt. Der Vf. sagt zwar schon in der Vorrede, er glaube mit dem Begriffe vom Verstande *als der Kraft der Selbstbeherrschung, als der inneren Gewalt des Willens über uns selbst*, einen sehr fruchtbaren Begriff gefunden zu haben; aber wenn diese höchst auffallende Vermischung dessen, was bisher zum Erkenntnissvermögen und zum Begehrungsvermögen gerechnet und hiemit weit von einander geschie-

den wurde, dem Hrn. Fr. gefallen konnte: so zeigt sich darin nur eine Bestätigung dessen, dass Niemandem, der in der Psychologie mehr als Namenerklärungen verlangt, die Spaltung der Seelenvermögen genügen kann; gleichwohl aber wird ein so allgemein anerkannter Unterschied, als der zwischen Verstand und Willen, dadurch nicht verwischt werden. Die Phänomene sind zu verschieden und zu wenig verbunden. Und was Hr. Fr. gethan zu haben glaube, um vor anderen Psychologen eine so grosse Abweichung von dem bisher Ueblichen zu rechtfertigen, das ist dem Rec. nicht deutlich geworden. Der Vf. erzählt seine Meinungen; er sagt uns, wie er sich den Zusammenhang seiner Ansichten von den psychologischen Gegenständen denke; warum man sich aber die Sache nicht anders vorstellen könne, davon sagt er Nichts oder so viel wie Nichts. Er meint, um den Gedanken: *jedes Ding ist entweder A oder nicht A,* haben zu können, müsse in unserer Vernunft eine, Alles vereinigende, Grundvorstellung von *nothwendiger* Einheit liegen. Am einfachsten liege dies darin, dass ich jedes Dasein, welches ich zu erkennen vermöge, immer mit meinem Dasein in einer Welt verbunden vorstellen müsse. Und wenn nun Jemand dieses Müssen, diese Behauptung *über das Dasein des Ich und der Welt,* welche offenbar *metaphysisch* ist, ableugnete, dann verschwinden auch die *logischen* Grundsätze, welche von allen *möglichen* Dingen in Einem Gedanken sprächen —? Ist das Ernst? Will der Vf. seine Metaphysik so mit der Logik verknüpfen, dass eine mit der anderen stünde und fiele? Kann er nach allen Erfahrungen, welche die Geschichte der Philosophie so reichlich darbietet, noch immer glauben, eine haltbare Metaphysik bedürfe keines vesteren Grundes, als einer Berufung auf Logik als Thatsache? Seine kantischen Gewöhnungen täuschen ihn; diese machen, dass er nicht sieht, wie wenig man genöthigt sei, ihm seine Meinung von den *in der Vernunft liegenden, a priori* nun einmal *vorhandenen* Formen einzuräumen; er merkt nicht, dass über Raum und Zeit, ja vollends über Substanz und Ursache und Wechselwirkung; in anderen Systemen andere Sätze behauptet werden, wodurch in die sogenannten Kategorien ganz andere Bestimmungen kommen, als die sich mit den kantischen Ansichten vereinigen lassen. Er merkt nicht, dass hiemit die vorgebliche Thatsache, solche Formen lägen in uns, — in welchem Falle die Begriffe von diesen Formen überall die gleichen sein müssten, — wankend wird; und dass, weit entfernt, an bestimmte Grundformen gebunden zu sein, der menschliche Geist vielmehr in einer Bewegung ist, deren Endpunct und Ruhepunct bisher noch Niemand auf eine allgemein geltende Weise nachzuweisen vermochte. Hr. Fr. ist ein scharfsinniger Mann, aber in einem viel zu engen Kreise von Gedanken; und er hat sich von jeher nicht Mühe genug gegeben, um die Vorstellungsarten seiner Gegner genau kennen zu lernen. Darum hat er sich auch

das Geschäft, eine Psychologie zu schreiben, viel zu leicht gemacht; wie schon die häufigen Versicherungen: *„ich meine, wir sagen,“* u. dergl. deutlich zu erkennen geben, z. B. *„Wir sagen mit Kant: das Angenehme gefällt vor der Beurtheilung, das Schöne gefällt in der Beurtheilung, das Gute gefällt nach der Beurtheilung.“* Andere aber sagen anders; wer hat nun Recht? Soll der Beweis für den letzten dieser Sätze in den zwei hinzugefügten Zeilen liegen: *„denn der Verstand bestimmt erst aus der Uebereinstimmung eines Dinges“* (was soll hier ein Ding, wo von dem an sich Guten die Rede ist?) *„mit seinen anerkannten Zwecken, ob etwas gut sei oder nicht:“* so erwiedert Rec., dass die ursprüngliche Setzung des Zwecks eben durch ein Gefallen *in* der Beurtheilung geschehe; welche Erwiederung Hr. Fr. voraus wissen konnte.

Rec. muss hier vielmehr abbrechen, als schliessen. Hr. Fr. kann eine Beurtheilung, wie die gegenwärtige, ertragen, ohne an seinem Ruhme zu verlieren; die gemachten Ausstellungen treffen nicht sowohl ein Individuum, als den ganzen heutigen Zustand der Psychologie; und wenn einmal angenommen wird, dass wir über diese Wissenschaft schon vortreffliche Werke besitzen, so verhindert Nichts, dass man unter die Zahl derselben auch das angezezeigte Werk mit aufnehme.

Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen, dargestellt von ***Fr. Ed. Beneke.*** Berlin 1820.

Wenn Klarheit und Beweglichkeit des Geistes, verbunden mit Selbstständigkeit der eigenen Meinung und Freiheit vom Autoritätsglauben, das ganze Talent des Philosophen ausmachten: so würde Rec. zur Erscheinung eines neuen, und, wie man neulich zufällig erfahren hat, noch sehr jungen, und um desto mehr hoffnungsvollen Philosophen dem Publicum aufrichtig Glück wünschen. Das grösste Hinderniss, welches diesem Glückwunsche entgegensteht, ist die Behauptung des Vfs. in der Vorrede: es sei gewiss eine falsche Scham, *nicht öffentlich lernen* zu wollen; und diese Beschuldigung sollte ihn nie treffen. Freilich; Niemand kann sich davor ganz hüten, öffentlich lernen zu *müssen;* wenn aber einer es leichtfertig darauf wagt, so wird weder er selbst, noch das Publicum etwas Tüchtiges lernen. Wie geschwind das öffentliche Lernen beim Vf. gehe, davon legt S. 58 ein Zeugniss ab, welches um desto eher gleich hier einen Platz finden mag, weil es in mehr als einer Hinsicht charakteristisch ist. Die Rede ist vom *inneren Sinne,* durch welchen wir unsere eigenen Thätigkeiten wahrnehmen müssen, wenn sie uns nicht völlig wieder entschwinden sollen. „Gewiss ein eigenes Verhältniss (sagt der Vf.), und schwer, in seinem

ganzen Umfange zu denken; denn dieses Wahrnehmen ist ja wieder Seelenthätigkeit, und soll sie uns nicht entschwinden, (mit ihr dann natürlich auch die erste:) so muss sie wieder wahrgenommen werden, und diese Thätigkeit wieder, und so in alle Ewigkeit fort. Auf der andern Seite aber hat man die Thätigkeiten im Gedächtnisse und Verstande aufbehalten, und sie nach den bekannten Gesetzen mannigfach erwecken lassen, (wo sie also doch nicht entschwunden waren,) völlig, ohne des innern Sinnes auch nur zu erwähnen. Obgleich es also der kantischen Schule beliebt hat, auch dem innern Sinn, gleich den anderen Seelenvermögen, in der sogenannten reinen Apperception ihre leere Grundform zu ertheilen; *so trage ich doch kein Bedenken, Alles, was man (und ich selbst früher) vom innern Sinne gesagt hat, für Erdichtung zu erklären.*" — Rec. weiss nicht, *wieviel früher* der Vf. das Gegentheil gelehrt habe; aber sehr deutlich ist zu sehen, dass derselbe sich auch jetzt noch übereilt; und das gerade an *der* Stelle, die für eine Erfahrungsseelenlehre die allergefährlichste ist. Denn der innere Sinn wird eben für die Erkenntnissquelle dieser Wissenschaft gehalten; und wer über diesen, allerdings schwierigen, Punct leicht die Meinung wechselt, der geräth mit Recht in Verdacht, bei weitem nicht tief genug gedacht, und seine eigenen, vielleicht richtigen Bemerkungen noch lange nicht gehörig benutzt zu haben. Rec., der gerade die Bedingungen des Selbstbeobachtens und Selbstbewusstseins zum Gegenstande vieljähriger Untersuchungen gemacht hat, und freilich längst weiss, dass die hergebrachten Vorstellungsarten hierüber im höchsten Grade dürftig und verkehrt sind, giebt dem Vf. gern das Zeugniss, dass er einige richtige Blicke gethan habe, worin die obige Bemerkung von der unendlichen Reihe des Wiederbeobachtens mitzuzählen ist; aber Alles ist noch so unvollständig und roh, dass man nicht daran denken kann, mit dem Vf. in den Gegenstand tiefer hineinzugehen.

Um die Ansicht des Vfs. genauer zu bezeichnen, können wir mit Einem Worte sagen, dass er sich gänzlich zum *Empirismus* hinneigt. Dies werden folgende Stellen deutlich genug bezeugen (S. 45): „Man hat den, aus der Erfahrung hervorgehenden Arten der Erkenntniss eine andere *erdichtete* gegenüber gestellt, welche man Erkenntniss *a priori* nannte. Was von dieser, *weder in ihrem Wesen erkennbaren, noch einmal denkbaren Hypothese* angeborner Ideen oder Denkformen zu halten ist, habe ich oben angezeigt," (Rec. hat nichts Genügendes gefunden,) „die Erkenntniss *a priori* aber wird jeder Aufmerksame als *die* Erfahrungserkenntniss erkannt haben, welche, *durch die Vergleichung unendlich vieler Fälle* entstehend, die höchste Allgemeinheit verstattet. Etwas Anderes ist sie auch bei den Heroen der Philosophie nicht. — Am vestesten begründet ist die Mathematik; natürlich: *denn sie umfasst das Gebiet des Gesichts-*

sinnes, der als der bestimmteste und die grösste Menge von Eindrücken empfangende so viele und so deutliche Thätigkeiten darbieten musste, dass sie, immer inniger in einander gearbeitet, sehr bald die höchsten Begriffsthätigkeiten rein und umfassend hervortreten liessen." Mit solchen Lehren kann man in Frankreich und England Beifall erlangen; wie aber der Vf. es wagen konnte, damit im deutschen Publicum hervorzutreten, ist beinahe nicht zu begreifen. Soll man es noch sagen, dass eine Vergleichung *unendlich* vieler Fälle niemals vollendet sein würde? und dass eine mathematische Demonstration auf *gar keiner* Vergleichung, sondern auf Einsicht in die Nothwendigkeit beruht, die *in jedem einzelnen Falle vollständig* vorhanden ist? — Zwar darin ist Rec. mit dem Vf. einverstanden, dass es keine Denkformen *a priori* gebe; er wünschte nur, dies besser bewiesen gesehen zu haben, als im vorliegenden Buche. Aber wenn einer gewahr wird, die gewöhnliche *Erklärung* der Erkenntniss *a priori* aus den vorgeblichen Anschauungs- und Denkformen sei falsch: so folgt daraus noch nicht, dass *seine* Erklärung aus blosser Induction besser sei. Vielmehr ist der letzte Irrthum noch grösser, als der vorige, indem er ein gänzliches Verkennen aller der Wissenschaften beweist, in denen die Erkenntniss *a priori* vorkommt. Eine Philosophie, die gar keinen Weg aus dem Kreise der Erfahrung hinaus zu finden weiss, ja die gar nicht einmal ein Bedürfniss dieser Art rege macht, und selbst empfindet, — mag immerhin ganz schweigen; die Erfahrung wird schon statt ihrer reden!

Ungeachtet nun längst bekannt, dass der Empirismus nicht im Stande ist, die versprochene Grundlage alles Wissens aufzustellen, bildet sich der Vf. doch am Ende seines Buchs ein, er habe zu apodiktisch sicherer Erkenntniss geführt, und zwar auf eine überaus einfache Weise: „Denn wenn überhaupt irgend eine Aufgabe gestellt wird für die Wissenschaft: so muss doch etwas genannt werden, wovon man etwas wissen will; die *Sprachmuskel-* oder *Gehörthätigkeit* aber, welche das genannte Wort ausmacht," (wer wird so an den Worten kleben?) „kann durchaus nichts anderes bezeichnen, als eine *menschliche Thätigkeit;* denn ausser solchen aus der innern menschlichen Kraft und einem Reize entstandenen, und *als solche* unauflöslichen Thätigkeiten giebt es *nichts* im Menschen, und also für den Menschen. *Alles Wissen aber besteht nur darin, dass jede solche einfachere oder zusammengesetztere Thätigkeit sich selbst gleich ist;* und dass, wenn ich sie durch passende Worte bezeichne, diese eben dasselbe, als andere, anders gewählte, aber eben so passende Worte bedeuten. Damit nun dies möglich werde, und ich im Stande sei, die bezeichnete Thätigkeit in gehöriger Vollkommenheit hervorzubringen, so kommt es darauf an, dass sie erst *einmal* in dieser Vollkommenheit dagewesen sei. Jede Frage muss schon aufgelöst sein, sobald wir die Aufgabe

recht gefasst, d. h. die Thätigkeit, welche durch dieselbe bezeichnet wird, in ihrer ganzen Vollständigkeit in uns erzeugt haben; und zur Erleichterung des Letzten ist das Meiste geschehen, wenn die *Grundthätigkeiten* gefunden sind, aus welchen die grosse Mannigfaltigkeit aller menschlichen Thätigkeiten besteht." Dies, meint der Vf., sei durch ihn geleistet worden. Man sieht daraus, welches Gewicht er auf den Inhalt seines ersten Paragraphen legt, der von den Grundthätigkeiten handelt, und als solche — die Sinne und die Muskelthätigkeiten angiebt! Rec. kann sich nicht darauf einlassen, das Ungründliche eines solchen Philosophirens durch den ganzen Zusammenhang des Buchs nachzuweisen; er muss sich begnügen, einige Proben auszuheben, von denen man auf das Uebrige schliessen mag. S. 12 ist die Rede von den Seelenvermögen; der Vf. weiss nicht, warum man sie verwerfe; und warum man nicht eben sowohl sagen soll, die Seele habe das Vermögen durchs Auge zu sehen, als: der Magnet habe das Vermögen, Eisen anzuziehen. Die *nächste* Antwort ist, dass der Magnet kein *Vermögen*, sondern eine *Kraft* hiezu besitzt, die *stets* wirkt, wo Gelegenheit ist; während die sogenannten Seelenvermögen Producte der Unwissenheit sind, ob unter gegebenen Umständen ihr Thun geschehen werde oder nicht. Im §. 2 werden Begriffsthätigkeiten aus öfterem Erwecken ähnlicher Vorstellungen durch einander abgeleitet; zweifelt Jemand, so kann der Vf. seinem ausdrücklichen Geständnisse zufolge weiter nichts thun, als jeden auf seine eigene Erfahrung verweisen. Er räumt dabei ein, die Selbstbeobachtung sei hier schwerer anzustellen, als in anderen Fällen, — und ist doch nicht aufmerksam darauf geworden, dass die Dunkelheit und Schwankung der inneren Wahrnehmung durchaus nicht taugt, der Wissenschaft ein sicheres Fundament zu geben. Dabei wird allerlei über Subjectives und Objectives geredet, welches bloss verräth, wie leicht der Vf. mit den Systemen Anderer fertig geworden ist. Im §. 3 folgt Urtheilsbildung; diese soll in weiter nichts bestehen, als darin, dass zwei gleiche Thätigkeiten einander erwecken, und in der Seele zugleich sein können. Wo bleiben nun die negativen Urtheile? Wo bleibt der Unterschied des Subjects und Prädicats? Warum sind allgemein bejahende Urtheile in der Regel nicht, wie die mathematischen Gleichungen, unbeschränkter Umkehrung fähig? An das Alles hat der Vf. gar nicht gedacht: und man darf ihm dreist sagen, dass er von den grossen Schwierigkeiten, das logische Denken psychologisch zu erklären, auch nicht die entfernteste Ahnung habe. Gelegentlich erklärt er hier *Wahrnehmen und Sein* für den Menschen, also *für alle Wissenschaft, gleichbedeutend;* hat denn der Mann wirklich noch niemals an dem Sein des Wahrgenommenen gezweifelt? noch nie vernommen, dass gerade die grössten Denker das Wahrgenommene für *nicht-seiend* erklären? oder

durch welche Machtsprüche glaubt er dagegen sich erheben zu können? — Der §. 4 handelt von Ursache und Wirkung. Hier ist der Vf. auf einmal Kantianer; gerade hier, wo die schwächste Stelle der ganzen kantischen Lehre sich findet! Beständiges Aufeinanderfolgen hält auch der Vf. für Causalität. Rec. muss ihm dann freilich sagen, dass der Causalbegriff gar nicht an die Zeit geknüpft werden kann, dass vielmehr jede Ursache eben dann Ursache ist, wann sie ihre Wirkung thut, und dass dieses dann eben so gut zeitlos, also ewig dauernd, als in einen bestimmten Zeitpunct fallend, jedoch allemal gänzlich *ohne* Succession der Ursache und Wirkung, kann und muss gedacht werden. Im §. 5 (überschrieben: kurze Uebersicht alles Wissens,) ist unter Anderem von dem wichtigen Umstande die Rede, dass ein Gegenstand für mehrere Sinne verschiedene Merkmale hat. Hier versichert der Vf. „*speculativ oder streng wissenschaftlich betrachtet sei der Gegenstand eben so wohl der scharfe Geschmack, als die rothe Farbe;*“ während die mindeste Ueberlegung zeigt, dass eben darum, weil *Roth* nicht *Scharf* ist, der Gegenstand selbst von seinen Merkmalen unterschieden werden muss, und schon im gemeinen Leben unterschieden wird. An diesem Puncte, wo zuerst vom Wahrgenommenen das Seiende sich losstrennt, verlässt der Rec. den Vf. mit dem eben so ernsten, als aufrichtigen Wunsche, es möge ihm *bald* gelingen, einzusehen, warum die Erfahrung sich selbst nicht genügt, warum die Speculation sich über den Empirismus erheben musste. Geschicht das nicht *bald:* so dürfte es zu spät werden.

Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, zum Gebrauch für seine Vorlesungen von Dr. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, ordentl. Prof. der Philosophie zu Berlin. Berlin, 1821.

Volenti non fit injuria! Der Vf. schliesst seine Vorrede mit der Versicherung, er werde Widerrede *anderer* Art, als eine *wissenschaftliche Abhandlung der Sache selbst*, nur für ein subjectives Nachwort gelten lassen, welches ihm gleichgültig sei; er fordert demnach selbst seinen Beurtheiler auf, eine eigne Abhandlung zu liefern; und begiebt sich hiemit des Rechts, welches sonst den Verfassern der recensirten Bücher zukommt, dass sie die Hauptpersonen seien, denen die Recensenten sich in Ansehung der vorzutragenden Gedanken unterordnen müssen. Denn eine wissenschaftliche Abhandlung spinnt sich ihren Faden selbst; wo sie Fremdes beurtheilt, da behandelt sie dasselbe als Nebensache; schaltet es an passenden Stellen ein; zerstört also dessen eigenthümliche Form, indem sie ihren Plan behauptet und durchführt. Gewiss eine grosse Erleichterung

für den Schreibenden, der nun freilich noch zu überlegen hat, was er in dieser Weise, (die ganz neu ist oder wenigstens sein sollte,) leisten könne und dürfe. Das ganze Naturrecht, oder gar die ganze Staatswissenschaft abzuhandeln, möchte die Redaction wohl nicht gestatten, und wer wollte auch ein Werk langen Fleisses den flüchtigen Zeitungsblättern anvertrauen! Ueberdies verlangt das Publicum zu wissen, wie Staatswissenschaft jetzt in Berlin gelehrt werde; unstreitig eine allgemein interessante Frage! Andererseits aber gewinnt das Publicum durch die Deutlichkeit der Recension, wenn die Feder einen freien Lauf hat; während sonst unvermeidlich dürftige Auszüge und Fragmente eignen Urtheils, mit einander abwechselnd, sich gegenseitig verdunkeln. Rec. wird nun suchen, die angegebenen Rücksichten zu vereinigen.

Zuerst müssen wir das aufgegebene Thema näher besehen! Die Worte lauten so: über *Naturrecht* und *Staatswissenschaft*; allein der Geist des vorliegenden Buchs fügt noch eine Clausel hinzu, die darin besteht, dass man den Einfluss berücksichtigen solle, welchen der nach Schelling's Weise modificirte *Spinozismus* auf jene Wissenschaften haben könne. Da kommen nun drei Dinge zusammen, die zwar schon Mancher leichtsinnig genug in einander gemengt hat; allein Rec. ist der entschiedenste Feind aller Mengerei, und da ihm das Geschäft übertragen worden, eine Recension zu schreiben, die erwähntermaassen eine Abhandlung sein muss, so wird er damit anfangen, nach seiner Weise erst das Ungleichartige, ja zum grossen Theil einander Widerstrebende zu sondern und zu sichten.

Zu der Wissenschaft, die man Naturrecht oder besser philosophische Rechtslehre nennt, gehört die Staatslehre zwar zum Theil, aber bei weitem nicht ganz. Denn dieselbe Naturnothwendigkeit, welche Staaten schafft, wo ein Aggregat von Familien eine veste Form annimmt, dauert während der ganzen Zeit fort, wo die zunehmende Bildung mehr und mehr darauf dringt, zu den einzelnen, allmälig entstandenen Rechtsverhältnissen das System zu finden, in welches sie passen, und zu dem System den höchsten Begriff, aus welchem es *sollte* hervorgegangen sein. Mögen sich die Staatsbürger den Ursprung ihrer Verbindung historisch und philosophisch erklären, wie sie wollen; und mag diese Erklärung selbst, als der fruchtbare Boden, auf welchem nicht bloss Meinungen, sondern auch praktische Maximen, Entschliessungen und Handlungen wachsen, sich noch so sehr in eine wirkliche politische Kraft verwandeln: immer gehn die Angelegenheiten des Staats bei weitem mehr einen nothwendigen, als einen von Menschen vorgezeichneten Gang; und sie thun dies gerade um so mehr, gleichsam trotzend wider den Witz der Menschen, je weniger die Staatskünstler sich auf richtige Beobachtung und Schätzung dessen, was als Naturkraft wirkt, verstanden und einliessen. Darum muss ein

sehr grosser Theil der Staatswissenschaft vielmehr als eine der Physiologie analoge Wissenschaft betrachtet und behandelt werden, als dass man von rechtlichen Grundsätzen ausgehend, vorschreiben dürfte, was geschehen solle. Unbewusstes Leben ist der Gegenstand der Physiologie; aus dem Zusammenwirken vieler Willen das nothwendig entstehende Resultat, *welches vielleicht Niemand will*, vorherzusehen, ist die ganz ähnliche Aufgabe der Staatskunst. Gewiss aber nicht deren *ganze* Aufgabe! Denn aus der Einsicht kann sich ein neuer Wille erzeugen; sieht man sich auf dem Wege zu einem unerwünschten Ziele, so lenkt man um, wenn man klug ist; und noch über die Klugheit stellt man Recht und Pflicht, wenn man Gewissen hat. So giebt es denn auch einen, vom vorerwähnten Theile der Staatskunst ganz verschiedenen, der aus praktischen Gesetzen besteht; jedoch dieser kann nur in sehr allgemeinen, in der Anwendung unzureichenden Umrissen ausgeführt werden, wenn jener nicht voranging, um den Boden zu bereiten.

Wer die Wahrheit des hier kurz Vorgetragenen deutlich einsieht, der wird gewiss kein Buch schreiben unter dem Titel: *Naturrecht und Staatswissenschaft*, denn er wird nicht den Irrthum veranlassen wollen, als ob auf dem Naturrechte das Ganze der Staatswissenschaft beruhe. Wer aber dem Spinozismus zugethan ist, der kann die geforderte Sonderung nicht leisten, denn es ist der Charakter dieser Lehre, theoretische und praktische Philosophie, folglich auch die vorgeschriebenen zwei ganz heterogenen Theile der Staatswissenschaft, in einander zu werfen. Nach Spinoza ist Gottes Macht, eben als solche, Gottes Recht; jedes endliche Wesen aber hat soviel Recht, als wieviel von der göttlichen Macht sich in ihm darstellt. Damit stimmt Hr. Hegel zusammen, indem er S. 343 [Werke, Bd. VIII, S. 430] *von dem Weltgeiste* sagt, *sein Recht sei das allerhöchste* (Rec. würde vom höchsten Geiste sagen, der Rechtsbegriff passe gar nicht auf ihn, weil zu einem Rechtsverhältnisse mehrere Personen gehören, die in so fern als Gleiche gedacht werden;) ja S. 347 [Werke, Bd. VIII, S. 433] lesen wir noch klärer von dem Volke, welches in einer bestimmten Epoche *das herrschende* ist, dass *gegen dies sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwickelungsstufe des Weltgeistes zu sein, die Geister der andern Völker rechtlos seien und dass sie, deren Epoche vorbei ist, nicht mehr in der Weltgeschichte zählen.* Setzt man hier statt des herrschenden Volkes, eine herrschende philosophische Schule, so wird man sich Manches in Hrn. H.'s Schreibart erklären können, wovon tiefer unten noch die Rede sein muss; aber wir setzen Hrn. H. bei Seite und kehren zu unserer Abhandlung, die wir ja verlangter Maassen schreiben sollten, zurück. Wir sagen demnach, dass Spinoza dasjenige, absolute Unrecht, welches man ironisch *das Recht des Stärkern*

zu nennen pflegt, auf den Thron erhebt; dass hierdurch derjenige Theil der Staatswissenschaft, welcher, von der Naturnothwendigkeit unabhängig, dem Naturrechte angehört, in seinem innersten Wesen verdorben und zerstört wird; hier aber müssen wir, unserer Aufgabe gemäss, eine neue Modification einführen. Wir sollten nicht den Einfluss des reinen, echten, seiner Consequenz wegen berühmten Spinozismus, sondern des durch Schelling überarbeiteten Spinozismus, auf die Staatswissenschaft, in Betracht ziehen; nun besteht aber die Ueberarbeitung vorzüglich darin, dass kantische transscendentale Freiheit und platonische Ideen herein gemengt werden; so wird der herbe Wein versüsst, und denen, die ein gemischtes Getränk lieben, geniessbar gemacht; es ist nun möglich, dass sich das natürliche Rechtsgefühl äussern und die aufzustellende Theorie stellenweise bestimmen könne. Die Consequenz aber ist verloren; an *einem* Orte stehn die Sätze: *„Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig; in dieser Ueberzeugung steht jedes unbefangene Bewusstsein, wie die Philosophie, und hievon geht diese“* (nämlich die spinozisch-schellingisch-hegelsche Philosophie) *„eben so in Betrachtung des geistigen Universums aus, als des natürlichen.“* Hingegen an einem *andern* Orte, wo es darauf ankommt, wider die positiven Juristen zu polemisiren, wird sehr richtig gezeigt, welcher ungeheure Unterschied sei zwischen der Wirklichkeit und der Vernünftigkeit; wie zum Beispiel die, unstreitig *wirklich* gewesenen römischen Institutionen der väterlichen Gewalt und des Ehestandes doch an und für sich unrechtmässig und unvernünftig seien. Oder irren wir uns? Ist eine *historische* Wirklichkeit etwa nach Hrn. H. nicht wirklich? Diese Frage ist sehr deutlich durch die nur eben zuvor angeführten, *rechtlosen* Völker entschieden, deren *Epoche* vorbei ist, und die nicht mehr *„in der Weltgeschichte“* zählen. Indem wir demnach in dieser unserer Abhandlung den Herrn Professor Hegel, als Lehrer des Naturrechts und der Staatswissenschaften, förmlich und bündig *a priori* construiren, verlangen wir ausdrücklich, dass der Widerspruch, welcher im Spinozismus nothwendig entstehen muss, wenn in ihn die kantische transscendentale Freiheit hineingetragen wird, als ein constituirendes Element des Hrn. H. angesehen und von den Lesern sorgfältig beachtet werde.

Wie aber, wird man fragen, sollten verständige Männer diesen Widerspruch nicht gesehen haben? Es ist ja der bekannte Charakter des Spinozismus, mit dem ewigen Sein ein ewiges Werden zu verbinden, welches ursprünglich Eins und ein Ganzes ist; wie kann denn eine Mehrheit *freier* Handlungen, deren *jede für die andern zufällig* sein muss, dahineinpassen? Freie Wesen sollen ja sich selbst bestimmen, und, wenn sie etwa unter einander ein Rechtsverhältniss errichten, so soll dieses ihr Werk sein, welches ohne ihren Willen nicht gewesen wäre,

welches demnach ihrem Willen keineswegs vorher ging. Nach Spinoza sind sie *ursprünglich Eins*, und nur durch Divergenz in der Einheit werden sie ihrer Mehrere; nach Kant sind sie im Gegentheil *ursprünglich Viele*, und nur durch freies Zusammentreten können sie, wenn und sofern sie wollen, sich vereinigen. Nach Spinoza ist die Einheit das Wahre und die Vielheit nur Erscheinung; nach Kant ist die Vielheit das Wahre, und der Eine gemeinsame Wille in einer Gesellschaft ist und bleibt nur in der Vorstellung, während die wirkliche Thätigkeit immer in den Einzelnen ist und bleibt. Wie kann man denn unternehmen, das deutlich Entgegengesetze zusammenzuschmelzen? Ist es möglich, dass Jemand sich einbilde, Freiheit sei da auch nur aufs entfernteste denkbar, wo die mehreren freien Wesen in der Wurzel verwachsen geglaubt werden, so dass sie sich eben deswegen unmöglich frei rühren und bewegen können? Da wären sie ja vergleichbar jenen unglücklichen Missgeburten zusammengewachsener Zwillinge; oder sie hätten die Freiheit der Austern und Polypen; ja selbst diese nur scheinbar, da, nach Spinoza, der Wahrheit nach *Alles* Eins ist! — Das System des Hrn. H. als eine so *offenbare* und *nackte* Ungereimtheit darzustellen, wäre unrecht und zugleich unwahr; allerdings ist noch ein Mittelglied vorhanden, welches die beiden Pole zusammenfasst, und dem Irrthum zur Decke, ja wenn man will, zur Entschuldigung dient. Um dieses aufzuzeigen, müssen wir für eine kleine Weile das Naturrecht und die Staatswissenschaft ganz bei Seite setzen, und uns an den historischen Umstand erinnern, dass Schelling unmittelbar auf *Fichte* folgte. Bekanntlich aber hob Fichte an vom Ich; und indem er sich ein, bisher nicht genug geschätztes Verdienst dadurch erwarb, dass er ein neues *Problem* nachwies, (ein solches liegt allerdings im Selbstbewusstsein,) misshandelte er selbst dieses Problem aufs äusserste, indem er das Ich erst aus einer *unendlichen* Thätigkeit und einer *unbegreiflichen* Schranke, und in einer etwas spätern Darstellung aus einem *absoluten Handeln* und einem eben so *absoluten Denken* zusammensetzte. Dass Schelling das Gewebe dieser Irrthümer mit der Vorsicht, die es erfordert, hätte auflösen, den Irrthum vermeiden, das gefundene Problem richtiger behandeln sollen, daran war nicht zu denken; er brauchte die fichte'schen Meinungen wie Werg, um damit eine Ritze bei Spinoza zuzustopfen. Nämlich es fehlt bei Spinoza jede Art von Rechenschaft darüber, wie denn, und warum, das Endliche bei dem Unendlichen sei; nichts als die kahle Bemerkung bietet sich dar, dass ins Unendliche fort Körper von Körper, und Gedanke von Gedanke begrenzt werde; daher, wenn man in Gedanken die Grenzen aufhebt, das Unendliche richtig herauskommt, indem die Summe alles Endlichen ihm gleich ist. Hier nun konnte das absolut handelnde Ich einen Dienst leisten. Denn man setze Spinoza's

absolute Substanz in Handlung, so giebt es ein Mittel, die vielen Endlichkeiten *herauszusondern*, und die *Negationen* zu gewinnen, welche in dem Begriffe der *Grenzen* liegen, ohne die es keine Welt, das heisst, kein System endlicher Dinge geben würde. Wenn Spinoza selbst gefragt wird, warum seine absolute Substanz sich nicht begnüge, einfach als das, was sie ist, zu bestehen; und wie sie dazu komme, Grenzen in sich aufzunehmen, wodurch sie in eine Mehrheit von Dingen zerbreche; — ja wie es denn zugehe, dass sie, nunmehr also zerbrochen und zerstückelt, doch immer noch Eins und ein Ganzes sei; — so weiss er nichts zu antworten, als höchstens dies, die Grenzen seien ja eben nur Negationen, nicht aber das Reale selbst; welches offenbar so viel heisst, als die *vermeinte Summe der endlichen Dinge ist gar nicht vorhanden, sie ist eitel Wahn und Täuschung*. Aber die neue Schule legt ihm eine klügere Antwort in den Mund: es giebt in der absoluten Substanz einen eignen Actus des *Besonderns* (ein neues, sehr nöthiges Wort, für *Erschaffung der Negationen*) und wiederum einen Act, wodurch das durch die Besonderung Ausgestossene *zurückgenommen* wird in die Einheit, damit sie es nicht verliere, damit sie vielmehr sich als Einheit *wiederherstelle*. Wer nun glauben möchte, das sei selbst der Gipfel der Ungereimtheit, der absoluten Substanz ein Produciren von Negationen beizulegen, (die alte einfältige Lehre lautete umgekehrt: Gott erschaffe aus Nichts das Etwas, während hier aus Etwas das Nichts geschaffen wird,) wer hinzusetzen möchte, aus solcher *selbstgeschaffenen* Negation könne die Einheit sich unmöglich wiederherstellen; der verlange keine Antwort von uns, aber er höre Hrn. Hegel: „Der Wille enthält *α*) das Element der reinen *Unbestimmtheit* des Ich; *β*) eben so ist Ich das *Uebergehen aus unterschiedloser Unbestimmtheit zur Unterscheidung*; durch dieses Setzen seiner selbst als eines *Bestimmten* tritt Ich in das Dasein überhaupt, — das absolute Moment der *Endlichkeit* oder *Besonderung* des Ich; *γ*) der Wille ist die Einheit dieser beiden Momente; die in sich reflectirte und dadurch *zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit*, — Einzelheit; die Selbstbestimmung des Ich, in Einem, sich als das Negative seiner selbst, nämlich als bestimmt, beschränkt zu setzen, und bei sich, d. i. in seiner Identität mit sich und Allgemeinheit zu bleiben, und in der Bestimmung sich nur mit sich selbst zusammenzuschliessen. — Ich bestimmt sich, sofern es die Beziehung der Negativität auf sich selbst ist; als diese Beziehung auf sich ist es eben so gleichgültig gegen diese Bestimmtheit, weiss sie als die seinige und ideelle, als eine blosse Möglichkeit, durch die es nicht gebunden ist, sondern in der es nur ist, weil es sich in derselben setzt. — Dies ist die *Freiheit* des Willens, welche seinen Begriff oder Substantialität, seine Schwere so ausmacht, wie die Schwere die Substantialität des Körpers." Rec. hat

hier, von dem Buchstaben γ an, ganz unverändert und unverkürzt abgeschrieben; man lieset hier den §. 7 des Hrn. H. so wie er im Buche steht; und kann diese Darstellung als eine Probe des Styls betrachten. Wegen der letzten Worte: *dies ist die Freiheit des Willens, welche seinen Begriff oder Substantialität, seine Schwere so ausmacht, wie die Schwere die Substantialität des Körpers,* vermuthete Rec. verschiedene Druckfehler, die darin stecken möchten; es ist aber in dem Verzeichniss der Verbesserungen nichts der Art angegeben. — Man sicht nun, wie durch den Gedanken: *ich bin nur darum beschränkt, weil ich mich so setze,* mit der Endlichkeit zugleich die Freiheit dem Spinozismus eingeimpft wurde; die Freiheit musste er sich gefallen lassen, weil er die Endlichkeit schon hatte; ungefähr wie Einer, der ein Vergehen beging, sich gegen die falsche Anschuldigung eines Zweiten nicht mehr mit Nachdruck vertheidigen kann. Aber derjenige, welcher eine aus so widerstrebenden Materialien zusammengesetzte Lehre annimmt, kann in der Klemme der ungeheuren Inconsequenzen, die daraus entstehen, unmöglich noch eine freie Bewegung des Denkens behalten; er kann nicht Erfinder sein, nicht die wahren Fehler der frühern Lehrgebäude entdecken; — er kann indessen dem Scheine nach viel Neues sagen, indem er andre Worte braucht, andre Zusammenstellungen macht. Aus absoluter Substanz, absoluter Freiheit, Endlichkeit, Unendlichkeit u. s. w., lassen sich, wie in dem bekannten chinesischen Spiele, gar mancherlei Formen hervorbringen; *Schelling, Wagner, Hegel, Schopenhauer,* können noch lange mit einander wetteifern; es wird aber nie etwas Anderes herauskommen als *die Welt als Vorstellung und Wille,* (unstreitig der kürzeste und klärste, und in so fern der beste Ausdruck;) die Umstehenden werden eine Zeit lang den Tausendkünstlern zuschauen, dann aber sich abwenden und jeder seine Wege verfolgen, als ob nichts geschehen wäre, — aus dem einfachen Grunde, *weil wirklich nichts geschehen ist.* Dies aufs Naturrecht angewandt, ergiebt in unserm Falle den Satz: *Herr Hegel hat die wahren Fehler, die in dem alten Naturrecht liegen, nicht gesehen, sondern sie mit unbedeutenden Veränderungen beibehalten und sich zugeeignet.* Um aber nachzuweisen, müssen wir uns wiederum eine kleine Weile von dem Buche entfernen, um über das alte Naturrecht etwas zu sagen.

Dass in dem äusseren Freiheitsgebrauche kein Widerstreit sein solle, ist der bekannteste, am meisten hervorgehobene Grundgedanke des Naturrechts. *Warum* der Streit nicht sein solle, wollen wir der Kürze wegen hier nicht fragen, obgleich die Meinung, dass die Vernunft sonst in einen *theoretischen Widerspruch* mit sich selbst gerathen würde, dem an sich richtigen Satze seinen wahren Charakter verdirbt, und ihn der Frage preisgiebt, was denn in dem Widerstreite der Willen stärker Widersprechendes liege, als in dem der Naturkräfte, die wir

täglich vor unsern Augen so lange streiten sehen, bis sie im Gleichgewichte sind, und nun nicht mehr streiten können. Niemand wird diesen Einwurf im Ernste machen; wie das zugehe uud welcher Unterschied hier vorhanden sei, das sollte freilich der, welcher ein Naturrecht lehren will, vor allen Dingen ins Klare setzen; aber hier können wir uns nicht darauf einlassen. Desto nothwendiger ist die Bemerkung, dass der obige Satz ganz unzureichend ist, um die Rechtsverhältnisse, die man auf ihn gründen will, zu tragen; wenigstens in der Form, wie man es beabsichtigt. Es soll nämlich ein äusseres Mein und Dein, und zwar nach dem strengen Begriffe der *dinglichen* Rechte,— es soll *Eigenthum* dadurch begründet werden. Dies geht nun schlechterdings nicht an, denn die Grundbestimmung des dinglichen Rechts ist die, dass es Alle, ausser Einen, ausschliesst, folglich die Sphäre des möglichen Freiheitsgebrauchs verengt, und eben deswegen in der That mit ihm im Widerstreite ist. Dies ist der Punct, den man nicht sieht, weil man ihn nicht sehen will. Man meint, es könnten ja Alle Etwas bekommen; man wagt aber nicht vorzuschreiben, *wieviel;* man kann es auch nicht, weil man sonst *a priori* die Menge der Sachen und den Grad ihrer zweckmässigen Theilbarkeit müsste bestimmen können, welches unmöglich ist. Bei sehr starker Bevölkerung, bei sehr ungleicher Theilung der Güter werden diese Umstände praktisch höchst fühlbar. Auf der einen Seite sagt das Naturrecht: jeder müsse eine Sphäre seines äussern Freiheitsgebrauchs haben, weil er sonst seine Persönlichkeit nicht äusserlich geltend machen könne; auf der andern Seite aber ist das Gedränge der Menschen so gross, dass jeder fürchten muss, seine äussere Persönlichkeit werde beinahe auf Nichts reducirt werden. Was aber heisst hier eigentlich *Viel*, und was heisst *Wenig?* Oder, wenn man lieber will, was heisst *Etwas* und was heisst *Nichts?* Gebt einem Napoleon ein artiges Landgut, ja eine hübsche Insel, er wird sagen, das sei Nichts für ihn, und er hat Recht; denn seine ungeheure Persönlichkeit braucht einen Welttheil, um sich darin darzustellen. Wie nun, wenn alle Menschen Napoleone wären? Dann hätte das Naturrecht lange falliren müssen, da es jedem Etwas gab, welches denn doch *im Vergleich* mit *seiner* äussern Thätigkeit, mit *seinem* Bedürfniss eines Spielraums für dieselbe, *Etwas* sein muss. Oder wollen wir etwa den Magen der Menschen und das Maass des natürlichen Hungers zur Bestimmung dessen nehmen, was für Etwas gelten könne? — Wer nun fragt, wie denn die Verlegenheit zu heben sei, dem ist leicht zu antworten. Ein unerkanntes, falsches Princip hat den ersten, richtigen Grundgedanken verfälscht; dies muss man herauswerfen. Kein anderes aber ist dies falsche Princip, als dies: *der äussere Freiheitsgebrauch habe unmittelbar eine Würde*, und zwar *eine solche Würde, worauf Rechte, als solche, beruhen könnten und müssten.*

Hätte man dies nicht vorausgesetzt, so wäre gar nicht nöthig gewesen, irgend Jemandem ausschliessendes Eigenthum zuzutheilen; und man würde am allerwenigsten auf den, wirklich ungereimten, Einfall gekommen sein, die sogenannten *res nullius* dem Ersten, dem es beliebte, Andere von ihnen auszuschliessen, rechtlich einzuräumen; man würde vielmehr begriffen haben, dass die *Sphäre des Freiheitsgebrauchs ganz vollkommen offen bleiben muss, wenn Niemand den Vorwurf tragen soll, eben dadurch, dass er sie verkleinert, Andern zu widerstreiten.* Und dies ist in der That die einzig mögliche directe Folge aus dem Satze, der an die Spitze gestellt war; freilich aber gewinnt man damit nur einen Hülfssatz, welcher der Theorie zum Uebergange dient, nicht eine Lehre, die in der Praxis unmittelbar zu gebrauchen gewesen wäre. Eben darum muss der Leser ersucht werden, hier einen Augenblick mit seinem Nachdenken zu verweilen. Es ist bei so praktischen Wissenschaften, wie das Naturrecht und die Staatslehre, natürlich genug, dass Alles nur in Bezug auf Anwendung erwogen wird; und wenn Philosophen hierin oft genug unanwendbare Lehren vortragen, so geschieht dies doch gewiss unabsichtlich. Darüber wird aber die Consequenz vernachlässigt; man geht solchen Sätzen aus dem Wege, die im Leben keinen Platz zu haben scheinen; und dasjenige hingegen, was Jedermann *thun* würde, wenn er in einen gewissen Fall (z. E. den der Nothwehr) versetzt würde, stellt man ohne Weiteres als eine vollständig rechtliche Befugniss auf. Rec. ist seit langen Jahren überzeugt, dass dieses Verfahren der eigentliche Grund ist, warum das Naturrecht durchaus nicht zu einer wissenschaftlichen Gestalt gelangen konnte. — Eine gegebene Sphäre möglichen Freiheitsgebrauchs kann bei gewissenhafter Verhütung des Streits unmöglich anders getheilt werden, als durch zusammenstimmenden Willen Aller. So lange daher die Zusammenstimmung noch nicht vorhanden ist, giebt es gar kein Eigenthum; blosses Zugreifen ist ursprünglich nicht nur kein Rechtsgrund, sondern es ist das Unrecht selbst in seiner eigentlichsten Gestalt. Daraus folgt nun der vermeintlich ungereimte Gedanke: wenn keine Einstimmung erfolgte, so würden die vorräthigen Sachen gar keinen Herrn bekommen; sie würden ungebraucht da liegen und umsonst dem Menschen ihre Dienste anbieten. Und warum denn sollten sie nicht? Auf diese Frage versucht *Kant* zu antworten, (der also wenigstens den Fragepunct gesehen hatte,) indem er unter der Benennung eines Postulats der praktischen Vernunft behauptet: „eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz wäre, ein Gegenstand der Willkür an sich herrenlos würde, ist rechtswidrig.“ Denn, setzt er hinzu, dadurch würde die Freiheit selbst sich des Gebrauchs ihrer Willkür in Ansehung eines gewissen Gegenstandes berauben; es würde *ein Widerspruch der äussern Freiheit mit sich selbst* entstehen. Dieser Grund ist aber ganz offenbar ohne Bedeutung

und Wahrheit. Ohne *Bedeutung*: denn die äussere Freiheit spricht hier gar nicht, und kann sich deshalb auch nicht widersprechen; sie wird gar nicht gefragt, sondern sie soll gehorchen; sie soll hier, wie überall, sich dem innern Urtheil, dem sie als ein Gegenstand der Contemplation im Bilde vorschwebt, unterwerfen. *Ohne Wahrheit:* denn es wird nicht gesagt, dass der Gegenstand herrenlos bleiben müsste; die rechtliche Besitzergreifung wird nur durch die Bedingung verzögert, dass die Einstimmung sich bilde, welches immer geschehen kann, wenn es auch noch nicht dazu gekommen ist. Die alten Rechtsregeln: *res nullius cedit primo occupanti;* und: *qui prior tempore, potior iure*, sind wirklich Nichts, als Reste von Barbarei; sie gehören eben dahin, wo die römische *patria potestas* und die Sclaverei ihren Wohnsitz haben. Man versammele einen Kreis wahrhaft gebildeter Männer; man biete eine Summe von theilbaren Gegenständen dar, man wird sehen, dass es einen Augenblick giebt, wo jeder zurücktritt, und erwartet, was die Uebrigen thun; und dass beim Zugreifen, wenn es ja dazu kommt, jeder sich hüten wird, nicht die stillschweigend vorauszusetzende Einstimmung der Andern zu überschreiten. Diese Zartheit ist nichts anderes, als das echte Rechtsgefühl selbst; wer da glaubt, er dürfte sich ihrer allenfalls überheben, der muss den Vorwurf dulden, er habe das Recht noch nicht scharf genug ins Auge gefasst. Unglücklicherweise aber pflegt man die Vorstellung eines sogenannten *Naturstandes* hier einzumischen, der unwillkürlich die Phantasie in ein Land versetzt, wo noch kein Gesetz, keine Sitte, keine Bildung, keine praktische Ueberlegung herrscht; was *da* geschehen werde, das kann man alle Tage sehen, wo ein Haufe roher Bursche beisammen ist; sie greifen zu, und streiten. Aber davon hätte nicht die Frage sein sollen. Entsprossen sind wir freilich Alle aus einem solchen Lande, das lehrt uns leider die Geschichte, und das bezeugt der unvollkommene rechtliche Zustand, in dem wir leben, und über den wir die Augen noch lange nicht weit genug geöffnet haben. Daher bei uns der offene und geheime Krieg der Parteien, von denen *keine* Lust hat, so bescheiden zurückzutreten, als *von allen Seiten zugleich* geschehen muss, wenn die gewaltsame Spannung ganz aufhören soll, die vom Rechte das gerade Gegentheil ist. Glaube übrigens Niemand, dass hier ein unvorsichtiges, einseitiges Zurücktreten empfohlen wäre, welches unter gegebenen Umständen den Streit nur mehren würde. — Wir haben uns bei diesem Gegenstande lange aufgehalten, weil es im gegenwärtigen Falle unerlässlich ist, dem bösen Geiste des Spinozismus ganz entschieden entgegen zu treten. Das alte Naturrecht ist demselben näher verwandt, als man glaubt; es passt eigentlich in kein anderes System, und völlig consequent durchgeführt ist es von keinem, als von Spinoza. Dies muss noch mit Wenigem gezeigt werden, und es wird leicht klar

sein, wenn wir nachweisen, dass Beides, das alte Naturrecht und Spinozismus, in dem *Rechte des Stärkeren* zusammenlaufen, wovon Jedermann weiss, dass es das Unrecht selbst ist. Was thut derjenige, der zugreift, um eine herrenlose Sache sich zuzueignen? Er nutzt den Umstand, der Erste zu sein, zum Nachtheil Anderer, und freut sich, ihnen den Vorwurf zuschieben zu können, sie hätten den Streit angefangen, wenn sie etwa hintennach kämen, um auch etwas von der Sache zu gewinnen. In der That aber ist seine Occupation, sein Verengen der Sphäre des Freiheitsgebrauchs, seine Geringschätzung der *vermuthlichen* Wünsche Anderer, *welchen er den Zugang sperrt*, der wahre Anfang des Streits; und die wissentliche Benutzung des Vortheils, *prior tempore* zu sein, ist wesentlich nicht verschieden von Gewalt und List, das heisst, vom sogenannten Rechte des Stärkern. Das Wesentliche liegt nämlich immer nur in der Einbildung, als hätte man *wider den Willen Anderer* Rechte erwerben können; das dazu gebrauchte Verfahren aber ist ganz gleichgültig. Und diese Einbildung lässt sich mit andern Worten so ausdrücken: *der Stärkere ist der Bessere;* welches wieder so viel heisst als: *der Ueberschuss der Realität* in dem Einen über die in dem Andern, giebt den Vorzug. Also wenn irgendwo alle Realität wäre, so fände sich eben daselbst das ganze Recht. Nun ist eben dies die Behauptung des Spinoza, in der absoluten Substanz, als solcher, sei auch das Ganze des Rechts; und wo sie selbst getheilt erscheine, (in der Gestaltung der individualen Existenz,) da sei nach gleicher Proportion auch das Recht eingetheilt. Demnach zeigt sich unverkennbar das vorerwähnte Zusammenfallen des Naturrechts mit dem Spinozismus. Wenn aber die Stärke, sammt der Gunst der Umstände, verschieden und trennbar ist von dem Rechte, dann ist weder die absolute Substanz, als solche, der Sitz des Rechts, noch richtet sich nach ihrer getheilten Erscheinung das Verhältniss, wieviel Recht einem Jeden zukomme, noch kann sich Einer auf seine Stärke, oder auf irgend einen seiner äussern Vortheile, berufen, um ein Vorrecht zu beweisen, folglich hilft ihm auch kein Früher-Kommen, kein erstes Ergreifen, keine Occupation, — es wäre denn, was freilich in unsern Staaten und nach vorhandener Gesetzgebung die Sache gänzlich verändert, *dass die Gesellschaft eingeräumt hätte, sie wolle das erste Zugreifen als einen Rechtstitel gelten lassen.*

Es wird nun hoffentlich nicht nöthig sein, ausführlicher zu zeigen, dass wegen der gänzlichen Nullität der Occupationslehre, (worauf die Formation sehr leicht zurückzuführen ist,) das Naturrecht eine Umwandlung, die in alle Theile eingreift, erfahren muss; zugleich aber leuchtet ein, dass von einer Lehre, deren Grundlage der Spinozismus ausmacht, diese Umwandlung nicht ausgehn kann; also ist nur noch übrig, die Thatsache nachzuweisen, dass Hr. Prof. Hegel wirklich auf dem Wege

sich befindet, wo man ihn erwarten musste. Er behauptet §. 44 ein absolutes Zueignungsrecht des Menschen auf alle Sachen; und mengt nach seiner Weise dahinein ein Stückchen vom *fichteschen* Idealismus, der freilich, wenn er nur wahr wäre, in die Sachen eine ursprüngliche Bestimmung zur Dienstbarkeit hineinbringen würde; denn *nach Fichte* ist die Materie nichts anderes, als scheinbarer Widerstand für die Freiheit, den sie überwinden soll und wird; wie nun dabei die Naturphilosophie, (die sogenannte unseres heutigen deutschen Publicums,) mit ihren zwei *gleich* ewigen Anfängen, dem *Natürlichen* und dem Geistigen, sich befinden möge, — das können wir leicht sagen; ein paar Inconsequenzen mehr oder weniger schaden in dieser Naturphilosophie nichts! — Hr. H. lehrt ferner (schon §. 41): „die Person muss sich eine *äussere Sphäre ihrer Freiheit* geben, *um als Idee zu sein*." Dieser Satz ist Hrn. H.'s Eigenthum, denn zu einer idealen Existenz hat gewiss noch Niemand eine Sphäre in der Sinnenwelt requirirt. Im §. 45 heisst es: „*Dass Ich als freier Wille mir im Besitze gegenständlich und hiemit auch erst wirklicher Wille bin, macht das Wahrhafte und Rechtliche darin, die Bestimmung des Eigenthums, aus.*" Dieser Satz spricht deutlich den groben Egoismus des Naturrechts aus; und klärt den minder deutlichen auf, der von der Occupation handelt: „dass die Sache dem in der Zeit zufällig Ersten, der sie in Besitz nehmen kann, angehört, ist, weil ein Zweiter nicht in Besitz nehmen kann, was bereits Eigenthum eines Andern ist, eine sich unmittelbar verstehende, überflüssige Bestimmung." Freilich kann ein Zweiter nicht in Besitz nehmen, was bereits Einer sich zueignete; und *gerade darum* soll Niemand sich etwas zueignen, bis er den Willen der Andern weiss, welche Andere sich auch nichts zueignen sollen, bis sie seinen Willen wissen. Das ist der wahre Grundgedanke des Rechts, der nothwendig gelehrt und gelernt werden muss, um die Menschen im rechtlichen Sinne zu humanisiren; jener Egoismus aber braucht nicht gelehrt zu werden; die rohe Willkür weiss ihn von Natur.

Es gereicht aber zu Hrn. H.'s und aller Naturrechtslehrer Entschuldigung, dass es einen schlüpfrigen Punct giebt, bei welchem sie leicht ausgleiten konnten. Dies ist der menschliche *Leib*, worüber Hr. H. mit gänzlicher Zustimmung des Rec. unter andern Folgendes sagt: „Ich kann mich aus meiner Existenz in mich zurückziehn, und sie zur äusserlichen machen, — die besondere Empfindung aus mir hinaushalten und in Fesseln frei sein. Aber dies ist mein Wille; *für den Andern* bin ich in meinem Körper; *frei für den Andern* bin ich nur als frei im Dasein. Meinem Körper von Andern angethane Gewalt ist *mir* angethane Gewalt." Dies ist richtig, aber es konnte besser entwickelt werden. Liegt Einer in Fesseln: so ist Streit zwischen dem ganzen System des Strebens und Wollens, welches durch die Fesseln an seiner Aeusserung gehindert wird, einerseits,

und andererseits dem Willen, der die Fesseln schmiedete. Dieser Streit bleibt völlig unberührt durch die Frage, ob der Gefesselte ein Weiser sei oder nicht. Denn der Weise fesselt nicht sich selbst, das heisst, er hemmt nicht jenes System des Strebens und Wollens, aus welchem leibliche Handlungen würden hervorgegangen sein; dies bleibt vielmehr in dem vorigen Streite ganz unvermindert begriffen; sondern nur den Affecten, welche aus seiner unglücklichen Lage hervorgehen, setzt der Weise eine Kraft entgegen, wodurch mit mehr oder weniger Anstrengung, ein künstliches *Gleichgewicht* entsteht, das man, mit nützlicher, stoischer Rhetorik, aber fern von wissenschaftlicher Genauigkeit, *Freiheit* zu nennen pflegt. Oder meint man, weil zwei Hebel, der eine gar nicht, der andere bis zum Brechen belastet, die gleiche horizontale Lage zeigen, darum passe auf beide ein gleicher Name? — Der Mann in Fesseln zeigt uns nun *einen Streit, der nur von Einer Seite kann vermieden werden*; und das ist's, worauf hier, und in unzähligen analogen Verhältnissen, Alles ankommt. Hinweg mit den Fesseln! Das ist das einzige Mittel, den Streit zu heben; und der, welcher sie jenem anlegen liess, ist der alleinige Urheber des Streits, (vorausgesetzt, dass nichts anderes vorherging;) ihn allein trifft der Vorwurf, den der Andere nicht vermeiden *kann*, weil beinahe sein ganzes Wollen *unwillkürlich* in leibliche Bewegungen ausschlägt, — mit einem Worte, *weil ein Naturverhältniss vorhanden ist, welches anzeigt, von welcher Seite der Streit allein könne vermieden werden.* Solcher Naturverhältnisse giebt es nun mancherlei; aber das Merkwürdige ist, dass in Ansehung ihrer ein *Grössenunterschied* stattfindet, indem einige bestimmter, andere minder genau und strenge vorschreiben, von welcher Seite der Streit *leichter, dauernder, zuverlässiger* vermieden werde. Eine ackerbauende Nation wächst mit ihrem Boden zusammen, fast so, wie im einzelnen Menschen der Geist mit dem Leibe; dies gilt noch *mehr*, wofern die Nation blühende Städte hat; es gilt *minder* bei Nomaden, Jägern, Fischervölkern. Eine Familie wächst mit den Besitzungen zusammen, welche die Quellen ihres Wohlstandes ausmachen, sie würde sich unwillkürlich gegen den Verlust derselben, beim Tode des Familienhauptes sträuben, wenn man auf einmal die Erbrechte aufhöbe, wodurch die häusliche Existenz von den Todesfällen der Individuen mehr oder weniger unabhängig gemacht wird. Hier sieht man nun die Abstufung in dem, was natürlicher Weise für Recht angenommen, und als solches vestgestellt werden muss. Ein Gesetz, welches den Menschen den Gebrauch ihrer Glieder verböte, lässt sich nicht denken, hingegen ein solches, wodurch die Erbschaftsmassen der Nation zuflössen, um wieder gleich vertheilt zu werden, lässt sich wohl denken, doch aber schwerlich billigen, weil es in den Familien einen natürlichen, unvermeidlichen, starken Widerstand finden, folglich eine Quelle allgemeiner

Unzufriedenheit werden würde. Hierzwischen in der Mitte steht nun eine Menge anderer Gegenstände: in Ansehung derer man von *unveräusserlichen Rechten* zu sprechen pflegt, (so auch Hr. H., der in seinem §. 66 *Sclaverei, Leibeigenschaft, Unfähigkeit Eigenthum zu besitzen*, und *Unfreiheit desselben*, in eine Linie stellt, ohne die verschiedenen *Grade* und *Arten* der Verkehrtheit in solchen Verhältnissen anzudeuten,) und wobei man sich auf den gesunden Menschenverstand verlässt, den natürlichen Feind jeder Unterdrückung, ohne zu überlegen, was man der wissenschaftlichen Genauigkeit schuldig sei. Hat man sich einmal erlaubt, das Recht auf den eignen Leib aus der unmittelbaren Besitznahme zu erklären, ohne dabei an den Willen Anderer auch nur zu denken, so greift ganz von selbst dieses rücksichtlose Besitznehmen weiter, nach Nahrung, Bedeckung, Wohnung, kurz nach allen Bedürfnissen des Leibes, — denn was hülfe der Leib ohne die Bedingungen seiner Existenz? Hintennach kommt auch das *geistige* Leben, um diese Ansprüche noch weiter zu treiben. Das ist die Verführung, welcher die Naturrechtslehrer unterlagen. Erst gewöhnten sie sich, bei nothwendigen Bedürfnissen die Occupation als Rechtstitel gelten zu lassen; was ihnen hier unvermeidlich und unwidersprechlich schien, das ging ungezügelt weiter, bis überhaupt das rohe Zugreifen, sogar mit der bösartigen Absicht, Andere auszuschliessen, Grund des Eigenthums wurde.

Soll nun der *Staat* als Rechtsgesellschaft betrachtet werden (eine richtige, aber unvollständige Ansicht,) so häufen sich unvermeidlich die zuvor begangenen Fehler. Hat man die vorerwähnten Naturverhältnisse nicht auf dem gehörigen Wege in die Rechtslehre eingeführt, so erscheint das Wollen der Menschen auf dem Puncte, wo der Staat soll gebildet werden, noch als ungebunden, und jeder willkürlichen Richtung fähig; hiemit entsteht die Vorstellung von einem beliebigen Vertrage, den der werdende Staatsbürger in eben der Gesinnung schliesse, womit er etwa einen Zaun um sein Grundstück herumziehen würde. Nachdem diese Meinung sattsam ist ausgesponnen worden, hat man gefühlt, dass sie die *wirkliche Natur* des Staats eben so wenig *erkläre*, als sie seiner *idealen Würde* und Hoheit genüge. Dies sind nun zwei ganz verschiedenartige Fehler; der eine liegt auf der Seite der theoretischen, der andere auf jener der praktischen Philosophie. Aber von Hrn. Hegel, der Beides zusammenwirft, muss man die bestimmte Nachweisung, wo jene Fehler eigentlich ihren Sitz haben, nicht verlangen. Ihm kommt gar geschwind und leicht jener Grundzug seiner Lehre zu Hülfe, vom *Besondern* und vom *Zurücknehmen in die Einheit*. „Die Vernünftigkeit bestehet, *überhaupt*, in der sich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit; und *hier*, in der Einheit der objectiven Freiheit, d. i. des allgemeinen substantiellen Willens, und der subjectiven,

individuellen Freiheit. *Die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen. Das Individuum hat nur Objectivität, Wahrheit und Sittlichkeit, in so fern als es ein Glied des Staats ist.*" Wirklich des Staats? der, indem er Einige verknüpft, Andere trennt; der nicht bloss Freunde, sondern auch Feinde macht? der nur um äussere Handlungen, nicht um Gesinnungen sich kümmert? dem der Gute und der Böse gleich gilt, sobald Einer wie der Andre den Gesetzen gleiche Fügsamkeit beweiset? Ist's wirklich der *Staat*, der jenen Gedanken von der Zurückbilduug des Individuums in die absolute Substanz ausdrücken soll? Oder spielt Hrn. H. hier dieselbe Phantasie einen bösen Streich, die in der Naturphilosophie schon so oft einen Pfahl für ein Götterbild ansah? Dachte er sich vielleicht einen Kreis der innigsten Herzensfreundschaft, worin das individuelle Leben über dem allgemeinen vergessen wird; und ist ihm etwa noch niemals ein Finger von den Rädern der Staatsmaschine geklemmt worden? In dem Falle wünscht Rec. ihm von Herzen Glück, selbst wenn seine Staatslehre unter diesem Mangel an Erfahrung sollte gelitten haben. Merkwürdig aber ist in dieser Hinsicht eine Aeusserung der Vorrede, die ich wörtlich abschreiben werde: „Diese Abhandlung, sofern sie die Staatswissenschaft enthält, soll nichts anderes sein, als der Versuch, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen. Als philosophische Schrift muss sie am entferntesten davon sein, *einen Staat, wie er sein soll*, construiren zu sollen; die Belehrung, die in ihr liegen kann, kann nicht darauf gehen, den Staat zu belehren, wie er sein soll, sondern vielmehr, *wie er, das sittliche Universum*, erkannt werden soll. — Das, *was ist*, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie; denn das, was ist, ist die Vernunft. Was das Indivinuum betrifft, so ist ohnehin jedes *ein Sohn seiner Zeit*; so ist auch die Philosophie, *ihre Zeit in Gedanken erfasst.* Es ist eben so thöricht zu wähnen, irgend eine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als ein Individuum überspringe seine Zeit. — Geht seine Theorie in der That darüber hinaus, baut es sich eine Welt, *wie sie sein soll*, so existirt sie wohl, aber nur in seinem Meinen, — einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden lässt." Ob das wohl Ernst ist? Soll man glauben, Hr. H. sorge mehr dafür, in die wirkliche Welt zu passen, als in die Welt, wie sie sein soll? Alle ausgezeichneten Denker haben von jeher gesucht, sich über die Wirklichkeit zu erheben; und die heutige gebildete Welt ist wirklich schon dahin gekommen, dass sie dies Streben kennt und achtet. Wie sie über einen Philosophen urtheilen möchte, der von der Fähigkeit oder dem Wunsche verlassen wäre, sich über die Wirklichkeit zu erheben, wollen wir lieber nicht genauer bezeichnen; gewiss wird sie Hrn. H. eher eine grosse Inconsequenz verzeihen, als unter solchen

Voraussetzungen die strenge Consequenz selbst. Wie er aber dazu komme, der Wirklichkeit so auffallend zu huldigen, das lässt sich zum Theil aus dem Satze erkennen: „Einem Volke eine, wenn auch ihrem Inhalte nach mehr oder weniger vernünftige Verfassung *a priori* geben zu wollen, — dieser Einfall übersähe gerade das Moment, durch welches sie mehr als ein Gedankending wäre. *Jedes Volk hat deswegen die Verfassung, die ihm angemessen ist, und für dasselbe gehört.*" Welche Verfassung gehört denn wohl für Frankreich? welche für Italien? welche für Spanien? welche für Portugal? welche für Griechenland? Wenn nun die Verfassungen, so wie in Frankreich seit 1789, beständig wechseln, ist denn in jedem Augenblick die eben vorhandene die rechte?

Der Vf. hat die Scylla vermieden, und ist in die Charybdis gefallen. Hätte er nur deutlich unterschieden zwischen jenen papiernen Constitutionen, die einem Volke ohne Rücksicht auf die Naturverhältnisse und auf die Bildungsstufe, wovon theils sein bleibendes Wollen, theils dessen Beweglichkeit abhängt, etwa aufgedrungen oder aufgeredet werden,— und zwischen jener Reihe von unvermeidlichen Problemen, welche an solchen Orten und zu solchen Zeiten, wo ernstlich nach einer Verfassung gesucht wird, müssen zur Sprache gebracht, und auf irgend eine Weise beantwortet werden! Meint denn der Vf., dass hier Alles schlechthin relativ sei? Und wenn wir etwa auf das Nützliche sehen wollen, ist's denn etwa eine wohlthätige Lehre, dass gar keine vesten Puncte vorhanden seien, wornach der Streit der Meinungen könne geschlichtet werden? — Doch wir irren uns! Ungeachtet der Versicherung, jedes Volk habe schon die Verfassung, die für dasselbe passe, — wodurch nun jede Untersuchung überflüssig werden müsste, redet der Vf. doch mancherlei über diesen Gegenstand in *seiner* spitzfindigen Dialektik, die nirgends ungeschickter angebracht werden konnte, als hier; da jedoch Rec. nicht Beruf findet, den vorbeschriebenen modificirten Spinozismus bis hieher in seiner Entwickelung zu verfolgen, so hebt er nur ein goldnes Wort aus, das zum Ersatz für manches Andere dienen kann: „Das Negative zum Ausgangspuncte zu nehmen, und das Wollen des Bösen und das Misstrauen dagegen zum Ersten zu machen, und von dieser Voraussetzung aus nun pfiffigerweise Dämme auszuklügeln, die als eine Wirksamkeit nur gegenseitiger Dämme bedürfen, charakterisirt dem Gedanken nach den negativen Verstand, und der Gesinnung nach die Ansicht des Pöbels. Mit der *Selbstständigkeit* der Gewalten, z. B. der executiven und der gesetzgebenden Gewalt, ist, wie man dies auch im Grossen gesehen hat, die Zertrümmerung des Staats unmittelbar gesetzt; oder der Kampf, dass die eine Gewalt die andere unter sich bringt, und dadurch den Staat rettet." Wie gern würde Rec. mehr solche Stellen ausziehen, wenn er deren

gefunden hätte! Aber die constitutionelle Monarchie, welche der Vf. nun sogleich aus gesetzgebender, regierender und fürstlicher Gewalt zusammensetzt, ist im Wesentlichen bekannt; die Stände mit zwei Kammern sind es gleichfalls; nnd auch die Bemerkungen über Repräsentation, nicht der Menge, sondern der grossen Interessen, — desgleichen über die Wahlen, welche so leicht vom Parteigeiste benutzt werden, weil die Mehrzahl der Stimmfähigen sich aus Gleichgültigkeit gar nicht einfindet, — sind zwar treffend, aber nicht neu. Rec. eilt zum Schlusse dieser Beurtheilung, aus welcher, innerhalb des in diesen Blättern schicklichen Raums, nun einmal keine vollständige Abhandlung werden kann. Der Vf. des vorliegenden Buches zeigt sich als ein männlicher Denker, dem man eher Scharfsinn als Erfindungsgabe zuschreiben kann, der sich wenigstens bemüht hat, auf seine Weise Ordnung und Bestimmtheit in seine Ansichten zu bringen, der im Einzelnen manchen richtigen Blick thut, und der wahrscheinlich das Ganze richtiger sehen würde, wenn der schellingsche Unfall des Versinkens in den Spinozismus nicht auch ihn betroffen hätte. Die eigenthümlichen Formen des Buchs sind gerade so vergänglich, als hundert ältere; der Styl so holpricht, dass man ihn kaum ertragen kann. Nichts berechtigt den Vf. zu dem hohen Tone, welchen er sich erlaubt; und wovon nun noch muss gesprochen werden, weil die frühern Anmaassungen des Vfs. und der Schule, wozu er gehört, noch in frischem Andenken sind. Hr. H. spricht in der Vorrede von dem schmählichen Verfalle, in welchen die Philosophie in unsern Zeiten versunken ist; er sollte davon schweigen, denn dieser Verfall ist in der Zeit geschehen, in welcher Niemand lauter and beissender geredet hat, als die Schule, wozu er selbst zu rechnen ist. Nichts anderes ist Schuld an diesem Verfalle, als die Dreistigkeit, die Keckheit dieser Schule, die von jeher *behauptete* statt zu *prüfen*, und *phantasirte*, statt *streng und scharf* zu *denken*. Hätte eben diese nämliche Schule den Grad von Strenge, den sie nach aussen hin ausüben wollte, gegen sich selbst gewendet, so wäre die Philosophie jetzt in einem blühenden Stande. Ganz unnöthige Mühe giebt sich Hr. H. in der Vorrede gegen Hrn. Hofrath *Fries:* dieser Denker ist bekannt, und Jedermann weiss längst, welches Benehmen er nach der, in der schellingschen Schule eingeführten Sitte zu erwarten hat, sobald diese sich gereizt findet, über ihn ihre Galle zu ergiessen. Waffen der Art werden stumpf durch den Gebrauch; und unfeine Reden schaden am Ende Niemanden, als demjenigen, der sie abzulegen niemals Zeit findet. In Hoffnung, dass Hr. H. dieses endlich selbst begreifen werde, ersucht ihn der Rec. in künftigen Schriften solche Ausdrücke, wie *aufgekochter Kohl*, solche Superlative wie *am todtesten und ledernsten* u. s. w. zu vermeiden.

Anthropologie von *Heinrich Steffens.* 1 und 2 Bd. Breslau, 1822.

Dieses Buch ist viel zu schwach, um die wahre Wissenschaft zu fördern; aber stark genug, um die jetzige Verwirrung in der Philosophie zu vermehren. Daher ist scharfes Urtheil nöthig; doch braucht man sich nicht gleich Anfangs auf den höchsten Standpunct zu stellen. Es giebt eine Art von Kritik, deren Stärke darin besteht, alles zu verneinen, was der Auctor bejaht; oder, etwas höflicher, sich über die Weise, wie er anfängt, fortschreitet, endigt, bei jedem Puncte zu wundern; auch die Versicherung, dass man nichts begreife, nichts verstehe, oft genug zu wiederholen. So ungefähr hat Schreiber dieses sich manchmal beurtheilt gefunden; und ist dadurch auf den Gedanken gekommen, sich bei einer passenden Gelegenheit auch einmal in dieser Gattung zu versuchen; passend aber, und nicht ganz unwirksam, dürfte diese Manier in solchen Fällen sein, wo der Verfasser seine Principien *nach Belieben setzt*, statt sie zu nehmen, wie die Natur der Dinge sie vorlegt, und wo er combinirt und phantasirt, statt zu untersuchen und zu schliessen. Freilich setzt sich dabei der Beurtheiler der Gefahr aus, dass er scheint, die Sache selbst nicht zu verstehen, und seinen Eigensinn und seine Trägheit dem, welcher ihm eine ungewohnte geistige Bewegung anmuthete, entgegen zu stellen; denn diese Art von Zurückhaltung der Zustimmung sagt weiter nichts als: *man habe nicht nöthig, dem Auctor etwas einzuräumen*; und dabei bleibt zweifelhaft, ob dessen Gründe für den Denker unzulänglich sind, oder ob das Denken selbst, welches ja nur eine *unvollkommene* Pflicht ist, von Seiten des Beurtheilenden verweigert wird. Um der Gefahr einer solchen Deutung zu entgehen, wird Rec. sich gegen das Ende dieses Aufsatzes vollständiger aussprechen; fürs erste aber muss man sich erinnern, dass da, wo schon Alles verloren ist, eigentlich nichts zu wagen übrig bleibt; ein Fall, der bekanntlich bei den Schriften aus der schellingschen Schule für jeden eintritt, der nicht zur Schule gehört. Insbesondre ist in Ansehung der hier angezeigten Anthropologie des Hrn. Prof. Steffens, das: *procul este profani!* schon längst von gewissen Tageblättern, welche gelegentlich auch kritische Blätter sein wollen, ausgerufen, und dadurch, sei es geflissentlich, sei es unüberlegterweise, ein Nimbus um das wunderbare Buch verbreitet worden, der in unserm wundersüchtigen Zeitalter die Mühe der Kritik im voraus zu vereiteln droht. Wie es Leute genug giebt, die nicht begreifen, dass auch der witzigste Scherz unzeitig sein kann, so finden sich auch deren, die meinen, alles Geistreiche sei wissenschaftlich; je weniger sie nun verstehen zu prüfen, desto leichter gerathen sie in Erstaunen, und das Staunen ist beinahe so ansteckend, wie das Lachen oder das Gähnen; ja noch

mehr; Niemand will gestehen, dass *seine Schwäche* der Grund seines Staunens sei, darum sucht er Andere zu demselben Affecte fortzureissen. Wir werden uns nun Zeit nehmen, den auf solche Weise entstandenen Nimbus vor unbefangenen Augen allmälig zu verflüchtigen. Demjenigen Theile des Publicums aber, welcher schon in die Verblendung der schellingschen Schule ist hineingezogen worden, hat Rec. nichts zu sagen, er schreibt sich das Recht zu, nöthigenfalls auch seinerseits zu sprechen: *procul este profani!*

Das Erste nun, was man nicht nöthig hat, Hrn. Pr. St. einzuräumen, ist das erste Wort des Titels; jedoch ist's keinesweges allein Hr. St. und die Schule, wozu er gehört, sondern es giebt eine ganze Reihe berühmter Philosophen, welche hier von einer gerechten Verwunderung getroffen werden. Warum hat man die Psychologie mit der Somatologie des Menschen in Eine Wissenschaft, Namens *Anthropologie,* zusammen geworfen? Dass man von der Selbstständigkeit der Seele nicht überzeugt war, ist dafür ein schlechter Grund; denn gesetzt, man hätte mit Recht hieran gezweifelt, so blieb dennoch eine gänzliche Ungleichartigkeit sowohl der Gegenstände, als der Erkenntnissquellen, welche respectirend man nothwendig die ganz verschiedenen Wissenschaften, die eine vom Leibe, die andere von der Seele, getrennt halten musste. Der Leib des Menschen ist den Leibern der Thiere so ähnlich, dass er mit diesen gemeinschaftlich den Naturforschern anheim fällt, die ihn wie jeden andern Gegenstand der *äussern* Erfahrung studiren müssen. Die geistigen Thätigkeiten und Zustände kennen wir dagegen durch *innere* Wahrnehmung und Beobachtung: hier sind alle wissenschaftlichen Hülfsmittel und Uebungen verschieden von denen, die der Leib erfordert; hier ist die Betrachtung der Thiere zwar nicht ganz bei Seite zu setzen, aber so sehr unterzuordnen, dass man die leitenden Principien der Untersuchung gänzlich vom Menschen hernehmen muss. Den offenbarsten Beweis der widerrechtlichen Vermischung heterogener Dinge in dem Gefässe, welches den Namen *Anthropologie* führt, geben die sogenannten Anthropologien selbst, die des Hrn. St. mit eingeschlossen; denn schwerlich wird unter allen so betitelten Büchern sich auch nur eins finden, dem ein aufmerksamer Leser es nicht bald ansähe, ob der Verf. in die Klasse der Physiker oder der Psychologen gehöre. Je mehr man die Grenzen der Wissenschaften verwischt, desto schlechter werden sie bearbeitet. *Non omnia possumus omnes!*

Doch hören wir nun Hrn. St.: „Meine Leser, besonders die Naturforscher, ersuche ich, nicht meine Absicht zu vergessen. (Welche Absicht?) Weder Geologie im eigentlichen Sinne, noch Physiologie dürfen sie hier erwarten. (Geologie? Nein! aber Physiologie? was ist denn ohne diese die Kenntniss des menschlichen Leibes?) *Und dennoch Beides.* (Wie ist das zu

verstehen?) Ich durfte die *tiefere* Bedeutung, die *höhere* Beziehung auf das geistige Dasein des Menschen nicht aus den Augen verlieren; (nein gewiss nicht! aber wie soll der Leser Beziehungen verstehen, wenn ihm das, *was* sich auf ein Anderes bezieht, nicht vor Augen gestellt wird?) und wer meine Darstellung mit Theilnahme lesen will, wird sich überzeugen, dass durch die Hineinbildung aller Erscheinung in eine lebendige Einheit eine besondre Evidenz entsteht, welche zwar von derjenigen verschieden, die lediglich aus der Vergleichung der Thatsachen entspringt, dennoch *dasselbe* findet und erkennt. (Hier werden die Empiriker sich wundern. *Also nichts weiter, sondern dasselbe, was wir aus der Beobachtung schon erkannten?* So werden sie sagen, und vielleicht das Buch zumachen.) Diese Betrachtungsweise ist keineswegs *a priori*; sie ist vielmehr die lebendigste Erfahrung, (Phantasien und Erschleichungen sind viel lebendiger, als nüchternen Beobachtern lieb ist;) und zwar eine solche, die auch da, wo die Betrachtung lediglich auf das Einzelne geht, nicht entbehrt werden kann. (Warum nicht? — keine Antwort!) Was einige scheinbar kühne Behauptungen betrifft, so ersuche ich die Leser, mir zu *glauben*, dass ich nicht leichtsinnig Behauptungen wage." (Diesen Glauben schlägt Rec. dem Hrn. St. rund ab; und wundert sich sehr, wie er von irgend einem prüfenden Leser so etwas zu verlangen sich herausnehmen konnte.) *Inhalt des ersten Bandes*: Geologische Anthropologie. 1) Beweis, dass der Kern der Erde metallisch sei. 2) Entwickelungsgeschichte der Erde. Bildungsformen. Schiefer-, Kalk-, Porphyr-Formation. Bildungs- und Zerstörungszeiten. Uebergang zur physiologischen Anthropologie. Die verlorne Unschuld, oder wieder erneuerter Naturkampf nach der Schöpfung des ersten Menschen. Zukunft der Erde. — (Rec. bittet bloss die Leser zu glauben, dass er zwischen den Bildungs- und Zerstörungszeiten, und der verlornen Unschuld, nichts ausgelassen hat.) — Einleitung: „Die Anthropologie, ihrer Wortbedeutung nach, ist von einem so *unermesslichen Umfange*, dass sie wohl benutzt werden könnte, das *Höchste* aller menschlichen Erkenntnisse zu bezeichnen. (Wie? Je *weiter* der Umfang, desto *höher* der Gegenstand? Folgt das? Und *was* soll als Zeichen benutzt werden, das *Wort* Anthropologie, oder *sie selbst*, die also benannte Wissenschaft?) Die Anthropologie wäre demnach Philosophie im ausgedehntesten Sinne. (Hier fürchten wir in der That, Hr. St. habe das Wort *Philosophie* nicht im ausgedehntesten, sondern in einem willkürlich beschränkten Sinne genommen.) Durch eine offenbar willkürliche Begrenzung wird aber dieses Wort allgemein in einer *mehr beschränkten* Bedeutung genommen. (*Wie* denn beschränkt? — Keine Antwort!) Und dennoch ist es, beim ersten Anblick, nicht so leicht, dasjenige heraus zu heben, was die verschiedenen Schriftsteller, welche die Anthropologie als be-

sondere Wissenschaft behandelten, mit einander gemein haben. Man vergleiche *Loder, Ith, Kant, Ludwig.* Diese betrachten zwar gemeinschaftlich den Menschen seiner Erscheinung nach. Aber dadurch wird keine eigenthümliche Wissenschaft begründet. Jedoch darin liegt keine Uebereinstimmung, dass alle Versuche in der Anthropologie — *populär* sein wollen. (Ja freilich! Und eben deswegen giebt es keine strenge Wissenschaft dieses Namens, sondern nur beliebige Mischungen zum Nutzen und Vergnügen, die sich jeder nach den Umständen aus Psychologie und Somatologie zusammensetzt.) Das, was den Menschen *allgemein* interessirt, abgesehen von der eigenthümlichen Richtung des Geistes, die bald diese, bald jene Gegenstände der Forschung zu umfassen strebt, wollen sie hervorheben. (Die eigenthümlichen Geistesrichtungen sind gerade das Entscheidendste bei der Begrenzung der Wissenschaften, und hierbei muss man von ihnen nicht absehn, sondern gerade auf sie hinsehn.) Die Betrachtung also wird erst dadurch anthropologisch, dass sie jenes allgemeine Interresse in Anspruch nimmt. In wiefern kann nun die Erforschung der Naturbedingungen der menschlichen Erscheinung, sowohl der leiblichen, als der geistigen, dies Interesse erwecken? Offenbar *nur* durch die, wenn auch dunkel gefühlte oder missverstandene *Idee der Einheit des Geistes und der Natur!* (So redet der Mann, der den Glauben verlangte, dass er keine leichtsinnigen Behauptungen wage? Rec. hat selbst Loder's Vorträge über Anthropologie gehört, und erinnert sich noch sehr gut, dass man nicht dorthin ging, um Einheit, sondern um *Mannigfaltigkeit* eines grossen Schatzes von Präparaten und der dazu gehörigen Erklärungen kennen zu lernen; und denselben Sinn für das Mannigfaltige hat er an dem Orte wiedergefunden, wo Kant ehedem Anthropologie vortrug. Dass bei solcher Gelegenheit denkende Zuhörer auch das Bedürfniss der *Verknüpfung* des Mannigfaltigen empfinden, dass ihnen dabei die Vorstellung von der Einheit des Geistes und der Natur, problematisch, als ein Fragepunct, vorschwebt, versteht sich von selbst; aber dies Bedürfniss begleitet den Denker überall, und ist für Anthropologie nicht im mindesten charakteristisch.) Dass nun diese Idee, bei Vielen, wenn sie mit Bewusstsein ergriffen wird, als *roher Materialismus* erscheint, *indem man die Einheit des Geistes und der Natur aus einem Causalitätsverhältniss zwischen Seele und Leib erklären zu können glaubt, die Seele und ihre Thätigkeit aus der leiblichen Erscheinung*, das ist nur eine Verzerrung jener Idee." (Und diese Stelle hier ist Verwirrung dreier völlig verschiedener Ansichten. Rec. behauptet ein Causalverhältniss *zwischen* Leib und Seele; erklärt aber die Seele nicht aus der leiblichen Erscheinung; und ist so wenig Materialist, dass er vielmehr die Unmöglichkeit der Materie, *nach dem gemeinen Erfahrungsbegriffe*, bewiesen hat. Wer hingegen den Geist aus dem Körper

erklären will, dem geht eben dadurch jenes Causalverhältniss nothwendig verloren, weil es zwischen zweien gleich selbstständigen Gliedern, der Seele und dem Leibe, stattfinden muss.)

Einheit des Geistes und der Natur, Identität des Objectiven und Subjectiven, ist bekanntlich die Grundvoraussetzung, wodurch — zwar keine Wissenschaft, — aber die schelling'sche Schule sich charakterisirt. Allein Hr. St. will nun diese Voraussetzung auch bei den frühern Anthropologen wieder finden und nachweisen. Als guter Beobachter sollte er freilich nichts finden wollen, was nicht da ist; er sollte, wie jedem Dinge, so auch jedem Denker seine Eigenthümlichkeit lassen, und sich vor allen Deuteleien um desto mehr hüten, da schon das Auffassen und Verstehen oft schwer genug ist. Da er nun aber einmal in jene zuvor genannten Auctoren einen Gedanken, der ihnen fremd war, hineindeuten *will:* wie wird er sich dabei benehmen? *Loder* zuvörderst lässt er hier ganz aus. *Ludwig* lässt sich dagegen schon erreichen, denn: *er stellt die Vorzüglichkeit der menschlichen Gestalt dar;* dies giebt ihn in des Hrn. St. Gewalt, indem hiemit der Mensch aus der ganzen Reihe der Thiere herausgehoben wird, und *dadurch die menschliche Gestalt unmittelbar eine geistige Bedeutung erhält.* Das genügt! *Welche* geistige Bedeutung? das brauchen wir nicht zu wissen. Ob die Brauchbarkeit der Hände, der aufrechte Gang, die biegsame Stimme, die Glätte und Nacktheit der Haut, oder was sonst, der entscheidende Vorzug sei, davon kein Wort. Ob die Naturphilosophie selbst wohl dabei fahre, wenn sie das bloss *comparative* Merkmal der Vorzüglichkeit zu einem absoluten erhebe, um den Menschen *aus der ganzen Reihe der Thiere herauszureissen;* das kümmert Hrn. St. für diesmal nicht. Nun kommt *Ith* an die Reihe; dessen „rohe Zusammenstellung von Physiologie, Psychologie und Metaphysik ist offenbar *(sic!)* auch nur aus einer ähnlichen, ihm vorschwebenden Idee zu begreifen." Nein gerade umgekehrt! Wenn die Zusammenstellung *roh* ist, so beweist das nicht eine vorschwebende Idee, sondern den Mangel derselben. Jetzt folgt *Kant.* Dieser ist widerspenstig; er scheidet die Metaphysik mit grosser Strenge von der Anthropologie. Hier würde Hr. St. wohl gethan haben sich zu erinnern, dass Kant insbesondere das, was er *Metaphysik der Sitten* nannte, — die Grundlage der Ethik, sehr scharf und nachdrücklich von der Anthropologie abschnitt, damit nicht Naturbestimmungen unter die Motive des moralischen Wollens gemengt würden; dass überdies die kantische Freiheitslehre auf der schärfsten Trennung der erscheinenden Natur, des Gebietes der strengen Nothwendigkeit, von der intelligibeln Welt, worin die Freiheit herrscht, sich stützt und stützen muss, wenn sie irgend einen Zusammenhang und irgend einen Schein von Wahrheit behaupten soll; werden aber diese Scheidewände weggenommen, so stürzt die ganze kantische Lehre zusammen, und es

lässt sich nicht einmal aus ihren Materialien ein neues Gebäude aufführen. Hätte Hr. St. dies überlegt, so würde er gewusst haben, dass er, mit seiner Idee von Einheit der Natur und des Geistes, nur als Kant's Gegner auftreten konnte. Um nun dennoch diesen berühmten Mann als seinen Vorgänger darzustellen, benutzt er ein paar leicht hingeworfene Worte in der Vorrede zu Kant's Anthropologie, die von einer *physiologischen Anthropologie* mehr abweisend, als widerlegend sprechen. „Wer den Natursachen nachgrübelt, worauf z. B. das Erinnerungsvermögen beruhen möge, kann über die im Gehirn zurückbleibenden Spuren von Eindrücken mit Cartesius vernünfteln; muss aber gestehen, dass er in dem Spiele seiner Vorstellungen blosser Zuschauer sei, und die Natur machen lassen muss, indem er die Gehirnnerven und Fasern nicht kennt, *noch sich auf die Handhabung derselben zu seiner Absicht versteht.*" So spricht Kant; er schliesst daraus, dass alles theoretische Vernünfteln hierüber reiner Verlust sei, und stellt nun die pragmatische Anthropologie als eine nützliche und erreichbare Wissenschaft jener physiologischen gegenüber; gleichsam im voraus gegen Hrn. St. protestirend. Nichts desto weniger drängt sich Hr. St. an ihn hinan. „*Kant ist genöthigt, eine unmögliche physiologische Anthropologie der pragmatischen gegenüber zu stellen; dies beweist, welche Gewalt die Idee der wirklichen Einheit der Natur und des Geistes über ihn hatte.*" Dies beweist, setzt Rec. hinzu, welche Gewalt der Deutelei dem Hrn. St. eigen ist, wenn es darauf ankommt, irgend etwas in seine Ansichten hinein zu zwängen.

Jetzt setzt sich Hr. Steffens auf ein rhetorisches Flügelpferd, und eignet der Anthropologie den *Willen* zu (ob auch die Kraft?) durch Betrachtung der materiellen Natur *die äussere Gewalt der Erscheinung*, als einer solchen, *zu vernichten*, indem sie die innere, unendliche Naturfülle des menschlichen Daseins entwickelt. Aber nicht bloss den einzelnen Menschen soll das Wissen der Anthropologie befreien, sondern in den *verwahrlosten (sic!)* Raçen soll die Freiheit gerettet werden. „*Indem wir das ganze menschliche Geschlecht in den räthselhaften Verschlingungen seines Daseins betrachten, wird die ganze Gewalt der Natur in die Mitte des Geschlechts versetzt. Es muss mit ihr gerettet werden; ohne sie kann es nicht gerettet werden; als kämpfend gegen sie, eben so wenig.*" Rettung setzt Gefahr voraus; dass die ganze Gewalt der Natur in Gefahr schwebe, dies ist ohne Zweifel die allerkühnste Voraussetzung, die je in eines Menschen Kopf kam; daneben ist die dreiste Versicherung, kämpfend gegen die Natur könne der Mensch seine Freiheit *nicht* retten, nur eine Kleinigkeit. Doch wer wird bei einem solchen Schriftsteller die Worte genau nehmen? Wir sind hier noch in der Einleitung; die grossen Worte haben einen rhetorischen Zweck, denn eine gute *Ouverture* muss alles Nachfolgende vorklingen lassen. Der Luftball, in welchem wir aufgestiegen waren, senkt sich auch

bald genug nieder; und zwar an dem bequemsten Platze von der Welt, — nämlich: bei dem *Kern der Erde.* Bequem nicht sowohl für die Anthropologie, als für Hrn. Prof. St., der bekanntlich im Innern der Erde zu Hause ist. Das merkt man auch gleich an der Schreibart, die jetzt mehr zu den gewöhnlichen Formen einer gebildeten wissenschaftlichen Darstellung zurückkehrt. Was vom metallischen Kern der Erde, von Schiefer, Kalk und Porphyr gesagt wird, das ist ohne Zweifel das reinste Metall im ganzen Buche. Indessen gefällt der Satz, der Kern der Erde sei metallisch, dem Rec. besser, als der Beweis, den Hr. St. aus allen Gegenden der Physik zusammen sucht; daher mag hier ein kürzerer Beweis Platz finden, wenn es überhaupt erlaubt ist, eine blosse Combination von Vermuthungen und Analogien so zu nennen, die doch nie Gewissheit, sondern höchstens Wahrscheinlichkeit erzeugt. Mit der Erinnerung, die Hr. St. ans Ende gestellt hat, würden wir anfangen: dass nämlich die aus bekannten Gründen geschlossene mittlere Dichtigkeit der Erde (von 4,5 bis 5,4) nicht etwa durch einen, bald unter der Oberfläche anfangenden Kern von Gold oder Platin solle überschritten werden; sondern dass man hier an minder dichte, vielleicht unbekannte, gemischte, und schon deshalb mehr voluminöse, metallische Massen zu denken habe. Geht man nun zurück zu dem Zustande der Erde, da sie noch nicht als ein vester Ball, sondern als eine, im weiten Raume ausgedehnte Masse existirte, so gab es damals noch keine durch Gravitation verdichtete Atmosphäre, folglich keine solche Concentration des Sauerstoffs, wie die, wodurch jetzt auf unsrer Erdrinde die unedlen Metalle oxydirt, zerreiblich gemacht, und der Zerstreuung durch mancherlei Zufälle unterworfen werden. Als vorzüglich dichte Substanzen kennen wir die Metalle; wir sehen also, dass sie am meisten geeignet waren, den chemischen Gründen der Verdichtung zuerst nachzugeben; und wir begreifen, dass erst, *nachdem* sie einen bedeutenden Kern gebildet hatten, eine Atmosphäre, und *unter dem Drucke derselben* Wasser in flüssiger Gestalt, sammt den daher rührenden chemischen Processen, entstehn konnte. Dies gilt nicht bloss für die Erde, sondern, in Verbindung mit den, ebenfalls hieher gehörenden, astronomischen Untersuchungen über die Abplattungen, für alle Himmelskörper; und hier kommt uns nun nicht bloss die Analogie mit den Kometen, deren Kern wenigstens dichter ist als die Hülle, sondern mit den Planeten und mit der Sonne selbst zu Hülfe. Haben nämlich die Kerne sich aus den schwersten Massen gebildet, so mussten bei der Vergrösserung der Kugel sich immer leichtere, und zur Verdichtung weniger geeignete Stoffe ansetzen; folglich nahm die specifische Schwere des Weltkörpers im Ganzen genommen immer ab; und so mussten die kleinern zugleich die verhältnissmässig schwerern werden und umgekehrt. Hiemit stimmt die Bemerkung zusammen, dass

durchgehends die kleinern Planeten dichter sind, als die grössern; auf die Ausnahmen davon wird man um desto weniger Gewicht legen, da man eine strenge Regelmässigkeit nur unter der ganz grundlosen Voraussetzung erwarten könnte, der Stoff, woraus die verschiedenen Planeten sich bildeten, sei ganz gleichartig gewesen. Wenn man will, so kann man hiemit auch das Leuchten der Sonne in Verbindung bringen; in sofern bei dem grössten der uns nähern Himmelskörper sogar Expansion auf der Oberfläche, statt der Contraction vorzuherrschen scheint. — Was soll aber dieser Beweis hier? Soll er Hrn. St. angeboten werden, um seinen langen Beweis gegen diesen kurzen umzutauschen? Nichts weniger. Bloss zur Folie für die unvergleichbar höhern Ansichten der Naturphilosophie soll er dienen. Hr. St. spricht nicht von der Erde und den Metallen, als von Dingen, die wir vorfinden, sondern er hat ein Bedürfniss, diesen Erdball zu *construiren aus dem Absoluten*, der ursprünglichen Einheit aller Gegensätze, mit zweien ursprünglichen Thätigkeiten, der einen, welche das Viele im Einen *sondert*, der andern, welche er wieder *zurück nimmt in die Einheit*. Bei diesem grossen Bau werden die Materialien, die sich in der Natur vorfinden, gebraucht, wozu sie gut sind. Die Metalle nun besitzen Dehnbarkeit, das heisst, ihre Theile lassen sich verschieben ohne Verlust des Zusammenhangs, ihre innere Construction ist nicht, wie die der spröden Körper, an ein bestimmtes krystallinisches Gefüge gebunden, — das beweist nach Hrn. St. etwas *Embryonisches*, *Chaotisches*; dazu kommt bei den edelsten Metallen eine Gleichgültigkeit gegen chemische Kräfte, ein Zurückweisen des Lichts, eine *Indifferenz*; „diese Unentschiedenheit der Richtung, dieses Ruhen des Gegensatzes im Gleichgewichte, bezeichnet jene Trägheit der Masse, die mit ihrer Ruhe im Centro der Erde, mit der Intensität der specifischen Schwere Eins ist.“ Bevor Hr. St. hier weiter geht, ist er aufrichtig und ehrlich genug, den eigentlichen Ursprung der sogenannten Naturphilosophie anzudeuten, nämlich den (von Fichte zuerst entwickelten) speculativen Begriff des Ich oder des Selbstbewusstseins; hätte Hr. St. diesen, für die Kritik der Naturphilosophie entscheidenden Umstand verhehlt, so würde Rec. ihn aufgedeckt haben; der Deutlichkeit wegen ist es jedoch besser, davon erst tiefer unten zu reden. Was für Unkundige der Naturphilosophie am meisten Schein giebt, ist das, was Hr. St. auf folgende Weise ausdrückt: „Alle Dinge sind von allen verschlungen. Nichts kann in der Natur auf völlig gesonderte Weise thätig sein; eben so wenig kann das Allgemeine der Natur die sondernde Thätigkeit verschlingen. Sie erregen sich wechselseitig, weil sie in einer höhern Einheit verbunden sind.“ Dieser Schein täuscht den, welcher *anschaut* statt zu *denken;* Hr. St. aber ist so gewohnt, sich im Anschauen zu verlieren, und so wenig aufgelegt, seine Gedanken vestzuhalten, dass er

hier zur Wärme, ja zu Rumford's und Pictet's Ausstrahlungs- und Erkältungsversuchen sich verirrt, darauf dem Lebensgefühl und dem reflectirenden Bewusstsein einen Besuch abstattet, dann die Elektricität einmengt, und uns erzählt, es gebe keine Elektricität durch Mittheilung, sondern nur durch Vertheilung, alsdann sich erinnert, was für eine Theorie, die jetzt einer Revision bedürfe, er vor zwanzig Jahren aufgestellt habe; nun plötzlich die rein metaphysische Frage aufwirft (die zu beantworten Niemand weniger geschickt ist, als Hr. St.), wo die Substanz sei, wenn man von den Attributen abstrahire; und etwas weiterhin nach allen Kreuz- und Quersprüngen zu dem Bekenntniss genöthigt ist: *er habe vorausgesetzt, was erst in der Folge dargethan und bewiesen werden solle!* Es ist eine absolute psychologische Unmöglichkeit, dass irgend eiu menschlicher Kopf ein solches Gewirre von Gedanken aushalte, ohne schwindlig zu werden, das heisst, ohne die Fähigkeit des bestimmten Denkens und genauen Untersuchens zu verlieren. Freilich wird Hr. St. diesen Zustand besser aushalten, als mancher Andre, und er wird darum scheinen manche Gegner zu besiegen; aber hier ist gleichwohl nur eine *relative* Differenz vorhanden; Hr. St. büsst ebenfalls durch Mangel an Fähigkeit zur wahren speculativen Selbstbeherrschung; er weiss selbst nicht genau, was er redet. Man lese folgende Stelle: „Wenn Schwefel und Diamant sich wechselseitig berühren, so wird der negative (contrahirte) Diamant den positiven (expandirten) Schwefel zu contrahiren, und der expandirte Schwefel den contrahirten Diamanten zu expandiren streben. Der Diamant wirkt als ein expandirender, weil er selbst nicht expandirt wird, der Schwefel als ein contrahirender, weil er selbst nicht contrahirt wird.“ Diese beiden Sätze, in denen sich schwerlich ein Druck- oder Schreibfehler vermuthen lässt, geben in geradem Widerspruch einerlei Causalität erst für Mittheilung des *gleichen* Zustandes, dann für Hervorrufung des *entgegengesetzten* Zustandes aus. Bei einem genauen Schriftsteller würde man ein Versehen vermnthen, und aus dem Zusammenhange den wahren Sinn zn ergründen suchen. Aber die Deutelei des Hrn. St. ist so arg, dass Rec. sich nicht getraut, zu unterscheiden, welche von den beiden Vorstellungsarten hier näher gelegen habe; ohnehin würde die eine so willkürlich aufgegriffen sein, wie die andre, denn dass der Diamant härter und *weniger* flüchtig ist, als der Schwefel, (unter dem Brennglase verflüchtigt er sich bekanntlich dennoch,) giebt zwischen diesen *beiderseits brennbaren* Stoffen nur einen comparativen Unterschied, auf den kein nüchterner Forscher einen strengen Gegensatz begründen wird. Eine andre Art von Abwesenheit der Ueberlegung zeigt sich bei der Beschreibung des Wassers. Weil es *durchsichtig* ist, soll es *dem Lichte verwandt sein.* Jedermann, und ohne Zweifel auch Hr. St., weiss aber, dass Durchsichtigkeit keine Verwandtschaft zum Lichte anzei-

gen kann, erstlich, *weil das Licht eben hindurch geht, und also nicht im Innern gebunden wird;* zweitens, weil die verschiedenartigsten Auflösungen, bei vollkommner Durchdringung ihrer Bestandtheile, durchsichtig sind, bei der geringsten anfangenden Präcipitation aber sich trüben. Man giesse (um nach dem Nächsten zu greifen) zu kölnischem Wasser einige Tropfen gemeinen Wassers; *Beides* war durchsichtig, also nach Hrn. St. *Beides* dem Lichte verwandt; aber die Mischung ist milchicht, — also vermuthlich jetzt der Verwandtschaft mit dem Lichte unwürdig geworden?? — Gleich weiterhin soll die Verschiebbarkeit der Theile, ohne Aufhören des Zusammenhangs, beim Wasser wie bei den Metallen, auf ein *Verschmolzensein des lebendigen Gegensatzes* deuten. Hätte sich Hr. St. doch besonnen, *wie* der *Gegenstand* beschaffen ist, dem er solche Ehre erweist! Man weiss ja aus der Lehre von der Verdampfung, dass alles flüssige Wasser sich in einem gewaltsamen Zustande befindet, und dass ohne den Druck der Atmosphäre kein liquider Körper den Zusammenhang seiner Theile behaupten kann; folglich dieser Zusammenhang gar nicht im Stande ist, die Eigenthümlichkeit des Körpers zu bezeichnen. So bekannte Dinge würde Hr. St. in so wichtigen Puncten nicht übersehen haben, könnte er dem Wirbel von einander verdrängenden Gedanken, die unaufhörlich in seinem Kopfe durch einander fahren, auch nur einen Augenblick Stillstand gebieten.

So misslich es nun ist, aus einem solchen Taumel irgend etwas Vestes hervor zu heben, so wird Rec. dennoch versuchen, den Lesern einigermaassen die Hauptgedanken zusammen zu stellen; dabei muss aber von einem andern Puncte ausgegangen werden, als wo Hr. St. anhob. Zwei Hauptbegriffe (Erzeugnisse einer verunglückten Speculation, um die wir uns hier noch nicht kümmern,) bringt die Schule mit zur Natur; diese sind: *sondernde* Thätigkeit, und *verallgemeinernde*, oder besser rückbildende Thätigkeit. Von der andern Seite bietet die Natur einige auffallende Gegensätze dar; diese sind vor allem: Licht und Schwere, nebst den Mittelgliedern, Wärme, Luft, Wasser; daneben die Formen der Umwandlung, durch mechanische, chemische, vitale und psychische Processe. Am natürlichsten wäre es nun, alle schwere Masse, die im Raume ausgedehnt ist, als ursprüngliches Werk der Sonderung aufzustellen, welche jedoch hier im Producte *erloschen* sei; dann das Licht, welches von den Sonnen in unermessliche Räume hinausstrahlt, als die *noch jetzt* geschehende, aber schon schwach und gleichsam *dünn* gewordene Sonderung zu betrachten, welche da, wo eingesogenes Licht sich in *Wärme* verwandelt, schon im Begriff sei in die Verallgemeinerung überzufliessen; ferner würde *Luft* diejenige gesonderte Masse sein, die von der Wärme ergriffen, anfängt ins Allgemeine, Formlose sich zurück zu bilden; *Wasser* hingegen wäre (wenn man sich einmal solche Spiele der Phantasie

erlauben will) gleichsam der Herkules am Scheidewege, welcher nicht weiss, soll er in Gestalt des *Eises* sich zur Parthei des Vesten und der Masse schlagen, oder als *Dampf* mit gebundener Wärme dem allgemeinen Aether zufliegen. Die *Elektricität* würden wir nun als die Nemesis setzen, welche das zweifelnde Wasser strafend zerreisst, und es mit Gewalt in Form *zweier* Gasarten (des Sauerstoffgases und des Wasserstoffgases) zur *Einheit* zurück zwingt; wobei Niemand den Widerspruch zwischen Einheit und Zweiheit rügen wolle, denn die Entzweiung ist die Strafe und die Einheit ist die Gasform. Der *Magnet*, mit seiner bleibenden und nur auf das Eisen wirksamen Polarität, erscheint uns bloss als das Standbild dieser Nemesis, welches warnend und drohend die Strafe der Zerreissung ankündigt, ohne sie zu vollziehn. Die vier Processe würden wir den vier Elementen vergleichen; den mechanischen, der bloss zum Sondern, aber nur täuschend zum Wiedervereinigen dient, lassen wir der Masse, den chemischen mit allen seinen Metamorphosen, wodurch hier Trennung, dort Vereinigung entsteht, betrachten wir als Repräsentanten des Wassers, und mit diesem der Elektricität unterworfen; der vitale Process dagegen, der allemal ein bestimmtes Ziel verfolgt, ist der Luft befreundet, und hängt gleich ihr von innerer Wärme ab; und der psychische Process ist die reine Wärme selbst, das heisst, er ist das Alles Durchdringende und Alles Veredelnde; ja, er würde unmittelbare Wiederkehr in die ursprüngliche Einheit sein, müsste er nicht in seinen eigenthümlichen Formen, als Empfinden, Anschauen, Meinen, Erkennen, die vier Elemente und die vier Processe in sich nachbildend wiederholen. — Doch *Scherz bei Seite!* Die Naturphilosophie des Hrn. St. ist hiervon einigermaassen verschieden. Ihm ist die Schwere kein Gegensatz; auch das Licht ist kein solcher; das erklärt er ausdrücklich, eben dadurch andeutend, dass wohl Jemand eins und das andre dafür halten könnte. „Der Druck des Steines auf meine Hand ist die Gewalt des Schwerpuncts der Erde, (anderwärts hatten wir gelernt, der Schwerpunct sei eine mathematische Fiction, und die Schwerkraft liege eigentlich in der ganzen Erdmasse,) die sich nicht mittelbar, sondern *unmittelbar* offenbart. Der Schwerpunct der Erde zeigt eben so *unmittelbar* den Schwerpunct des ganzen Planetensystems, dieser den Schwerpunct eines höhern Systems, und so fort ins Unendliche; so dass die Schwere die *unmittelbare Offenbarung* des ganzen unendlichen Universums ist." (Leider ist trotz dieser unmittelbaren Offenbarung der Schwerpunct des Weltalls noch ein tiefes Geheimniss; und wird es für die Astronomen, die noch nicht einmal die Bewegung der Sonne zu bestimmen vermögen, noch mindestens einige Jahrtausende lang bleiben.) „So ist die Schwere nicht der Gegensatz, sondern die Einheit der Natur, als Materie; *sie ist nicht diese oder jene Richtung der Naturthätigkeit,*

sondern die ganze Natur." Hier möchte dem Rec. schier der Athem vergehn vor Erstaunen! denn wenn die Schwere so schlechthin Alles ist, wo bleibt denn das Uebrige, das Licht zum Beispiel? — Unbedeutende Frage! „Das Licht ist die ganze Natur; denn die Natur ist ganz Leben, ganz Bewegung und ganz Sein *zugleich.* Das Licht ist das geistige Bildende der Natur, und gerade darum *nicht* der Schwere entgegen gesetzt, *weil* die Schwere die ganze Natur ist." Wer wird nun noch zweifeln, dass Alles Eins ist? Ohne Zweifel ist nun auch die ganze Natur Metall, die ganze Natnr Wasser, Feuer, Luft, Magnet, Elektricität, kurz, alles Mögliche? — Nein! „das Metall ist vielmehr das Urbild des tiefen Zusammenhanges alles Lebens mit dem Universum, welches wir in einem unergründlichen *Gefühl* unseres eignen Daseins wieder finden; *das Wasser aber ist die Sehnsucht der Erde, sich in sich selber zu ergreifen,* und in jeder besondern Form die ganze Unendlichkeit ihres Daseins zn enthüllen; das *wahrhaft Göttliche, Schaffende* der Erde." Also ist wenigstens Wasser und Licht Eins und Dasselbe? Denn oben lernten wir, das Licht sei das Geistige, Bildende der Natur, also doch wohl auch der Erde? — Wiederum nein! Ganz eine andre Gleichung wird uns offenbart. „Das *Wasser* hat ohne das Metall, oder was dasselbe ist, die *Elektricität* ohne den Magnetismus gar keine Bedeutung." Wer sollte sich hier nicht wundern? Die Erfahrung zeigt uns bald die Elektricität vom Wasser getödtet (man besinne sich nur an elektrische Experimente bei regnichtem Wetter), bald das Wasser von der Elektricität zerrissen (man denke an die Wasserzersetzung in der voltaischen Säule); kurz, überall Wasser und Elektricität im Streite; und wenn Hr. St. das kraftvolle Symbol dieses Streits, das *Gewitter,* — worin die Elektricität unter Blitz und Donner das Wasser zu Boden schmettert, — missverstehn kann; so giebt Rec. (und das ist in der That seine ernstliche Meinung) nichts um alle Symbolik! — Doch endlich findet sich ein Punct, worin Rec. mit Hrn. St. übereinstimmt. „Wir müssen befürchten, dass der Leser in nnserer Darstellung nicht bloss einen Mangel an Klarheit, sondern auch Widersprüche finden werde. Wir haben das Allgemeine der Natur in der Schwere erkannt; dann in den Erscheinungen der Wärme; dann in einer verallgemeinernden Thätigkeit, die uns als positive Elektricität erschien; endlich sogar in einem körperlichen Stoffe, dem Wasserstoffe. Wie nun Schwere, Wärme, positive Elektricität, und Wasserstoff das Allgemeine in der Natur darstellen, wie sie bei dieser gemeinsamen Bedeutung dennoch geschieden sein können; dies ist, wie wir befürchten, dem Leser noch nicht hinlänglich klar geworden." Wenn der Vf. selbst so spricht, nachdem er von S. 17—65 über alle diese Dinge hin und her geredet hat, so muss Rec. die Hoffnung aufgeben, aus diesen Phantasien, worin weder Anfang noch Ende ist, irgend einen Haupt-

faden heraus zu ziehen; das aber wird unbefangenen Lesern längst klar sein, dass, *selbst wenn man, auf alle wahre Untersuchung Verzicht leistend, sich mit einer scheinbaren, witzigen, unterhaltenden Naturbetrachtung begnügen wollte,* dennoch die die Darstellung des Hrn. St. überall von Missgriffen strotzend würde gefunden werden, weil nicht einmal der *äusserliche,* durch die empirische Physik dargebotene Schein gehörig ist genutzt, nicht einmal die am meisten hervortretenden Charaktere der Dinge in der Aussenwelt mit Ueberlegung sind aufgefasst worden. Der erste, der mit Kenntniss und Besonnenheit eine ähnliche Arbeit versucht, wird etwas weit Besseres hervorbringen. Uebrigens behält Rec. sich vor, anderwärts zu zeigen, dass wenn ja der schellingschen Schule in ihren Ansichten von Einheit und Gegensatz irgend eine Ahnung des Wahren soll zugestanden werden, alsdann einzig und allein dasjenige, was man durch den Namen *Wärmestoff* angedeutet hat, — und was keinesweges an sich, sondern bloss vermöge einer, durch die Verbindungen, die es vorübergehend eingeht, ihm ertheilten Repulsion *fühlbare* Wärme wird, — dazu taugt, *mit einigem Schein* die Einheit zu repräsentiren; während alles Uebrige auf die Seite des Gegensatzes fallen muss, welcher der geheime Grund aller Contraction in den starren Körpern ist, und in den liquiden und gasförmigen Körpern, im Licht, der Elektricität und dem Magnetismus als offenbare Erscheinung hervortritt.

Dieselbe thörichte *Vorliebe für die Einheit* nun, welche überall die scharfen Kanten der Natur umnebelt, — dieselbe *Neigung zu Verwechselungen,* welche in den Metallen wegen ihrer (zwar auch nicht vollständigen) innern Formlosigkeit, etwas Embryonisches erblickte, obgleich der Embryo ins *Werden* strebt, statt dass die Metalle sich mit ihrem abgeschlossenen *Sein* begnügen; — dieselbe *Unsicherheit des Blicks,* welche vom Glanze der Metalle geblendet, ihnen ein Zurückweisen des Lichts, dem Wasser aber Verwandtschaft mit demselben zuschreibt, während das Wasser als *Schnee,* dass heisst, als ein Körper, dem man höchstens die Dichtigkeit des Eises beilegen kann, das Licht stark zurück wirft, die Metalle aber *im Verhältniss zu ihrer Dichtigkeit* das Licht weniger abstossen, vielmehr es in sich saugen, und indem sie es in Wärme verwandeln, ihm seine Geschwindigkeit fast ganz rauben, die ihm die durchsichtigen Körper lassen; — alle diese Fehler, die ursprünglich Fehler des Systems waren, aber nachmals leider durch lange Gewohnheit in Fehler des Denkers übergegangen zu sein scheinen, zeigen sich nun in stets vergrössertem Maasse, je weiter wir fortschreiten. Bevor jedoch der ganze Abgrund von Schwärmerei, in welchen Hr. St, die moralische Welt sammt der physischen versinken lässt, sich aufthut, wird Rec. noch, um seinerseits alles Mögliche zu thun, aus derjenigen Stelle, wo Hr. St. sich der Recapitulation wegen zu einiger Sammlung seiner Ge-

danken entschliesst, die Hauptsätze anführen. 1) Die *Schwere* ist Einheit des Allgemeinen und Besondern *als ein Verallgemeinerndes.* 2) Das *Licht* ist dieselbe Einheit *als ein Sonderndes.* 3) Durch die *Wärme* wird ein Vereinzeltes, Gesondertes auf das Allgemeine unmittelbar bezogen, und eben dadurch die *Nichtigkeit der Vereinzelung* offenbar. 4) Durch die *Elektricität* wird ein vereinzeltes Besondere auf ein eben *so vereinzeltes Allgemeine* bezogen. 5) Die körperliche qualitative Wechselwirkung aller Dinge auf einander ist durch einen Gegensatz begründet. 6) Dieser Gegensatz ist für die Metalle der *Magnetismus*, welcher zugleich als der Urgegensatz der ganzen Erdmasse, nur für diese, in ihrer Totalität, eine Bedeutung hat. 7) Das Wasser ist die Indifferenz, das Gleichgültige der elektrischen Processe. 8) Die Entwickelung der Erde ist das Verhüllen des Metalls durch die steigende Differenzirung des Wassers, durch welche auch dieses verschwindet. Auch diese acht Sätze hat Rec. noch aus einem Gewirre von allerlei Anhängseln herausziehn müssen; Folgendes ist dagegen zu sagen. 1) Durch die Schwere sind die Weltkugeln contrahirt und getrennt; dies ist der allgemeinste Process der *Sonderung* des Universums; nicht der Verallgemeinerung. 2) Durch das Licht allein, welches entfernte Sonnen einander zusenden, stehn sie in einer merklichen *Verbindung;* für das Ganze ist daher das Licht nicht das *Sondernde,* (obgleich die Ausstrahlung selbst ein *Gesondert-Werden* ist,) sondern das einzig allgemein Verknüpfende. 3) Wärme, als verbindende, vereinigende Thätigkeit, reicht bis zur Schneelinie; jenseits derselben beginnt der *starre* Frost; und wenn dieser, wie wir nicht anders zu glauben Ursache haben, in den ungeheuern Räumen zwischen den Weltkörpern durchgehends herrscht, so folgt, nach der Weise des Hrn. St. zu schliessen, gar nicht, dass die Wärme die Nichtigkeit der Vereinzelung, sondern das schnurgerade Gegentheil, *dass der Frost die Realität der Vereinzelung offenbart.* 4) Ein vereinzeltes Allgemeine ist ein hölzernes Eisen, und die gegebene Erklärung der Elektricität völlig sinnlos. 5) Dass alle Causalität auf dem Gegensatze beruht, ist der einzige wahre Satz in der ganzen Reihe, aber in einem Sinne, den Hr. St. gar nicht kennt. 6) Der Magnetismus ist so wenig der Urgegensatz der Erde, dass er nicht einmal die astronomischen Pole der Erde zu bestimmen vermocht hat. Die Pole stehn vest, oder vielmehr, sie folgen den Regeln der *Präcession* und *Nutation,* während die magnetischen Verhältnisse stets schwanken. 7) Das Wasser ist nicht das Gleichgültige, sondern das Unterthänige der elektrischen Processe. 8) Dass sich die Metalle fortdauernd auf Kosten des Wassers oxydiren, ist unabhängig von Hrn. St. wahrscheinlich genug; aber eine *steigende Differenzirung,* sei es nun des Wassers oder welches andern Gegenstandes man wolle, wenn sie als im Ganzen vorherrschend gedacht wird, läuft gerade gegen

den Geist der Schule des Hrn. St., nach welchem die jetzige Epoche nothwendig als eine solche muss betrachtet werden, worin nicht die Differenzirung, Sonderung, — nicht der Abfall, — sondern die Verallgemeinerung, Rückbildung, — Versöhnung, den vorwaltenden Charakter ausmacht. —

So ist das Fundament beschaffen! Was vorgeblich darauf ruhen soll, das hängt in der Luft. Wenn demnach weiter von der Schieferformation, als dem Urstamme des Pflanzenlebens, von der Kalkformation, als dem zurückgelassenen Knochengerüste des sich entwickelnden thierischen Lebens gesprochen wird; so sind das entweder leere Worte, oder man kann es an der Stelle, wo es steht, wenigstens nicht mit Sicherheit davon unterscheiden. Wenn aber noch weiterhin die mosaische Ueberlieferung weitläuftig ausgelegt wird, so sind das nicht bloss leere Worte, sondern Hr. St. hat sichtbar der dämonischen Lockung nachgegeben, vor welcher er S. 181 selbst warnt. Hier wundert sich Rec. über die unnütze Vielgeschäftigkeit, die gar nicht wahrnimmt, wie sie von aussen her durch andre Kräfte begrenzt ist. Das Recht, die Bibel auszudeuten, lässt sich die Kirche und der Verein der gelehrten Theologen auf keine Weise nehmen; die Ansichten, welche daraus im Publicum entstehen, ergeben sich mit einer Art von Naturnothwendigkeit aus den Gesinnungen und den gelehrten Hülfsmitteln; diese Hülfsmittel wollen die Theologen mit Freiheit wählen und nutzen; sie wollen sie sich nicht aufdringen lassen. Wohl der Philosophie, aber nicht den Philosophen kommt es zu, in andere Wissenschaften einzugreifen; alle Zudringlichkeit erzeugt ein Gegenstreben im Privatleben, wie im Staate; in der gelehrten Welt, wie in der Kirche. Ein reiches Thema, das sich hier nicht ausführen lässt.

Es wird nun Zeit, gegen Hrn. St. allmälig eine schärfere Art von Kritik eintreten zu lassen, welche in der Nachweisung besteht, dass er von ganz falschen Grundbegriffen ausgeht; doch wollen wir auch hier von dem Leichtesten, nämlich von den Begriffen der empirischen Physik anfangen. Hiezu bietet uns folgende Stelle (S. 187, wo Hr. St. noch immer bei der Schwere ist,) passende Gelegenheit: „Als die mechanische Physik sich in ihrer mathematischen Consequenz zu entwickeln anfing, als das Gravitationssystem der Mittelpunt aller Naturlehre wurde, da lag der Grundirrthum keineswegs darin, dass man die Schwere nicht erklären wollte;“ (nein gewiss nicht; das war eine löbliche Vorsicht derer, die wirklich die Schwere nicht zu erklären wussten, und die *für den Augenblick* mit andern Untersuchungen beschäftigt waren;) „*wer kann sie als etwas Aeusseres erklären, ableiten wollen,*“ (nun kommt die Unvorsichtigkeit des Hrn. St.,) „da sie die unsichtbare, unendliche, Alles in die unendliche Einheit setzende *Trägerin aller Dinge* ist? wohl aber darin, dass man das, *was nie als ein Aeusseres be-*

trachtet werden kann, dennoch in ein Aeusseres verwandelte, *durch Abstraction* erst von der Materie trennte, und dann auf eine äussere Weise mit der Materie als Eigenschaft verknüpfte; dass man, um zu begreifen, was verhinderte, dass die Schwere, deren Unendlichkeit man anerkennen musste, nicht alle Dinge in einen gemeinschaftlichen Mittelpunct verschlänge, eine entgegengesetzte (!), dieser entgegen strebende Bewegung *erdichtete* (??), um nun aus demjenigen, was man selbst für *unbegreiflich* anerkannte (?), was man aber, eben durch die Abstraction in einen Begriff, der sich auch selber unbegreiflich war, verwandelt hatte, und in Verbindung mit einem Begriff, der seinen Ursprung *in der Willkür* der Menschen hat, — der vorausgesetzte Stoss, der, den Weltkörpern mitgetheilt, die Centrifugalkraft erzeugte, — der also eben so unbegreiflich war, weil die Willkür sich nicht selber begreift, — die Welt zu begreifen.“ Vorläufig dürfte diese Stelle einen kleinen Zweifel erregen, ob Hr. St. auch recht eigentlich wisse, was das sei, das ehedem durch das unpassende Wort *Centrifugalkraft* angedeutet wurde, jetzt aber meistens durch den treffenden Ausdruck *Schwungkraft*, und durch die Formel $\frac{v^2}{2gr}$ bezeichnet wird. Wer die Schwungkraft kennt, der weiss, dass sie aus der Tangentialbewegung entspringt, die wiederum von der Attraction unterhalten, und bald vermehrt, bald vermindert wird, je nachdem die Bewegung vom Aphelium zum Perihelium geht oder umgekehrt. Die Tangentialbewegung ist aber der Anziehung nicht mehr entgegengesetzt, als wie die Fortschreitung auf der Tangente der auf dem Bogen; ferner: die Tangentialbewegung ist nicht im geringsten mehr erdichtet oder willkürlich angenommen, als die Anziehung; vielmehr kann diese letztere noch eher, als jene, das Werk einer Hypothese genannt werden. Gleichwohl redet Hr. St. anscheinend von einem *directen Gegensatze*, und ganz offenbar von einem *solchen Unterschiede* der Bewegungen, als ob die eine nothwendig, die andre willkürlich angenommen wäre. Gestossen hat sich freilich Hr. St. an dem Stosse, der den Planeten ursprünglich soll gegeben sein; wie es damit zusammenhängt, wollen wir kürzlich sagen. *Wenn* angenommen wird, die Planeten hätten irgend einmal *in völliger Ruhe*, der Sonne gegenüber *still gelegen*; *dann* folgt, dass die Attraction sie in gerader Linie der Sonne hätte zuführen müssen; *dann* hätte es keine Tangentialbewegung und keine Schwungkraft gegeben; dann wäre, um Beides hervorzubringen, ein Stoss nöthig gewesen. Aber hier ist die Voraussetzung falsch, und bloss Folge einer Unbekanntschaft mit metaphysischen Untersuchungen über den *Raum*, und sein Verhältniss zu den Dingen im Raume. Sobald man sich Dinge im Raume denkt, müssen sie *gegenseitig in Bewegung mit ursprünglich mannigfaltigen Richtungen* gedacht werden, (denn

diejenige Relation unter ihnen, welche in der gegenseitigen Ruhe besteht, ist unendlich unwahrscheinlich, obgleich nicht absolut unmöglich.) Hieraus in Verbindung mit der Anziehung folgt nun sogleich, ohne Stoss, Bewegung in Kegelschnitten sammt der, mit der Anziehung selbst veränderlichen Schwungkraft, (wenn nämlich kein widerstehendes Mittel vorhanden war; welchen wichtigen Punct wir hier nicht erörtern können.) — Doch das bisher Gerügte ist noch bei weitem nicht das Schlimmste. Wollte Jemand über die Schwere etwas recht Ungereimtes absichtlich sagen, so könnte er nichts Aergeres ersinnen, als den Satz, die Schwere könne nicht als ein Aeusseres gedacht werden, indem sie die Trägerin aller Dinge sei. Denn gerade nichts anderes, als eine gegenseitig zufällige Relation ist die Schwere, veränderlich durch Anhäufung und Zerstreuung der Materie; veränderlich mit den Annäherungen und Entfernungen der Himmelskörper. Der Stein, der hier an der Oberfläche der Erde hundert Pfund wiegt, ist in der Entfernung von zehn Erdhalbmessern nur noch ein Pfund schwer; an der Oberfläche der Sonne hingegen würde er nahe 27 Centner wiegen. Entfernten wir ihn aber einige Trillionen Meilen weit von jedem grossen Weltkörper; so würde die Gravitation seiner Theile gegen einander, in Richtungen gegen seinen Mittelpunct, so gut als allein übrig bleiben; und wir könnten ihn seiner Kleinheit ungeachtet als einen Weltkörper für sich betrachten. Die Schwere ist abhängig vom Raume; der Raum ist ein leeres Nichts; eben so nichtig ist das, was von ihm abhängt, von ihm sein Gesetz empfängt; es hat selbst für die Welt der Erscheinungen keine grössere Realität, als der leere Raum selbst. Geht man vom Realen aus, um die Welt zu erklären, so ist die Schwere in der Reihe dieser Erklärungen nicht das Erste, wovon man ausgehn könnte, sondern beinahe das Letzte, was begreiflich wird; und Rec., der nach langen Nachforschungen wenigstens die Gegend kennt, wo man im Reiche der Speculationen die Begreiflichkeit der Schwere zu suchen hat, darf versichern, dass weit früher über Cohäsion, Dichtigkeit, Elasticität, Krystallisation, chemische Verbindung der Materie, ein Licht aufgeht, als über die Gravitation. Aber — wird man vielleicht einwenden — wir verstehen unter *Schwere* nicht die wirklich geschehenden Attractionen, die sich in jedem bestimmten Augenblick ereignen; diese freilich nehmen ab und zu mit den Distanzen der Himmelskörper; unwandelbar bleibend hingegen muss diejenige allgemeine Eigenschaft der Materie sein, vermöge deren ihre Theile sich anziehen *können*; unwandelbar bleibend ist zum Beispiel das, in allen Kugelschichten um den Mittelpunct gleiche, *Vermögen* der Sonne, Kometen anzuziehen, gleichviel ob deren mehrere oder wenigere ihr näher kommen oder ferner entweichen; von welchem letztern, für sie zufälligen Umstande nur das Quantum derjenigen Anziehungen

abhängt, die sie *wirklich in Ausübung bringt.* — Diesen Einwurf, der zuverlässig jedem Leser wenigstens einfallen wird, wenn er auch kein Gewicht darauf legt, wollen wir nun benutzen, um, ohne länger auf Hrn. St. zu warten, sogleich ins Gebiet der *Psychologie* einzutreten. Es verhält sich nämlich mit dem Begriffe von der Schwere als einem *Vermögen* anzuziehen, gerade so wie mit den *Seelenvermögen*, dem Verstande als einem Vermögen zu denken, dem Gedächtnisse als einem Vermögen zu behalten, dem Willen als einem Vermögen zu begehren u. s. w. Wir stehen hier bei einem Anfangspuncte *falscher Metaphysik*, die sich in jedem denkenden Kopfe unvermeidlich erzeugt, die alles menschliche Wissen unvermeidlich verwirrt, und die durch eine wahrhaft und nicht bloss dem Namen nach *kritische Philosophie* zuerst weggeschaft werden muss, ehe es möglich ist, über die Natur überhaupt, sei sie nun Natur der Materie oder des Geistes richtige Einsichten zu erlangen. Zuerst muss man nun bemerken, dass in demselben Augenblicke die Erfahrung überschritten wird, wo man statt der wirklichen Anziehungen ein Vermögen derselben setzt; denn nur jene, und nicht dieses lehrt die Erfahrung. Das Ueberschreiten aber ist an sich nicht fehlerhaft, vielmehr nothwendig; und unvermeidlich, wenn irgend die Erscheinung auf ihren realen Grund soll bezogen werden. Nur darin liegt der Fehler, dass man sich den Begriff dieses Grundes durch Merkmale bestimmt, die von der Erscheinung hergenommen sind. Was ist der Grund der Schwere? Ein Vermögen anzuziehen? Anziehung ist ja nur möglich in der Relation zweier Körper, die sich einander räumlich nähern; diese Relation ist jedem der beiden Körper zufällig, und sie wird, eben durch die Annäherung, in jedem Augenblicke vermehrt; so wie durch Entfernung (etwa gegen das Aphelium hin) vermindert. Und doch soll dieser Begriff, *der bloss unter Voraussetzung der Relation einen Sinn hat,* zur Bestimmung des Grundes dienen, der in jedem einzelnen Körper, ja in jedem Theile der Materie liegt, und bleibt, auch wenn die Relation bei Seite gesetzt wird? Da wird durch Zufälliges das Wesentliche, durch Wandelbares das Beharrliche bestimmt; Relatives in die Stelle des Absoluten gesetzt. Dieser Fehler wird allemal begangen, wo man sich unter dem Grunde etwas denkt, das der Folge *ähnlich* sei. Und diese Gattung von Fehlern durchdringt eben darum alles menschliche Denken, verdirbt eben darum alles unser Wissen, weil wir alle unsre Vorstellungen nur in Mitte unzähliger Relationen erlangen, in denen wir stehn zu den Dingen, und in denen wir die Dinge antreffen. So wenig der Regenbogen ähnlich ist dem Wasserstoff und Sauerstoff des Regens, eben so wenig Aehnlichkeit hat der Grund der Schwere mit der Anziehung; er ist gar nichts Räumliches, und lässt sich an den gemeinen Erfahrungsbegriff der Materie, als des räumlichen Realen, gar nicht

anknüpfen. Weiter können wir die Sache hier nicht entwickeln; bloss das Beispiel, welches die Schwere darbot, haben wir benutzen wollen, um dadurch einen noch schwierigern Gegenstand fasslicher zu machen. Das Anschauen, Denken, Fühlen, Wollen, hat einen Grund; dieser Grund hat keine Aehnlichkeit weder mit dem Anschauen, noch mit dem Denken, noch mit dem Fühlen, noch mit dem Wollen; er ist eben so wenig ein Vermögen zu dem allen, als der Grund der Schwere ein Vermögen anzuziehen. Wenn man ihn sich gleichwohl so vorstellt, so begeht man gerade denselben Fehler, wie vorhin; man gebraucht Merkmale, die nur für Relationen einen Sinn haben, zur Bestimmung dessen, was eben von diesen Relationen frei sein sollte. Wer Psychologie oder Anthropologie lehren will, der muss vor allem gerade diese Relationen, (die unter Vorstellungen stattfinden, wie die, worauf die Schwere beruht, unter den Elementen der Materie,) genau kennen; und wir würden hier Gelegenheit haben, davon ausfürlicher zu reden, wenn das Buch, was vor uns liegt, wirklich eine Anthropologie wäre.

Aber leider klebt die Schule, welche *dem Namen nach* vom Absoluten ausgeht, gänzlich an der Erscheinung; sie hat alle Scheinbegriffe der gemeinen Erfahrung sich unbehutsam angeeignet; *hat nie gewagt, das Sein vom Werden zu trennen:* eben deshalb das wahre Sein nie begriffen; vielmehr mit der leichtsinnigsten Eilfertigkeit von jeher, wie noch jetzt, Naturphilosophie sein wollen, bevor sie die Metaphysik ergründet hatte. Was aus Erfahrung und Metaphysik und Mathematik durch mühsamen Fleiss geschaffen werden muss, das hat sie durch vermeinte Geniesprünge hervor zaubern wollen; und ein nicht kleines Häuflein hat sich staunend um sie gesammelt, weil es von wahrer Wissenschaft eben so wenig einen Begriff hatte und noch hat, wie sie selbst. Lange Zeit wird nöthig sein, um das gestiftete Unheil wieder gut zu machen; hier können wir dazu nur wenig beitragen; auch mag einmal zur Abwechselung ein Anderer das Wort nehmen. Folgende Stelle stand vor kurzem in einer Anzeige der Schriften des Hrn. Pr. Steffens: *„Es wird schwer, sich die Natur als ein ewig Wechselndes, immer Veränderliches, in dem der Wechsel selbst das einzige Beharrende ist, also zur Anschauung zu bringen* (sollte heissen: also zu einem klaren Gedanken zu erheben), *dass sich in Wahrheit etwas Wirkliches erblicken lässt. Ein scharfer Dialektiker würde beweisen können, der Ausspruch sei nicht mehr, als eine verhüllte absolute Negation alles Lebens* (sollte heissen: alles wahren Seins). *Denn ein Wechselndes, dessen einzig Beharrendes der Wechsel ist, postulirt ein Etwas, das auch nicht den kleinsten denkbaren Zeitabschnitt erreichen und erleben darf.“* Sollte heissen: ein Etwas, das, ganz unabhängig von der Zeit, sich selbst zerstört, und ein vollkommenes Unding ist. Wer auch jene Worte mag ge-

schrieben haben, er wird auf den rechten Weg kommen, wann er einmal selbst der Dialektiker wird, dessen Stimme er jetzt noch von aussen her, wie von einem Andern, zu vernehmen glaubt; und wann er einsehn wird, dass eben dies, was ihm jetzt noch *scharfe* Dialektik scheint, nichts als der erste, noch ungeschärfte, unbewaffnete, aber richtige Blick ist, der zu weitern Einsichten die vorläufige Bedingung darbietet. Merkwürdig aber ist die auch hier sichtbare, durch Fichte und Schelling fast zu gleicher Zeit herbeigeführte Verwirrung des *Anschauens* mit dem Denken, und es gehört wesentlich zu unserer jetzigen Absicht, hierüber bestimmter zu sprechen. Alle Speculation sucht Ueberzeugung; diese kann sie niemals durch Anschauen, sondern einzig und allein durchs Denken hervorbringen. Denn über das Angeschaute, sei es, was es wolle, wird unfehlbar nachgedacht; und nicht, was man anschauend auffasste, sondern was man denkend vesthält, das bestimmt die Ueberzeugung. Können die Anschauungen sich im Denken nicht *halten*, so werden sie als Irrthum verworfen, oder wenigstens bezweifelt; und wenn dies Schicksal schon die allgemein bekannten sinnlichen Anschauungen z. B. von der täglichen Bewegung der Himmelskörper traf und treffen musste, so wird es noch weit gewisser die eingebildeten Anschauungen, d. h. von falscher Speculation ausgegangenen Phantasien der schellingschen Schule treffen. Aber solches *Nachdenken über das Angeschaute* kennt diese Schule nicht, wenigstens nicht in Ansehung der Hauptpuncte; daher ist sie in den wesentlichen Irrthümern Fichte's noch bis auf den heutigen Tag befangen. Und hier ist der Punct, wo wir uns dem Hrn. St. aufs entschiedenste entgegen stellen müssen. Er behauptet S. 194: seine Ansicht sei der fichte'schen *diametral* entgegen. Um dies zu beweisen, dünkt es ihm genug, gegen Fichte's Lehre von der Freiheit, für welche die äussere Welt ein bloss erscheinender Widerstand sein sollte, zu disputiren. „Ob der Zwiespalt bloss in dem Ich stattfindet, oder zwischen ihm und einer Aussenwelt, ist für den Erfolg dasselbe." (Als ob Fichte sich um den *Erfolg* bekümmert hätte!) *„Ich werde nicht mehr gefesselt, wenn ich sage, ich finde mich bedingt durch eine Aussenwelt; werde nicht freier, wenn ich die Bedingungen betrachte, als erzeugt durch eine Selbstbestimmung, die ich nicht mehr als eine solche erkennen kann."* In Ansehung des Erfolgs ist das ganz richtig; und die Erkenntniss des *Ich* als *Natur* und zwar *als besondere Natur* ist zwar nicht, wie Hr. St. will, *Freiheit*, aber sie ist *Wahrheit*; Hr. St. hat hier Recht gegen Fichte. Aber er hat sehr Unrecht, wenn er diese, verhältnissmässig geringe, Abweichung eine diametral entgegen gesetzte Ansicht nennt; zu einer solchen gehören ganz andre Dinge. Zuerst gehört dazu das gänzliche Verwerfen der Einbildung, als wäre unser Selbstbewusstsein ein unmittelbar gewisses Erkennen; es ist nichts als

Auffassung einer innern Erscheinung. Zweitens gehört dazu Verwerfen des Begriffs einer in sich zurück gehenden Thätigkeit, als ursprünglicher Qualität des Realen im Ich; und drittens gehört dahin das Verwerfen *jedes ursprünglichen Zwiespalts in Einem*, sei es Zwiespalt zwischen Thätigkeit und unbegreiflicher Schranke, oder zwischen idealer und realer Thätigkeit, oder zwischen zwei gleich ewigen Anfängen im Absoluten, oder zwischen dem sonderndern und verallgemeinernden Princip. *Das* sind Begriffe, die man tiefer nachdenkend nicht vest halten kann, wenn man schon anschauend oder vielmehr phantasirend sie aufgefasst hatte. Es sind ungereimte Begriffe, die man nur darum erträgt, weil man durch die Sinnengegenstände von Jugend auf daran gewöhnt war, ähnliche Ungereimtheiten bei jedem Schritte, bei jedem Blicke, für wahre Erkenntnisse sich aufdringen zu lassen. Freilich erscheint die Natur als ein werdendes Sein, nnd als ein seiendes Werden; und die Lehre, nach welcher das Werden ursprünglich vereinigt ist mit dem Sein, ist nichts als der wahre, nur ins Unendliche hinaus getragene, aber innerlich rohe und ungebesserte Empirismus. Die Schuld der Ungereimtheit liegt hier nicht an der Natur, wie sie wirklich ist, sondern an unserm Verhältniss zu ihr, zu dem allmäligen, unvermeidlichen Bildungsgange unserer Vorstellungen, die ursprünglich nichts anderes sind, als Empfindungen, ohne Irrthum, wie ohne Wahrheit, dann übergehn in Meinungen, gemischt aus Irrthum und Wahrheit, endlich sich erheben können zur lauteren Wahrheit, wenn wir stark genug sind, den Irrthum seiner innern Ungereimtheit zu überführen. Auf den letztern Punct kommt Alles an. Hat man nicht Kraft genug zum scharfen Denken, schmeichelt man voreilig den innern oder den äussern Erscheinungen, so begreift man weder das Ich, noch die Natur; es entsteht ein Taumel, wie die heutige Philosophie ihn darstellt, ein Gewirre von blendenden Worten, wie man es längst kennt, und wie bei Hrn. St. die Leser es wieder finden werden.

Doch wohin verirren wir uns? Ein Blick in das vorliegende Buch überführt uns, dass das Vorhergehende, wenn es gleich wahr ist, doch durchaus nicht hieher gehört. Denn hier ist nicht mehr Schelling, der Fichte's Ruhm überbietet, sondern Hr. Pr. St., der einen andern grossen Geist, — unsern *Jean Paul* verdunkelt. Mit ächtem Humor lässt er die Erde bald als *Mond*, bald als *Kometen* die Himmelsräume durchwandeln. *„Wie eine jede Sonne ein Planet war, so kann jeder Planet eine Sonne werden, und die Monde sind die werdenden Planeten, die, wenn sie es werden, ihre Planeten in Sonnen verwandeln. So ward aus Abend und Morgen der zweite Tag. Und Gott sprach: es sammle sich Wasser;“* (hier lässt Hr. St. die Bibel reden; bald darauf nimmt er wiederum selbst das Wort, und fährt fort:) *„Es ist bekannt, dass alles feste Land gegen Norden gedrängt ist.*

— Das Gravitationssystem zeigt uns keinen möglichen Grund dieses räthselhaften Uebergewichts, ja es scheint vielmehr mit diesem in einem völligen Widerspruch zu stehen. Aus dem Gravitationssystem müsste eine gleichmässige Abnahme der Erhebung des festen Landes gegen beide Pole, und eine verhältnissmässig grössere, durch die Schwungkraft erzeugte Erhebung unter dem Aequator folgen.“ (Müsste folgen? ist denn der Aequator dem Hrn. St. noch nicht hoch genug in der Wirklichkeit?) „Und der Grund, warum man die Länderbildung lediglich von partiellen Revolutionen, von Ueberschwemmungen u. dergl. abhängen liess, lag darin, dass man alle kosmische Verhältnisse aus Gesetzen der Schwere erklären wollte. Wir aber behaupten: die eine Seite der Erde war magnetisch von den Planeten, um welche sie in der Urzeit als Mond kreisete, angezogen, die andre abgestossen, wie dieses noch mit den Monden im Verhältniss zu den Planeten der Fall ist.“ Rec. findet den Gedanken der Mondsepoche zwar hoch poetisch, aber die Verknüpfung dieser Dichtung mit der Thatsache, dass unser *bekanntes* Festland nach Norden hin liegt, weil die, dem planetarischen Mittelpuncte zugekehrte Seite die gegenwärtige nördliche Hälfte der Erde gewesen sei, — ist offenbar höchst matt und prosaisch. Denn aus einer Mondsepoche hätten *Mondsberge* folgen müssen; d. h. Berge von solcher Höhe, dass sie zur Grösse der Erde eben das Verhältniss gehabt hätten, wie die wirklichen Mondsberge zum wirklichen Monde; dagegen sind der Chimborasso und Himalaya nur winzige Hügelchen; und die Mondsepoche macht daher sehr schlechten Effect. Ganz anders verhält sichs mit der Kometenepoche. Ein Komet von solcher Masse, wie unsere Erde! Wenn *der* den Monden des Jupiters nahe gekommen wäre, er würde andere Spuren seines Daseins zurückgelassen haben, als jener von 1770! Dem Schriftsteller, der solche Erfindungen macht, glauben wir es ohne Mühe, dass die Phantasie *seine* Göttin ist; er braucht uns nicht erst zu versichern (S. 347), dass ihm die Poesie als das „*geistig Vornehmste*“ entgegen tritt; wir wundern uns nun schon nicht mehr über ihn, dass er dem „*düstersten Aberglauben*“ (S. 345) huldigt, indem er behauptet, die Geschichte als ein Ganzes, als eine Totalorganisation aller menschlichen Verhältnisse, und die Natur als ein Ganzes, seien in einer beständigen innern Verbindung. Zu *seiner* Individualität passt die Lehre: „*da der Mensch das ordnende Princip der ganzen Natur ist,*“ (welcher erhabene Begriff von dem schwachen Menschen! was möchten wohl Homer und Shakespeare dazu sagen, die den menschlichen Stolz so kräftig niederzubeugen pflegen!) „*so treten, wo dieses Princip trübe und verfinstert erscheint, die unruhig bewegten Elemente in ihrer Gewalt hervor.*“ (So geschieht es freilich bei den Dichtern; aber gewiss nicht, um dadurch den menschlichen Uebermuth noch zu steigern, sondern um das furchtbare Bild der Nemesis sinn-

lich klar vor seine Augen zu stellen.) „*Wenn nun wirklich drohende Ereignisse in der Natur und der Geschichte zu gleicher Zeit hervor brachen, dann sahen es die Völker als die Spuren eines dunkeln Verhältnisses* (vielleicht ein Druckfehler statt *Verhängnisses*) *an, welches aus der Tiefe der Einheit beider, wie aus einer grauenhaften Nacht* (die vielbelobte Einheit ist hier wahrlich sehr richtig charakterisirt!) *hervorleuchtend, seine verborgene Tücke verrieth. Man giebt zu, dass jene Grundanschauung* (jenes Phantom der Angst!) *einen dichterischen Werth hat;* (für den Tragiker, der Schrecken erregen will;) *ja man wird erkennen müssen, dass die Poesie ohne sie nicht sein kann.* (Ungefähr so, wie der Schauspieler nicht ohne die Breter der Bühne, worauf er steht? Das wäre schon zuviel eingeräumt!) *Nun erscheint sie hier als das Erzeugniss der tiefsten Geister;* (sollte heissen: als das Erzeugniss des Volksglaubens, von welchem tiefere Geister einen zweckmässigen Gebrauch machen;) *je räthselhafter sie hervortritt, desto unergründlicher und herrlicher erscheint uns die Poesie.* (Was will denn Hr. St.? will er das Räthsel lösen, damit die Poesie um die Ehre der Unergründlichkeit gebracht werde?) *Wie ist es aber möglich, dass irgend etwas uns als das geistig Vornehmste entgegen treten kann, was der Verstand schlechthin als ein Unsinniges und Verwerfliches erkennt?* Dieser *zerreissende* Widerspruch lässt sich um so weniger lösen, da jene Grundanschauung aus der uralten Erinnerung der Völker hervorblickt.“ Und doch löst ihn Hr. St.! Aber wie fängt er das an? „Die Unschuld in ihrer völligen Reinheit ist das ordnende, innerlich belebende Princip der ganzen Natur. In der Unschuld ist der Mensch ganz Natur, die Natur ganz Mensch. Nachdem die Unschuld verschwunden, kann sie auf menschliche Weise nie wieder in ihrer völligen Reinheit erscheinen. In der Urzeit des Geschlechts, *als die Unschuld verloren ging, als der Unterschied zwischen Gut und Böse den ewigen Kampf erzeugte und den innern Frieden des Gemüths wie der Natur zerstörte,*“ — hier brechen wir ab, weil wir die Schnörkel einer völlig ungeordneten Rhetorik nicht mit abzeichnen wollen. Hr. St. hat sich hier sattsam verrathen. Die Unschuld ist ihm die Einheit und der Friede; die Friedensstörer aber sind — das Gute und das Böse! Der Unterschied zwischen diesen beiden erzeugt den Kampf, zerreisst das Gemüth und die Natur! So sind seine Begriffe beschaffen! Die Unschuld ist das, wonach er sich sehnt; das heisst mit andern Worten, das Gute soll mit dem Bösen verschmelzen, beide sollen aufhören verschieden zu sein. — Wir sind weit entfernt, hieraus dem Hrn. St. einen *moralischen* Vorwurf zu machen: aber wir finden uns genöthigt zu glauben, dass er bei den Worten *Gut* und *Böse* nie in seinem Leben etwas wissenschaftlich Bestimmtes gedacht habe, dass er in der Moralphilosophie ein völliger Fremdling sei. Wir finden uns genöthigt

zu bekennen, dass diese Verwirrung zwischen Physik, Ethik und den dazwischen gemengten Bibelstellen uns gefährlich erscheinen würde, wenn Niemand widerspräche; wir wollen gern die empfindlichsten Stellen unberührt lassen; allein wir haben uns durch starke Gründe bewogen gefunden, die Schwäche des vorliegenden Buches in denjenigen Puncten zu zeigen, die bloss theoretische Lehrmeinungen betreffen; das wird für unbefangene Leser genug sein zur Warnung, dass sie hier nicht etwa tiefe Weisheit zu suchen haben. Hr. Prof. St. gehört ohne allen Zweifel zu den wohlmeinenden, geistreichen und gelehrten Männern dieser Zeit; wenn wir aber uns mit einiger Lebhaftigkeit ihm entgegen setzen, so darf er dies um so weniger übel nehmen, da wir eines Theils uns darauf beschränken, den *streng-wissenschaftlichen* Charakter seines Talents zweifelhaft zu finden, andererseits durch seine stark hervortretende Eigenliebe, die sogar bis zur Intoleranz ausartet, gezwungen sind ihm zu zeigen, dass die wissenschaftliche Welt nicht genöthigt ist, sich dem Scepter seiner Schule zu unterwerfen. Die Einbildung, als gebühre ihm eine solche Herrschaft, ist sehr deutlich in den Schlussworten des ersten Bandes ausgesprochen: „Wenn eine christliche Gesinnung das Ewige der Dinge zu schauen strebt, muss sie nicht nothwendig in Naturphilosophie endigen? Kann eine Religion eine andere Speculation erzeugen, *ja nur dulden*, als die, welche lehrt, dass die Unschuld der Schlusspunct der Schöpfung war? dass mit der Wuth der Begierden, als die Unschuld verloren ging, die Elemente sich empörten? — Der wahre Naturforscher will die verborgenen Züge des neuen Himmels und der neuen Erde, die sich in dem irdischen Schein verbergen, erkennen. Ja dieses Bemühen ist die geschichtliche Bedeutung der ganzen Naturwissenschaft, *der sich, selbst unwillig, alle Naturforscher fügen müssen.*" Es hat keine Noth damit, dass alle Naturforscher sich fügen würden. Nicht einmal die Philosophen müssen oder werden sich fügen. Man erwacht vom Rausche betäubender Lehrmeinungen; man lernt sie unterscheiden von wahrer wissenschaftlicher Evidenz; andere, neue Untersuchungen kommen auf die Bahn, und die Einheit sammt der sondernden und der verallgemeinernden Thätigkeit wird sich einmal ausruhen in den Archiven der Geschichte der Philosophie.

Hier würden wir endigen, wenn nicht der Titel: Anthropologie, uns nöthigte, den Lesern noch in der Kürze zu sagen, dass sie davon zwar hie und da einige Fragmente, aber durchaus nicht Ganzes und Zusammenhängendes im zweiten Bande finden werden. Den kürzesten Beleg hiezu giebt die Inhaltsanzeige sammt den Seitenzahlen: *Physiologische Anthropologie.* Leben, Vegetation, Insektenwelt, Sinne, menschliche Sinne, von S. 1—366. *Psychologische Anthropologie.* Das menschliche Geschlecht; von S. 366—436, d. h. bis zu Ende. Glaubt man

in diesem letzten Abschnitte etwa die eigentlich psychologischen Untersuchungen zu finden? Den Hauptinhalt bilden allerlei Meinungen über die Menschenracen; diesen ist etwas über Temperamente und Lebensalter beigefügt, das, wo so unzählig vieles Andere fehlt, füglich auch wegbleiben konnte. Wie die Ordnung der Materien beschaffen ist, davon dringt sich dem Rec. so eben beim Blättern eine merkwürdige Probe auf; die Seiten 324 und 325 liegen aufgeschlagen vor uns; der erste Blick auf S. 324 findet die Bemerkung, dass die *Absonderung* des Gehörorgans, das Ohrenschmalz, ein Excrement sei; das Auge geht hinüber zu S. 325, und stösst auf den Satz Kant's, die Schwierigkeit, sich die Zeit als eine gegebene Form der Anschauung zu denken, rühre zum Theil daher, dass das Ich selbst in die Zeit fällt! Schlägt man um, so findet man S. 326 den Satz: *das Gehör ist eine Enthüllung der Zeit;* und noch *auf derselben Seite* folgendes Triumphlied: „die finster waltenden Kräfte sind *gebunden;* das Grauen ist vernichtet und die siegreiche Liebe hat in fortschreitender Entwickelung die Selbstsucht *überwunden.*" Wer noch nicht wüsste, dass solche Liedchen, nachdem sie einmal eingeübt sind, bei allen, auch den geringsten Veranlassungen gleichsam automatisch wieder anklingen; wer noch nicht wüsste, dass, wo überall von Allem die Rede ist, da auch Alles sich überall monotonisch wiederholt: der würde schliessen, wenn *ein* Blatt schon so reiche Mannigfaltigkeit darbietet, so würde man ja wohl in zwei Bänden Nichts vom dem vermissen, was zur Sache wesentlich gehört. Gleichwohl muss Rec. noch zum Schlusse die Klage erheben, dass die Erwartung, in welcher er das Buch gekauft und den Auftrag zur Beurtheilung desselben angenommen hatte, gänzlich unerfüllt geblieben ist. Er wollte nämlich sehn, wie die schelling'sche Schule sich benehmen würde, wenn sie einmal einen *ernstlichen* Versuch in der Psychologie machte; und nachdem er früher durch Eschenmayer getäuscht war, sah er desto gespannter dem Werke des Hrn. Prof. St. entgegen. Aber beinahe scheint es, als müsse man der schelling'schen Schule erst sagen, dass ihrer in der Psychologie gewisse Vortheile warten, die sie ungeachtet ihrer Grundirrthümer benutzen kann, wenn ihr anders noch etwas von frischer Erfindungsgabe übrig ist. Die alte Lehre von den Seelenvermögen, die weder von einander geschieden, noch mit einander verknüpft werden können, und aus denen daher seit geraumer Zeit jeder macht, was ihm eben einfällt, ist ihrem gänzlichen Umsturze nahe; sie gehört ohnehin einer frühern Periode an, in welcher man die philosophischen Disciplinen als Register von Namenerklärungen und analytischen Sätzen behandelte, ohne sich um das, was die Dinge in der Welt wirklich seien, viel zu kümmern. Der schelling'schen Schule liegt es nahe, den Geist nicht als ein fertiges Gegebenes, sondern als ein Werdendes zu betrachten · und wenn

sie auch nur für kurze Zeit den lächerlichen Parallelismus vergessen könnte, den sie in das Geistige und Körperliche hinein gekünstelt hat, so möchte es ihr vielleicht gelingen, manche von den Uebergängen und allmäligen Umwandlungen richtiger, als bisher zu zeichnen, wodurch das ursprüngliche Material unserer Vorstellungen so viele wechselnde Formen annimmt, die unter den Namen Anschauung, Begriff, Idee, Gefühl, Begierde, u. s. w., um nichts besser bekannt sind, als wie man ein grosses Land durch eine Landkarte, oder eine grosse Begebenheit durch eine chronologische Tabelle kennen lernt. Mit Dank würden wir jede nur irgend brauchbare Veranlassung zu weitern Nachforschungen über den Zusammenhang der geistigen Thätigkeiten und Zustände aufgenommen haben, wenn es dem Hrn. Prof. St. gefallen hätte, einen solchen Dank verdienen zu wollen. Und warum denn hat er nicht gewollt? Warum haben sich heutiges Tages so viele treffliche Köpfe, welche Wahrheit finden wohl konnten, wenn sie ernstlich wollten, dem dünkelhaften Deuteln und Combiniren ergeben, und die Uebung des strengen Denkens versäumt und verloren? Das wollen wir einmal deutlich aussprechen; unbekümmert um die Frage, wie es möge aufgenommen werden. Die Poesie ist aus ihren Ufern getreten; sie hat der Philosophie das Land überschwemmt und verdorben. Als vor einem Vierteljahrhundert die heutigen Schulen sich bildeten, da war nicht bloss eine Zeit phantastischer politischer Erwartungen, sondern es wirkten auch, nach Klopstock, Wieland, Herder, nunmehr Schiller und Göthe allmächtig auf das ganze gebildete deutsche Publicum. Gegen diese unwiderstehliche Kraft verhielten sich Fichte und Schelling passiv; die Philosophen wünschten sich den Dichtern anzuschliessen; jeder wollte in seinem Fache selbst Dichter sein. Schon Fichte pries die Phantasie als das vornehmste Talent auch des Philosophen. Dem Lichte, welches am hellsten leuchtete, zufliegend, verbrannte man sich die Flügel; der Scharfsinn hörte allmälig auf zu wirken. Der wahre Muth des Philosophen, — welcher die Dichter, wo nicht aus seiner Republik verbannt, so doch sie auf ihre rechte Stelle beschränkt, — war verschwunden. Drum wird die heutige Philosophie, Nachahmerin der Poesie, irgend einmal verschwinden. Ob statt ihrer ein reiferes Denken sich erheben wird, steht dahin. Man wird können, sobald man will; wenn man aber will, so wird man damit anfangen, sich vor Allem das Laster der Deutelei wieder abzugewöhnen.

Grundlegung zur Physik der Sitten, ein Gegenstück zu Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, mit einem Anhange über das Wesen und die Erkenntniss-Grenzen der Vernunft, von Dr. *F. E. Beneke*. Privatdoc. an d. Univ. zu Berlin. Berlin u. Posen, 1822.

Dieses Buch enthält Wahrheit und Irrthum; anstössig konnte es werden durch Beides; jedoch schwerlich für einen Mächtigen unmittelbar als solchen; wenigstens herrscht in dem ganzen Vortrage durchgeheuds der Ton eines Mannes, der nur in den philosophischen Schulen, nicht in der grossen Welt seinen Wirkungskreis sucht; und will man einzelne Stellen scharf ansehen, so werden sich deren genug finden, die eher ein Bestreben merken lassen, sich behutsam auszudrücken, als das Gegentheil. Um desto auffallender ist das Räthsel, welches Hr. B. selbst, im Intelligenzblatte dieser Literaturzeitung (August, 1822, No. 33) dem Publicum aufgegeben hat. Er erzählt nämlich von einem Verbote seiner Vorlesungen an der Universität zu Berlin, welches nicht von einem Verdachte gewisser Umtriebe, sondern von Bedenklichkeiten wegen des hier angezeigten Buches, herrühre. Ob nun diese Bedenklichkeiten von speculativer, oder von welcher Art sonst seien, darüber müsse er diejenigen, welche an diesem *rein wissenschaftlichen* Werke Theil nehmen, ihren Vermuthungen überlassen. Vermuthungen sind nicht des Rec. Sache, der durchs Leben und die Wissenschaft gelernt hat, dass es weit rathsamer ist, solche Lücken, die zwischen sicheren Thatsachen und deutlich überzeugenden Gründen offen geblieben sind, ganz unausgefüllt zu lassen, als sie mit noch so scheinbaren Combinationen zu verstopfen; aber in einem Falle, wie der gegenwärtige, ist es Pflicht, ausführlich zu berichten, und bestimmt zu urtheilen.

Soviel liegt am Tage, dass dieses Buch mehr als einer der heutigen philosophischen *Schulen* missfallen muss. Wider die kantische polemisirt schon der Titel, der ausdrücklich ein Gegenstück zu einer der am meisten geschätzten Schriften Kant's verkündet. — Gewiss befinden sich noch manche Zeitgenossen in gleichem Falle mit dem Rec., der niemals den Eindruck vergessen wird, welchen vor dreissig Jahren Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten auf ihn machte, nachdem er zuvor in den Jünglingsjahren einen Unterricht in allerlei Formen des vor Kant üblichen, veredelten, und insbesondere durch religiöse Vorstellungen verbesserten Eudämonismus empfangen hatte. Dieser Eudämonismus, welcher mässigen und gegen Gott dankbaren Genuss der in der Natur bereiteten Freuden empfahl, und welcher hinwies auf ein künftiges Dasein, worin Lohn und Strafe gespendet werde nach Verdienst und nach Empfänglichkeit, — diese Lehre von einer mehr geistigen, als

sinnlichen Glückseligkeit machte den Menschen wahrlich nicht schlecht; sie liess ihn nicht ohne Unterricht über das Gute und Schöne, aber sie stellte daneben das Angenehme und das Nützliche; sie veranlasste den Menschen, zu wählen, oder, falls er es könne, Mehreres zu verbinden; — nur Eins fehlte: sie liess den, welcher nicht wählen kann, in seiner Unschlüssigkeit stehen; sie trieb ihn nicht zur Entscheidung. Nun bedarf aber der gewöhnliche Mensch gerade in diesem Puncte gar sehr der Autorität. Er bedarf einer Lehre, die ein Machtwort spreche, und ihm sage: *du sollst wählen! du sollst so und nicht anders wählen!* Je rücksichtloser dieser kategorische Imperativ ausgesprochen wird, je mehr er die Verknüpfung mit Lohn und Strafe verschmäht; desto mehr beschleunigt er die Wahl, desto entschiedener wird die Losreisung von Allem, was das Interesse theilen würde; und um desto höher achtet der Mensch sich selbst in dem Gefühle einer selbsterrungenen Freiheit, die ihm unverlierbar scheint, weil sie rein innerlich ist; in welcher überdies die eigenste und stärkste Thatkraft des Ich hervorzutreten scheint, da der Entschluss, auf welchem sie beruht, alles mögliche einzelne, durch Sinnengegenstände hervorgerufene Wollen umfasst, und es im voraus für alle künftigen Zeiten sich unterordnet. Diese Ansicht gewährte Kant; diese Gesinnung ergriff Viele der besseren Menschen; ist es nun möglich, dass einer, der sich dagegen auflehnt, nicht Anstoss gebe? — Und doch ist schon so Vieles gegen Kant gesagt worden, dass Hrn. B. im Grunde nur eine schwache Nachlese bleiben konnte; vielleicht rührt daher die Paradoxie des, etwas gesuchten, Titels: Grundlegung zur *Physik der Sitten;* ein Ausdruck, der zum mindesten eben so unpassend ist, als der kantische: *Metaphysik der Sitten.* Um aber hier den Streitpunct kennen zu lernen, müssen wir zuerst Kant's eigene Erklärung seines Ausdrucks ins Gedächtniss zurückrufen. Er sagt in der Vorrede, es sei von der äussersten Nothwendigkeit, einmal die reine Moralphilosophie zu bearbeiten, „die von Allem, was nur empirisch sein mag *und zur Anthropologie gehört,* völlig gesäubert wäre; denn dass es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein. Jedermann muss eingestehen, dass ein Gesetz, wenn es moralisch, das ist, als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Nothwendigkeit bei sich führen müsse, dass das Gesetz: *du sollst nicht lügen,* nicht etwa bloss für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen aber sich daran nicht zu kehren hätten; *dass mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, in welche er gesetzt ist, gesucht werden müsse,* sondern *a priori* lediglich in Begriffen der reinen Vernunft. — Alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Theile, und, auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das Mindeste von der

Kenntniss desselben (der Anthropologie), sondern giebt ihm, als vernünftigem Wesen, Gesetze *a priori, die freilich noch eine durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft erfordern, um theils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, theils ihnen Eingang in den Willen des Menschen zu verschaffen. Eine Metaphysik der Sitten ist also unentbehrlich nothwendig.*" Diese ganze Stelle ist vollkommen richtig; abgerechnet den Ausdruck *Metaphysik*, welcher dadurch eben so wenig gerechtfertigt wird, als im gegenwärtigen Falle der Name für unbedeutend gehalten werden darf. Kant hat nämlich seinen an sich wahren Gedanken ganz unrichtig begrenzt. Es kommt hier gar nichts darauf an, *auf welche Weise*, ob *a priori*, oder durch Erfahrung, man die Natur der vernünftigen Wesen überhaupt und des Menschen insbesondere kennen oder untersuchen möge; sondern darauf kommt es an, dass man ganz unabhängig von dem, was der Mensch *sei*, ihm zeige, was er *solle*. Dies ist der wahre Sinn und Geist des ganzen kantischen Unternehmens in Hinsicht auf das Praktische. Er giebt seinen kategorischen Imperativ ganz unabhängig von der empirischen Anthropologie, aber gerade eben so unabhängig von der rationalen Psychologie, und von der ganzen Frage, ob es eine solche gebe und geben könne. Gesetzt, es wäre schon zu Kant's Zeiten von einer *Statik und Mechanik des Geistes* die Rede gewesen, als von einer Wissenschaft, die durch Verbindung der Metaphysik und Mathematik entstehe, folglich, nach Kant's gewohntem Sprachgebrauche, *a priori*, und keineswegs *a posteriori* gefunden werde: so würde ohne allen Zweifel Kant gesagt haben: *sehet zuerst zu, ob diese vorgebliche neue Wissenschaft mit dem kategorischen Imperative übereinstimme oder nicht; widerstreitet sie demselben, so ist sie sicher falsch; besteht sie aber neben demselben, so mögt ihr sie weiter prüfen.* Und in der Form dieses Schlusses würde ihm Jedermann Recht gegeben haben, obgleich nicht Jedermann den kategorischen Imperativ für eine richtige Formel hält, und selbst das keineswegs vest steht, dass die ursprüngliche Form der praktischen Philosophie die einer *Pflichtenlehre* sein müsse. Aber die Grundbegriffe des Sittlichen, seien sie, welche sie wollen, sind unabhängig von aller möglichen oder wirklichen Kenntniss der menschlichen und überhaupt der geistigen Natur; *dieser* Satz steht vest, während sowohl die Grundbegriffe des Sittlichen einerseits, als die wahren Gesetze des geistigen Lebens andererseits noch in Untersuchung schweben.

Was folgt nun aus dem Allen in Bezug auf Hrn. Beneke? Zuerst dieses, dass, wenn er in seinem Werke etwas Aehnliches wollte, wie Kant in dem, welchem er das seinige entgegen gestellt hat, er in der Wahl seines Titels gerade den nämlichen Missgriff that, wie Kant. Metaphysik und Physik sind beide Naturwissenschaften, aber keine Naturwissenschaft kann die

Sittenlehre begründen. Kant machte von dem schon vestgestellten kategorischen Imperativ Rückschlüsse auf die Natur eines Willens, der so beschaffen sei, dass auf ihn das Sittengesetz passe, und auf das Wesen einer Vernunft, welche dasselbe ausspreche; durch diese *Rückschlüsse* kam er in das Gebiet der Metaphysik, indem er in dem kategorischen Imperative einen synthetischen Satz *a priori*, und zugleich, in der Unabhängigkeit desselben von allen Naturgründen, die Freiheit des Willens zu erkennen glaubte. Hr. B. dagegen knüpft auf seine Weise das Sittliche an seine Erfahrungsseelenlehre; und so knüpft jeder das Sittliche, welches in dieser Hinsicht ein ursprünglich Gegebenes ist, an seine Theorie von der Natur der Dinge. Sollen aber solche Verknüpfungen richtig ausfallen: so muss zuerst das Sittliche selbst, welches hier den *Anfangspunct* der Untersuchung ausmacht, vollkommen der Wahrheit gemäss bekannt sein. Enthält zum Beispiel die Formel des kategorischen Imperativs einen Fehler: so ist zu erwarten, dass alle Schlüsse von da auf die Natur der Vernunft und des Willens unrichtig ausfallen. Enthält die jacobi'sche Tugendlehre, welcher sich Hr. B. vorzugsweise anschliesst, einen Fehler: so wird sie eben so wenig das wahre Wesen der Vernunft, aus der sie hervorgehen soll, aufdecken können. Hier hilft nun weder Metaphysik, noch Physik; sondern das Sittliche selbst muss man schärfer analysiren, und besser unterscheiden von Allem, was ihm als zufällige Form anklebt; zu diesen zufälligen Formen gehören aber, wie Rec. anderwärts längst gezeigt hat, sowohl die Pflicht, als die Tugend. Erst nachdem die Analyse zu Ende ist, kann die Synthesis anfangen; nun muss das Sittliche in seinen Grundbestimmungen vollständig construirt werden; und erst nachdem auch dieses geschehen, kann man versuchen, es mit der Seelenlehre in Zusammenhang zu bringen; welche letzte aber zu diesem Zwecke selbst schon auf den ihr eigenthümlichen Gründen vorher so weit aufgebaut sein muss, dass sich *ohne Erschleichung* die wahre Verbindung erkennen lasse; welches ganz andere Arbeiten erfordert, als die jemals in einer Erfahrungsseelenlehre Platz finden können.

Dies Alles musste vorangeschickt werden, nicht bloss um die Streitpuncte vestzustellen, sondern auch um den Geist der Untersuchung zu bezeichnen, welchen der Gegenstand erfordert. Hr. B. hat in seinem Buche viel Wahres gesagt; dennoch ist das Ganze eine flüchtige und übereilte Arbeit, wie sich nun bald zeigen wird. — Nicht die Vorrede wollen wir deshalb in Anspruch nehmen; diese sucht dem Buche ein Publicum zu verschaffen, indem sie bemerkt, dass an den Speculationen der theoretischen Philosophie nur Wenige, hingegen an den Ergebnissen der Sittenlehre Jedermann Theil nehme; dass aber keine Wissenschaft noch in den Anfängen so sehr zurück sei, als die Moral, (eine starke Uebertreibung, wodurch der Vf.

seine Einsicht in die theoretischen Theile der Philosophie sehr verdächtig macht, die noch viel weiter zurück sind, weil sie noch viel schwerer zu behandeln sind.) „Keiner kann es sich verbergen: es fehlt an Klarheit und Sicherheit dieser flachen Allgemeinheiten, wie ein geistreicher Schriftsteller unsere gewöhnlichen Sittenlehren mit Recht nennt. Und wenn wir nun gar zur Beurtheilung ihrer speculativen Grundlage fortschreiten! Da soll der Mensch, seinem sittlichen Wesen nach, frei sein und über *alle* Natureinflüsse erhaben; und dennoch lässt man ihn durch diese, in demselben Systeme, so bestimmen, als wäre er ein flüssiges Wachs, jedem Eindrucke ohne Widerstand sich hingebend" (allerdings! so fordert es die kantische Lehre; und Hr. B. thut sehr Recht, die Härte dieser Begriffe von strengster Freiheit und strengster Nothwendigkeit nicht, wie manche Andere, durch einen Coalitionsversuch geschmeidiger zu machen, welches die kantische Lehre gänzlich verwirrt; aber er hätte zugleich der Sorgfalt Kant's, den hieraus entstehenden Widerspruch durch Unterscheidung der Sinnenwelt von der übersinnlichen abzuhelfen, gedenken, und deshalb nicht in solchem Tone fortfahren sollen, wie folgt): „kurz, unsere meisten Sittenlehren beruhen auf einem Gewebe *augenscheinlicher* Widersprüche, und *spielen mit den Regeln der gemeinen Logik so schamlos,* als müsste dies nun einmal so sein, nach den Privilegien, welche ihnen die Vernunft selbst darüber gegeben." (Kant hat geirrt, aber gespielt hat er nicht.) „Wahrlich, es ist Zeit, dass ein solches Unwesen aus der Philosophie ausgerottet werde, oder *wir Philosophen* (!) möchten zum Spott und Gelächter aller derjenigen werden, welche sich noch nicht entwöhnt haben, überhaupt auf unsere Streitigkeiten zu hören. Nicht nur die Philosophie selbst, sondern auch alle theilweis auf dieselbe gegründeten Wissenschaften, Theologie, Rechtslehre und die Naturwissenschaften vor Allem, müssen mit ihrem unsicheren Schwanken in jedem, dessen gesunde Vernunft noch nicht abgestumpft ist, durch die nun freilich schon lange an sie ergangenen Forderungen des Unmöglichen, das Gefühl des Schmerzes und des Ekels zugleich erregen; ja hier und dort brüsten sich Philosophen selbst so offen mit dem Wechsel und dem Widerstreite der philosophischen Systeme, der, wie sie meinen, in der Natur unseres Geistes nothwendig begründet sei, und von der Hoheit desselben ein Zeugniss ablege, welches sie nicht missen möchten, dass wir uns nicht wundern dürfen, wenn so viele tiefere Gemüther, *zu schwach, sich durch diese Widersprüche durchzuarbeiten*, lieber dem Lichte der Erkenntniss überhaupt den Rücken kehren, und *in der Finsterniss eines blinden Glaubens dasselbe als den Quell des Verderbens und der Sünde verschreien.* Hier also thut schleunige Abhülfe mehr, als an irgend einem anderen Orte, Noth; und ich habe sie einzuleiten mich bemüht auf dem *einzig sicheren und heilbringenden* Wege, auf dem Wege einer immer tiefer eindrin-

genden *Erkenntniss der menschlichen Seele.*" Rec. hat diese ganze Stelle abgeschrieben, weil der Ton, welchen sich der Vf. erlaubt, zu den Thatsachen gehört, die im gegenwärtigen Falle nicht ausser Acht gelassen werden dürfen. Wenn aber Jemand in diesem Puncte streng urtheilen will, so bedenke derselbe, wie viele Nachsicht der noch weit schlimmeren Rhetorik mancher anderer Schriftsteller zu Theil geworden ist; er bedenke, wie viel Schuld das Publicum selbst deshalb zu tragen hat! Seit langer Zeit sind speculative Werke, wenn sie im ruhigen, ernsten wissenschaftlichen Tone abgefasst waren, liegen geblieben, und vergessen worden, nachdem dieser oder jener, wider dessen System sie anstiessen, ein unüberlegtes Urtheil darüber hatte drucken lassen. Daher ist es gar kein Wunder, dass junge Schriftsteller, statt die natürliche Lebhaftigkeit ihres Geistes zu zügeln, das Publicum in *der* Sprache anzureden suchen, die scharf genug ist, um durchzudringen. — Wie sehr aber Hrn. B. am Durchdringen gelegen sei, beweist die Form, deren er sich für sein Werk bedient hat. Es ist in Briefen abgefasst. „Die Briefgestalt (sagt er) habe ich für diese Grundlegung der Sittenlehre deshalb gewählt, weil sie die lebendigste, und vor Allem, weil sie die beweglichste ist." Die lebendigste ist unstreitig der Dialog; auffallend steif dagegen sind alle Abhandlungen in Briefen, die immer nur von Einem Correspondenten kommen; und ins Lächerliche fallen alsdann die kleinen Nothbehelfe, welche hie und da dem anderen Correspondenten ein Wörtchen in den Mund legen, das in seinen Antworten soll gestanden haben. Die Briefform taugt nichts, wenn sie nicht Briefwechsel ist. Aber dieser sowohl, als der Dialog, sind einer ästhetischen Beurtheilung unterworfen; wer solche Formen anwenden will, der muss sich geradezu entschliessen, ein Kunstwerk zu bilden, und dies wird ihm einen Zwang auferlegen, der sich mit dem Zwecke einer wissenschaftlichen Abhandlung sehr schlecht verträgt. Unüberlegte Nachahmung berühmter, doch auch nicht fehlerfreier, Muster wird man allemal denen vorzuwerfen haben, die in Briefen oder im Dialoge irgend ein Resultat vollständig begründen wollen; anders verhält es sich, wo nur aus der Verschiedenheit möglicher Ansichten ein Gemälde gebildet, und der Leser mehr in die Forschung hinein, als zu einem bestimmten Ziele hingeführt werden soll. In diesem letzten Falle ist die Gesprächsform nicht bloss erlaubt, sondern beinahe nothwendig, um dem Selbstgespräche des vielseitig forschenden Geistes seinen vollständigen Ausdruck geben zu können. Solche Briefe aber, wie Hr. B. schreibt, sind bloss bequem für den Leser, der zwischen dem Anstrengenden zuweilen etwas Unterhaltendes zur Erholung nöthig hat, und für den Schriftsteller, der sich die Mühe ersparen will, seinem Werke eine strenge wissenschaftliche Einheit zu geben. Wer, wie Hr. B., zur strengen Prüfung auffordert, der muss sich nicht in den Fall setzen, ein solches Be-

kenntniss abzulegen, wie das unter der Inhaltsanzeige: eine genauere Angabe des Inhalts liess der, durch den *jetzigen* Stand der Sittenlehre bedingte, Charakter der Untersuchungen *und die Briefform* nicht zu.

Wir fassen nun znvörderst die ersten fünf Briefe zusammen, deren Hauptgedanken der Vf. auf folgende Weise kurz darstellt: „Der Satz Jacobi's, dass die Sittenlehre keiner anderen Begründung fähig sei, als der auf das *Gefühl*, lässt sich mit der Forderung *streng mathematischer* Bestimmtheit für die Wissenschaft vereinigen. Die Hervortretung der *wahren, reinen* Gefühle aus den verfälschten, unreinen ist um nichts schwieriger, als die des wahren, reinen *Wissens*. Von dem blossen *Fühlen* des Sittlichen und Unsittlichen aber *muss* man zum *Wissen* von demselben fortgehen, weil ohne dies letztere keine *Mittheilung* der Gefühle, selbst nicht die einfachste, möglich wäre. Die Prädicate der sittlichen Urtheile, sowohl in dieser, als in der Wissenschaft (einer systematischen Sammlung des Wissens), sind *Gefühlsbegriffe*. — Ein allgemeingültiges Wissen vom Sittlichen ist möglich, nur dass man durch keine vorgefasste Meinung der Entscheidung des *reinen* Gefühls entgegenarbeite. Dabei darf man nicht auf Einer Norm des Sittlich-Erlaubten bestehen. Dass dies Wissen bis jetzt noch nicht gefunden worden, darf uns nicht irren. — Das kantische Kriterinm des Sittlichen, aus der Allgemeingültigkeit der ihm zum Grunde liegenden Maxime, ist durchaus untauglich. Von aller Bestimmtheit entblösst, lässt es jedem Vorurtheile freien Spielraum. Dem sogenannten Wissen *a priori*, auf welches sich die *unmündige* Wissenschaft beruft, muss die Sittenlehre entzogen werden. — Auch die Entstehung der sittlichen und unsittlichen Seelenzustände ist der strengsten Naturnothwendigkeit unterworfen. Der Begriff der *metaphysischen Freiheit* ist widersinnig, und das ihm anklebende Gefühl der Hoheit entspringt nur aus seiner Vermischung mit der sittlichen Freiheit." Hier brechen wir fürs erste ab, weil der nun folgende sechste Brief eine *vorläufige Uebersicht der Unsuchung* enthalten soll; daher es scheint, der Vf. habe für gut gefunden, die vorstehenden Sätze, welche wirklich das Ansehen einer Reihe unverbundener Streitsätze haben, als eine Vorbereitung zu seiner eigentlichen Untersuchung voranzuschicken.

Wollte der Vf. durch obige Sätze seine Leser aufreizen, um in Gedanken gegen ihn zu disputiren, so hat er seinen Zweck ohne Zweifel erreicht; denn jedem werden dabei sogleich folgende drei Hauptfragen einfallen: 1) wie wird die Unbestimmtheit vermieden werden, welche allen Berufungen auf das Gefühl eigen zu sein pflegt? 2) warum wird das kantische Kriterium, die Allgemeingültigkeit der Maximen, für untauglich erklärt? 3) wie wird der Vf. sich ohne die Freiheit des Willens behelfen? — In Ansehung der ersten Frage zieht sich Hr. B. auf folgende Weise aus der Verlegenheit. Er setzt voraus,

sein Correspondent spreche selbst von den Urtheilen des *reinen* sittlichen Gefühls, als von *über allen Zweifel erhabenen Aussprüchen* des nicht wissenschaftlich gebildeten Gemüths. Diese Gefühle solle man sammeln und ordnen. Nun werde freilich die Möglichkeit dieses Sammelns bestritten werden, weil es darauf ankommen würde, das trügliche Gefühl vom untrüglichen zu unterscheiden. Statt diesen Einwurf zu beantworten, oder auch nur gehörig auseinanderzusetzen, häuft der Vf. eine Schwierigkeit auf die andere. Es sei eben so schwer, das reine wahre Wissen aus den Meinungen hervorzuheben! Wie wird der Vf. sich dieser *doppelten* Last entledigen? — Ganz kurz durch einen Sprung. Er fängt an von etwas Anderem zu reden. Das Gefühl gehe von selbst über in ein Wissen. „Wenn du mir mittheilst, du habest bei der Erzählung einer gewissen Handlungsweise ein Gefühl des Unsittlichen gehabt: so musst du ausser dem *Gefühl* auch noch den *Begriff* des Unsittlichen in dir gehabt haben, denn zu dem *Urtheil*, welches du aussprichst, war es an jenem nicht genug. Die beiden Glieder des Urtheils sind das Gefühl, und der Begriff, der das Prädicat des Urtheils ausmacht.“ (Also wäre das *Gefühl* das andere Glied, und folglich das *Subject des sittlichen Urtheils?* Das Gefühl wäre also der *beurtheilte Gegenstand?* Das folgt unvermeidlich aus den Worten des Vfs. Und dennoch kann die Meinung derer, die vom Gefühl ausgehen, nur diese sein, der vorliegende Gegenstand errege ein Gefühl, und erhalte durch dieses ein Prädicat, das ihm einen Werth oder Unwerth zuschreibe, folglich sei das Prädicat die Aussage des Gefühls.) „Nun siehst du aber leicht ein (fährt er fort), dass das Urtheil des *wahren* sittlichen Gefühls eben dadurch sich von dem des *falschen* unterscheiden wird, dass in jenem der *Begriff* des Sittlichen und die Unterordnung unter denselben *richtig*, und in diesem auf irgend eine Weise unrichtig vollzogen wird. So weit wir seiner also für die Urtheile über *einzelne* Fälle bedürfen, hat das wahre sittliche Gefühl, in sofern es urtheilt, das *Wissen* von dem Sittlichen vollendet.“ (Welches ist denn das Wahre, und woran erkennt man die richtige Unterordnung?) „Die Gewissheit des Wissens ist von seiner *Zusammenstellung zur Wissenschaft* ganz unabhängig.“ (Freilich, wenn die Wissenschaft nichts anderes wäre, als eine Zusammenstellung!) „An apodiktischer Gewissheit giebt das Urtheil, dass das Papier, auf dem ich schreibe, weiss ist, keinem mathematischen Satze etwas nach, sondern nur an Fülle des Inhalts.“ (Wir haben in der Jugend gelernt, apodiktische Urtheile seien solche, die eine Nothwendigkeit ausdrücken. Hr. B. weiss das ohne Zweifel eben so gut; wenn ihm aber am genauen Ausdrucke so wenig liegt, dass er dennoch assertorische mit apodiktischen Sätzen verwechselt; so sollte er von *mathematischen* Sätzen ganz schweigen.) „Und so siehst du also, wie Alle

diejenigen, denen man ein reines sittliches Gefühl zuschreibt, in sofern sie eine Handlung als sittlich oder unsittlich beurtheilen, den *Begriff* des Sittlichen schon müssen gebildet haben." Hierüber folgt nun eine empirisch-psychologische Erläuterung. *Der Begriff des Unsittlichen werde aus der In- und Durcheinanderbildung aller der Vorstellungen von Handlungen erzeugt, welche wir als unsittlich gefühlt haben.* „So sind wir denn zum Ziele gelangt; ich habe dir ein Verfahren dargestellt, durch welches die Urtheile der Tugendlehre aus den Gefühlen hervorgehen können, ohne dass ihre Gewissheit der Gewissheit anderer Wissenschaften irgendwo nachsteht. Sind nur die Begriffe des Sittlichen und Unsittlichen in uns in gehöriger Klarheit ausgebildet, so muss sich ja leicht entscheiden lassen, ob eine für die Beurtheilung gegebene Handlung unter den einen oder den anderen gehöre; *und ich sehe nicht, warum der pythagoreische Lehrsatz eine höhere Gewissheit in Anspruch nehmen sollte.*" Also wird wohl auch der pythagoreische Lehrsatz aus der In- und Durcheinanderbildung aller der Vorstellungen von den sämmtlichen rechtwinkligen Dreiecken gebildet, die wir in unserem Leben sinnlich angeschaut haben??? Oder wo ist sonst das *tertium comparationis?*

Dass nun hier noch immer von *Gefühlen überhaupt,* ohne alle nähere Bestimmung, geredet worden; dass nicht einmal die gröberen Unterschiede zwischen dem eigentlich Angenehmen, der Lust, der Befriedigung des Begehrens, dem Schönen, dem Sittlichen erwähnt, vielweniger die *verschiedenen* Gefühle *des Sittlichen* unter sich, und die verschiedenen Gegenstände, welche *einerlei* Auffassung des letzteren *successiv* zu erregen pflegt, gesondert; nicht die *Affecten* von den Gefühlen getrennt, noch die übrigen begleitenden Gemüthszustände berücksichtigt sind; am wenigsten die feinere, aber hier sehr nothwendige, Frage erwogen ist, *wieviel* von dem *Ganzen des Gefühls* eigentlich auf Rechnung der sittlichen Auffassung kommt, und was dazu die *andern* Vorstellungen und Gemüthslagen beitragen; dass auch die Thatsache eines reinen und sicheren Gefühls viel zu einfach aufgestellt, und von den Zweifeln, von den vielseitigen und mehrfachen Beurtheilungen, die man so oft im Leben über sittliche Gegenstände zu fällen pflegt, keine Rede gewesen ist: — von dem Allen, sowie von dem Schweigen über die Frage, wie denn aus dem Gefühle ein Motiv für den *Willen* hervorgehe, wollen wir vorläufig den Grund in dem Umstande suchen, dass der bisher ausgezogene Brief der *erste* war, in welchem sich der Vf. nicht mit so Vielerlei zugleich befassen konnte. Aber wie ist es denn möglich, dass dieser Brief, der eigentlich so viel, als Nichts besagt, gleichwohl eine so gewaltige Revolution in dem Kopfe des Freundes anrichtet, welcher, laut des zweiten Briefs, auf einmal aus dem feurigsten Dogmatiker ein rathloser Skeptiker geworden ist? Dieser Theatercoup ist zu stark!

Das ist um so mehr zu bedauern, da übrigens mit diesem zweiten Briefe das Buch wenigstens anfängt, interessanter zu werden. Hier zuerst der Einwurf: das Gefühl entscheide verschieden bei verschiedenen Völkern, Ständen, Charakteren, Zeiten. Daraus entstehe im Morgenlande Polygamie, bei uns Monogamie; gewisse Gesellschaften zu besuchen, sei für Einen Pflicht, für den Anderen unsittlich; auch die bekannten *ledernen Beinkleider* aus Jacobi's Woldemar werden angeführt, und Lessing's hohes Kartenspiel. Hieraus schliesst Hr. B., man sehe, wie wenig die Allgemeingültigkeit zum Wesen sittlicher Imperative gehöre. Da er in diesem Schlusse mehrere berühmte Vorgänger hat: so findet Rec. um so nöthiger, die Sache mehr aufzuklären. Jedermann setzt voraus, die Sittlichkeit bestimme den Werth der *Person*. Nun liegt die Persönlichkeit in Gesinnungen und Entschliessungen. In Ansehung des Werths oder Unwerths derselben seien, durchs Gefühl oder wie sonst, gewisse Puncte vestgesetzt; diese seien *x, y, z*. Der Persönlichkeit aber ist es zufällig, dass der Mensch, oder irgend ein geistiges Wesen, ein zeitliches, kürzeres oder längeres, Leben hat; *die Bestimmungen x, y, z, können sich also auch nicht auf diese Zeitlichkeit beziehen;* sie fallen aber sammt der Person in die Zeit, und nun muss weiter überlegt werden, was in dem zeitlichen Leben für Anordnungen zu treffen seien, um jenen Bestimmungen *so gut, als möglich* zu genügen. Da giebt es nun schon ein Mehr oder Weniger; es giebt Grade der Wahrscheinlichkeit dessen, was zweckmässig sein werde; hier sind wir schon ganz ausser dem Gebiete der apodiktischen Moralgesetze. Nimmt man nun vollends die besonderen Eigenthümlichkeiten des menschlichen Leibes hinzu, ja sogar die mancherlei Rücksichten auf die zweckmässigste Lebensordnung in einer Familie für die verschiedenen Glieder derselben: so ist kein Wunder, wenn die Allgemeingültigkeit der Lebensregeln zweifelhaft wird; denn man ist hier in dem Felde der *mittelbaren* Pflichten und *mittelbaren* Tugenden, welche mit den *unmittelbaren* und wahrhaft allgemeinen Bestimmungen des Sittlichen zu verwechseln, der grösste Fehler ist, der einem Philosophen in Ansehung der Grundlegung zur Ethik nur immer begegnen kann. Hieraus folgt also nichts gegen Kant, in sofern er *überhaupt* voraussetzte, das Sittliche müsse für alle Vernunftwesen dasselbe sein: wohl aber trifft ihn diese Widerlegung in sofern, als er gerade in der Allgemeinheit das wesentliche Kriterium der sittlichen Maximen suchte. Und hier sind wir bei einem Puncte, den Hr. B. im dritten Briefe sehr gut auseinandergesetzt hat. „Kant, indem er die Frage als Prüfstein der sittlichen Zulässigkeit aufgestellt, ob eine *gegebene* Maxime zum allgemeinen Gesetze tauge, setzt durchaus Nichts darüber vest, *wie denn die Maximen gegeben oder gefasst werden sollen.* Dieser Mangel, der sich auf keine Weise ausfüllen lässt, macht die

verlangte Beurtheilung in jedem Betrachte schwankend und widersprechend. *Denn es hängt von jedem ab, wie er die Frage stellen will;* und wer sich geschickt hiebei zu benehmen weiss, kann vollkommen sicher sein, nach Belieben eine bejahende oder verneinende Antwort zu erhalten." Hier hat Hr. B. völlig recht; und wenn es wirklich noch heutiges Tages Kantianer giebt, die hierauf nicht längst durch eigenes Nachdenken gekommen sind, so muss ihnen Rec. schon aus diesem einzigen Grunde das Buch des Hrn. B. zum Nachlesen dringend empfehlen. Aber noch eine weit allgemeinere Betrachtung lässt sich daran knüpfen. Kant wollte die Moral zu sehr simplificiren; er hegte ein Vorurtheil für *Einheit* in der Philosophie, welches nicht bloss seine Lehre verdarb, sondern das Grundübel auch in den von ihm ausgegangenen Schulen Reinhold's, Fichte's, und Schelling's, wiewohl bei jeder auf eigenthümliche Weise, geworden ist. Auch die *Vielheit* hat ihre Rechte; in der theoretischen Philosophie eben so wohl, als in der praktischen, welche letzte durch Jacobi vom Despotismus der erzwungenen Einheit glücklicherweise früh genug gelöst wurde, während jene noch immer daran leidet, weil man auf das, was längst dagegen gesagt worden, nicht hat hören wollen.

Der vierte Brief ist wichtiger, als die vorigen; er disputirt gegen die Erkenntniss *a priori*, auf eine Weise, die wohl im Stande sein dürfte, die Kantianer in Verlegenheit zu setzen; freilich nur darum, weil sie selbst sich von der Erkenntniss *a priori* eine höchst irrige Vorstellung machen. „Kant's *a priori* der Sittenlehre ist nichts, als ein Bekenntniss der Unwissenheit: und desto schlimmer, weil es etwas mehr zu sein vorgiebt, während die Erkenntniss des Nichtwissens doch zur Erwerbung des Wissens anspornen würde. Kant erklärt nicht, *wie* die Sittengesetze vor dem Bewusstsein *in uns liegen*, nicht, wie sie *erwachen*, ob als Urtheile, oder Handlungen, Antriebe, Gefühle; er sagt bloss; *ich halte dieses Gesetz für ein sittliches, eine Begründung desselben aber weiss ich nicht zu geben.* Freilich rechtfertigt man dies damit, dass nicht ins Unendliche die Gründe begründet werden könnten. Aber Schade! Den auf diesen Freibrief hin als absolut aufgestellten Sätzen hat man noch nicht die nöthige Anschaulichkeit geben können; und es will den meisten Menschen vorkommen, als wüssten sie dieselben nicht gewiss. — *Die unmündige Wissenschaft verräth sich eben dadurch, dass sie sich auf eine Gewissheit vor dem Bewusstsein, also ausser diesem, und für dasselbe verloren, beruft; statt dass ächte Gewissheit ganz innerhalb des Bewusstseins liegen muss.*" Rec. überlässt auch hier das weitere Nachlesen den Kantianern, und bemerkt nur in der Kürze, dass die Meinung, Kenntnisse *a priori* hätten ihren Grund in den Formen des menschlichen Geistes, welche dem Bewusstsein vorangingen und es selbst erst möglich machten, gänzlich falsch ist. Die

metaphysischen, mathematischen, sittlichen, ästhetischen, kurz *alle* Vestsetzungen, die man *a priori* nennt, entstehen sämmtlich recht mitten *im* Bewusstsein, nachdem es schon grösstentheils ausgebildet ist, und sie beruhen lediglich auf den allgemeinen Naturgesetzen, welchen eben diese Ausbildung, mitten in ihrem Geschehen, unterworfen ist. Diese Naturgesetze hat man bisher nicht gekannt, und nicht geahnet; das ist der Grund des gemeinsamen Irrthums bei Kant und Leibnitz von den angebornen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes, oder (nach Leibnitz's Gleichniss) von den Adern in der Marmorplatte, die anstatt der *tabula rasa* die Seele vorstellen soll. Hr. B. streitet demnach wider einen Schatten, indem er sich den falschen Begriff vom *a priori*, als vom *Jenseits des Bewusstseins*, aufdringen lässt; seine eigene Lehre aber kränkelt an dem Grundübel, dass er den richtigen Begriff des *a priori* nicht zu finden wusste, und eben deshalb im Empirismus stecken blieb. Hätte sich Hr. B. nur erinnert, dass die Unterscheidung des *a priori* und *a posteriori* eben so wenig der kantischen Schule allein gehört, als der Name Naturphilosophie der schelling'schen! Sehr oft haut Einer in den Stamm, weil er einen dürren Ast erblickt, der freilich fortgeschafft werden muss.

Das Beste im ganzen Buche ist vielleicht der fünfte Brief, wider die Lehre von der transscendentalen Freiheit. Ob aber hiemit Hr. B. im Publicum glücklicher sein wird, als Rec. es seit langen Jahren gewesen ist, das steht dahin. Grenzenlos ist in diesem Puncte die Macht der Vorurtheile, und hoffnungslos der Zustand der Philosophie, so lange nicht eine tiefere Einsicht in das wahre Wesen der Sittlichkeit den Wahn zerstört, der im Praktischen zugleich Uebermuth und Unmuth, im Theoretischen eine völlige Unmöglichkeit, sich der wahren Metaphysik auch nur anzunähern, hervorbringt. Uebermüthig ist die Einbildung, als könne Einer durch seinen blossen Entschluss auf der Stelle gut sein; da ist es viel besser, mit religiösem Gefühl höheren Beistand anzuflehen. Unmuthig ist die entgegengesetzte Einbildung, die Menschen würden nie besser werden, als sie waren und sind, weil die Freiheit von jeher in jedem Individuum gewesen sei und doch nichts Besseres geleistet habe; und weil das Innere des Willens keiner Causalität von aussen, also auch keiner planmässigen Besserung, zugänglich sei. Thöricht und schwach ist die Meinung, Zurechnung bestehe nicht ohne transscendentale Freiheit; denn wer sich zum klaren sittlichen Bewusstsein erhoben hat, der muss so viel Selbstgefühl haben, um zu wissen, dass gar keine Frage nach dem *Ursprunge* des Willens, gar keine Theorie über die Möglichkeit des sittlichen Handelns sein einmal gefälltes Urtheil über Gutes und Böses auch nur berühren, vollends gar umstossen könne; dass er demnach gar keine theoretischen Voraussetzungen *brauche*, um sittlich zu urtheilen; eben deshalb

aber auch gar keine solchen Voraussetzungen auf jenes bloss eingebildete Bedürfniss zu gründen berechtigt sei. Die Darstellung des Hrn. B. über diesen Gegenstand ist zwar bei weitem nicht vollständig, aber dennoch so lesenswerth, dass Rec. gern spricht: *hört ihn!*

Hier nun stehen wir bei dem oben bemerkten Abschnitte, und es ist Zeit, nachzusehen, in wie weit die aufgestellten drei Fragen beantwortet seien. Beim Rückblicke ergiebt sich, dass Hr. B. die zweite und dritte Frage weit besser behandelt hat, als die erste, die eigentlich noch ganz unberührt vorliegt. Das ist natürlich genug; denn jene beiden erforderten nur ein gesundes Auge, das durch Kant's Autorität nicht geblendet wurde; aber um zu bestimmen, in welchem Sinne es wahr sei, dass gewisse Gefühle die ersten und zugleich zulänglichen, vesten, sichern Entscheidungen geben, worin alles Sittliche ursprünglich als solches unterschieden wird: — dazu gehört ein Grad von speculativer Selbstthätigkeit, wovon Hr. B., soviel dem Rec. bekannt, noch keine Proben abgelegt hat. Leider! der Rest des Buchs — oder vielmehr der Haupttheil desselben, denn die eigentliche Untersuchung soll nun erst beginnen, — giebt eine Probe von ganz anderer Art. Für *empirische Psychologie* zeigt sich darin ein ganz vorzügliches Talent; aber zugleich ein so grosser Missbrauch dieses Talents, durch gänzlich und in allen Puncten verkehrtes Eingreifen in die praktische Philosophie, dass dieses Buch recht eigentlich zum Warnungsspiegel für diejenigen dienen kann, welche sich einbilden, man könne durch empirische Psychologie zur ganzen Philosophie den Grund legen. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dass dieses Buch eine *besonders* gefährliche Tendenz hätte. Aller Irrthum ist gefährlich; aber der des Hrn. B. ist es nicht in höherem Grade, als der seiner entschiedensten Gegner.

Sehr wahr bemerkt Hr. B. im sechsten Briefe, dass die Gefühle keine besonderen, von Vorstellungen und von Begehrungen verschiedenen Thätigkeiten sind; dass vielmehr Eine Seelenthätigkeit *zugleich*, nur in verschiedenen *Beziehungen*, Gefühl, Vorstellung und Begehrung sein kann. Aber aus diesem einzigen Grunde schon hätte er sich hüten sollen, der Sittenlehre eine *Physik* der Sitten unterzuschieben; Rec. wird diesen Umstand benutzen, um wegen des Folgenden sich leichter deutlich zu machen. Auf welchem Standpuncte steht der, welcher von der Seele sagt, es seien in ihr drei verschiedene Vermögen, die des Vorstellens, Fühlens und Begehrens? Und auf welchem Standpuncte steht der Sittenlehrer? Etwa auf dem des Physikers? Hierauf wird Hr. B. in Ansehung der *ersten* Frage gewiss mit Nein antworten; denn er hat eingesehen, dass es für die Physik der Seele eine ganz falsche Lehre ist, jene sogenannten Vermögen als drei *wirklich* verschiedene zu sondern; er weiss, dass hier in der Wirklichkeit nicht Dreierlei vorhanden

ist, sondern nur Einerlei. Jedoch muss dieses Einerlei solche Modificationen annehmen können, dass es dem *Beobachter*, der es gleichsam von aussen besieht, ohne die innere wahre Beschaffenheit zu kennen, als Dreierlei erscheine. Denn die Begriffe: Vorstellen, Fühlen, Begehren, sind, logisch genommen, gewiss verschieden; wäre das nicht, so würden niemals besondere Bücher über die vermeintlich verschiedenen Vermögen geschrieben worden sein. Der Standpunct dieses Beobachters nun ist zugleich der des Sittenlehrers, welchen Adam Smith höchst treffend den unpartheiischen Zuschauer nennt. Nur mit dem Unterschiede, dass der Beobachter, wiefern er Psycholog sein will, sich bestrebt, von diesem Standpuncte hinwegzukommen; denn wie gewaltig er sich auch manchmal täuscht, indem er die Aussenseite des menschlichen Geistes für dessen wahres Innere hält: so *wünscht* er doch wenigstens das Innere, sowie es wirklich ist, zu erkennen. Hingegen der Sittenlehrer steht ganz ruhig draussen; er sagt aus, was Er beim Anblicke der ihm gegenüberstehenden Schauspiele menschlicher Gesinnungen und Handlungen empfinde und urtheile. Wessen Inneres hat nun Hr. B. zu ergründen? Offenbar das des fühlenden oder urtheilenden Beobachters, *so fern dieser gerade nur Beobachter ist;* statt dessen verirrt er sich zu jenen Gegenüberstehenden, die da *beurtheilt werden;* und das ist der Grundfehler seiner ganzen Abhandlung. Rec. kann sich nun unmöglich auf alle Verschlingungen des jeden Augenblick abschweifenden Vortrags, den zum Theil die Polemik, zum Theil die unglückliche Briefform verschuldet, einlassen; folgende mühsam genug herausgefundene Stellen mögen einen Begriff von dem Wesentlichen geben. Die *zu grosse* Herrschaft einer Begierde macht sie unsittlich; an sich aber ist keine Begierde unsittlich. Jeder Mensch hat in *seiner* Werthgebung eine gewisse Rangordnung der Neigungen, *es giebt aber für den Menschen durchaus keinen Zweck von absolutem Werthe. Es giebt keine absoluten Zwecke, denn jeder Werth ist subjectiv. Das oberste praktische Princip besteht darin, dass wir in jedem Falle den höheren Zweck dem geringeren vorziehen. Der über Alles erhabene Werth kommt der Sittlichkeit nur zu im Vergleich mit der Unsittlichkeit.* Dass diesen Grundsätzen das eigentliche Mark der Sittenlehre gänzlich fehlt, hätte Hr. B. — *fühlen* sollen, wenn er auch den Ursprung des Irrthums nicht im deutlichen Denken erkannte. Freilich sind alle unsere Zwecke, *die wir wirklich haben,* subjectiv; freilich hat jedes *wirkliche* Wollen seinen Grad, über den es einen grösseren geben kann; freilich führt der Irrweg, auf den Hr. B. gerathen ist, zu nichts, als zu Comparativen ohne absolute Bestimmung irgend eines Werths oder Unwerths. Aber hätte Hr. B. seine, den Schriften des Rec. hie und da bewiesene Aufmerksamkeit bis auf dessen praktische Philosophie ausgedehnt, so würde er dort die scharfe und vielleicht

paradox klingende Forderung gefunden haben: den *wirklichen* Willen ganz aus dem Spiele zu lassen, und sich bloss auf Beurtheiluug der *Bilder* eines *möglichen* Wollens zu beschränken. Wer diese Theorie nicht versteht, der lese Hrn. B., und sehe zu, wohin die Vernachlässigung dieser Bestimmungen führt! — Bilder eines möglichen Wollens entwirft sich der unpartheiische Zuschauer; er construirt diese Bilder nach einem speculativen Plane, um alle wesentlichen Züge derselben vollständig und scharf bestimmt (wie keine Erfahrung sie liefern kann) *a priori* zu erhalten; alsdann urtheilt er oder *fühlt*, — denn hier ist am Worte nichts gelegen: durch diese seine Urtheile setzt er *absolute Zwecke*, ohne sich um die wirklichen Zwecke irgend eines wirklichen Vernunftwesens auch nur im geringsten zu kümmern, und ohne durch den *psychologischen* Process ihres schwankenden Wollens nur von ferne berührt zu werden. *Nothwendig* sind diese Zwecke, weil der Zuschauer *unvermeidlich* urtheilt; höchst zufällig aber ist es, ob und in wieweit irgend Einer wirklich dieselben Zwecke in sich und sein Wollen aufnimmt; darum gelangt die Sittenlehre in der Wirklichkeit niemals zur absoluten Herrschaft, sondern diese Herrschaft ist und bleibt eine *Idee*. Der Sittenlehrer ist ursprünglich Ideenlehrer; Hr. B. aber ist nicht Sittenlehrer; denn er sagt: „Wie könnte jemals die Verwirklichung dieser Ideen (des absoluten Zwecks) Ziel unserer Bestrebungen werden? Zu einem so erhabenen Ziele erhebt sich unsere beschränkte Flugkraft nicht;" (wie geht es denn zu, dass Hr. B. überhaupt etwas davon weiss nnd davon redet?) „ein *näheres*, ein *bestimmteres* Ziel muss sich unsere Thätigkeit erwählen." (Dann wird der unpartheiische Zuschauer sie zum allermindesten der *Schwäche* anklagen, sollte diese Anklage auch das gesammte Menschengeschlecht treffen.) „Unvollkommen reproducirte Thätigkeiten (heisst es etwas weiter) in ihrem zum Theil vergeblichen Aufstreben sind Begehrungen. Die Unfähigkeit, eine frühere Thätigkeit vollständig zu reproduciren, ist eine Schwäche, eine Unkräftigkeit der Seele. Man denke sich die Unkräftigkeit über den *grösseren* Theil der Seele verbreitet; so wird, bei der Nebeneinanderstellung mit einem kräftigeren Seelenzustande, das Gefühl der Ohnmacht jenes ersteren in einem solchen Grade wachsen, dass es eben das wird, welches jeder Mensch als *Gefühl des Unsittlichen* bezeichnet. Bei der Schwäche der Begierde wächst die Lust mit dem Mangel an Kraft, und der von ihr Getriebene vergisst Alles, was er hat, über dem Zuwachs an Reiz, dem er sich schwächlich entgegenstreckt." (Darin liegen, chaotisch verwirrt, einige Fragmente von richtigen Ansichten dreier, völlig heterogener Gegenstände. Der Anfaug bezeichnet den wahren, psychologischen Grund des Begehrens, Aufstreben gewisser Vorstellungen wider eine Hemmung; gänzlich verkehrt damit vermengt ist eins von den Grundurtheilen des unpartheiischen Zuschauers, nämlich

Missfallen am Schwächeren im Vergleich mit dem Stärkeren; abermals hiemit vermengt ist ein anderes von diesen Grundurtheilen, nämlich das über Harmonie und Disharmonie zwischen Einsicht und Begehrung. Die beiden letzten Puncte müssen in der praktischen Philosophie aufs genaueste bestimmt und gesondert werden; jenes erste hat seinen Platz in der Psychologie, aber nicht hier, ausser als Nebenerläuterung.) „Nun aber wächst, durch den *Raum* einer Thätigkeit, nicht nur das Bewusstsein der in ihr gegebenen Stärke, sondern auch, auf völlig gleiche Weise, das der in ihr gegebenen Schwäche. *Je öfter eine Begierde Begierde wird, desto heftiger wird ihr Reiz streben* (d. h. ihr Streben zu *dem* Gereiztwerden unserer Thätigkeit, wodurch die ihr entsprechende Lust entsteht), *desto ohnmächtiger und weichlicher die Hingebung der Seele an dasselbe sein.* In diesen wenigen Worten liegt das, die Entstehung der Sittlichkeit und Unsittlichkeit umfassende, Grundgesetz. Das unsittliche Begehren erkennen wir durch *das* Gefühl, welches dieser Zustand giebt oder ist, *in Vergleich* mit einem anderen *nicht unsittlichen.* Dieses Gefühl aber, ist ein Gefühl der Schwäche, einer allgemeineren, tiefer greifenden Schwäche, als das irgend einer anderen (??). Dies wird dadurch möglich, dass die Schwäche, welche in jedem heftigen Begehren liegt, hier einen sehr grossen *Raum* der Seele einnimmt; der Raum jeder Thätigkeit aber, und also auch der mit ihm verbundenen Ohnmacht, wächst mit der Zahl ihrer Wiederholungen. Oder vielmehr: *Raum einer Thätigkeit* ist ein bildlicher Ausdruck für die von dieser letzten in der Seele zurückbleibenden Anlage." Und nun ein Triumphlied über die erlangte „apodiktische Gewissheit." Rec. aber sagt, dass Hr. B. von dem Ursprung der Sittlichkeit ungefähr so viel weiss, als Einer von der Stadt, deren Thurmspitzen er aus meilenweiter Entfernung einmal gesehen hat. Einzelne richtige Bemerkungen, z. B. die im neunten Briefe: erzwungene Enthaltung des Genusses, während welcher die Begierde fortdauere, sei der Sittlichkeit gefährlich, — oder solche halbwahre und halbfalsche Sätze, wie der, man solle die Tugend nicht durch niederschlagende Affectionen fördern, — man brauche sich den Genuss nicht zu versagen, wenn man nur sein Leben so ausfülle, dass man den Begierden nicht durch Müssiggang Raum gebe u. dgl., beweisen mehr die Planlosigkeit des Buches durch die unrechte Stelle, wo sie stehen, als die Einsicht des Vfs. *Eine* höchst beschränkte *Art* des Unsittlichen versteht er treffend zu bezeichnen; die Schwäche der unmässigen Begierde. „Der Unmässige isst seine Lieblingsgerichte, der Leckere trinkt seinen Wein in einer ganz anderen Seelenstimmung, als der Sittliche; denn jene sind dem Sinnenreize in ihrem schwelgerischen Genusse eben so weichlich hingegeben, als vorher in ihrem Reizstreben. Erreicht doch diese Hingebung nicht selten einen solchen Grad schwächli-

cher Befangenheit, dass sie nichts hören und sehen von dem, was um sie vorgeht, dass sie ein Gespräch über Gegenstände, welche sonst viel Anziehendes für sie haben, nachlässig und ohne Interesse führen, ja wohl gar in ihrem Eifer die Aufmerksamkeit für den Gastgeber aus den Augen setzen, die ihnen doch sonst sehr am Herzen liegt, weil sie die Bedingung ist für den Genuss ähnlicher Bacchanalien." Das ist eine tüchtige Schilderung; Hr. B. versuche nun einmal mit eben so kräftigen Zügen den Feigen, Abgespannten, Faulen, Bequemen zu bezeichnen, in dessen Seele keine Begierden Raum suchen, sondern blosse *Verabscheuungen* den Platz einnehmen, den das Reizstreben der Ehrgefühle, der Liebe, und anderer positiver Principien ausfüllen *sollte!* Er zeichne ferner die bösartige, kalt berechnete Schlauheit dessen, der, um Andere tyrannisiren zu können, klüglich damit angefangen hat, *sich selbst in strenger Zucht zu halten*, um niemals Besonnenheit und Fassung zu verlieren. Solcher Aufgaben könnte man eine Menge zusammenhäufen, um Hrn. B. *a posteriori* (da er doch das *a priori* nicht liebt) zu zeigen, wie klein der Bezirk auf dem ganzen weiten Gebiete des Sittlichen ist, wo er sich eigentlich orientirt hat. Aber was würden dergleichen Winke fruchten? Hr. B. würde solche Unsittlichkeiten, die sich aus seiner Theorie von der schwächlichen Hingebung nicht erklären lassen, dreist hinwegleugnen; etwa so, wie im zehnten Briefe, wo es heisst: „Man muss, um einen Menschen sittlich zu würdigen, seine *Werthgebung* kennen, das heisst, dasjenige, *was ihm Lust ist, und in welchem Maasse.* Aber *nicht diese Werthgebung selbst fällt unter die sittliche Beurtheilung (!!!)*, sondern darauf *allein* kommt es an, ob Jemand *seiner* Werthgebung gemäss gehandelt hat. *Und das ist der zweite grosse Fehler, dessen sich fast alle Sittenlehrer schuldig gemacht*, dass sie urtheilen, er hätte sich durch diesen oder jenen Antrieb sollen bestimmen lassen. Der Mangel eines Beweggrundes und eine zu geringe oder hohe Schätzung desselben mögen noch so scharfen Tadel verdienen; *die Sittlichkeit trifft dieser Tadel nicht, sobald keine übermässige Strebung das reine Hervortreten der Werthgebung gestört hat.*" Also einen Tadel räumt doch der Vf. ein? Welchen Tadel denn, wenn keinen sittlichen? Etwa einen der Unklugkeit? und des unterlassenen Genusses? — Nach so unrichtigen Principien kann man nun wohl erwarten, dass Hr. B. sich immer weiter von der Wahrheit entfernen muss, je mehr er seine Folgerungen entwickelt. Beinahe nothwendig muss er die Ideen des Wohlwollens und der Billigkeit verkennen; daher denn auch seine Vertheidigung gegen die Einwürfe, die er sich selbst macht: seine Sittenlehre habe einen *egoistischen* Anstrich, und er lege auf die *Handlungen* als Handlungen zu wenig Gewicht, völlig verfehlt ist; allein Rec. findet keinen Beruf dazu, sich hier auf diese, von den meisten Sittenlehrern falsch behandelten Gegen-

stände einzulassen. Offenbarer sind die Verunstaltungen der Rechtslehre, welche sich der Vf. zu Schulden kommen lässt. Nicht genug, dass er erklärt: *unrecht* werde jede Handlung genannt, welche wir, indem wir sie selbst und ihre Folgen betrachten, *anders wünschen;* — sondern er verirrt sich so weit, zu sagen: *Recht und Unrecht, als Zweckmässigkeit und Unzweckmässigkeit,* werden nach der äussern Handlung und ihren *Folgen* gemessen; rechtmässig sei, was nach allseitiger, unpartheiischer Abwägung *als das Zweckdienlichste erscheine;* dafür verlangt er einen, *mit salomonischer Weisheit jeden einzelnen Fall,* unabhängig von *vorher* entworfenen Gesetzen, entscheidenden Selbstherrscher, und hält es für eine traurige Nothwendigkeit, dass nach vorher vestgestellten Gesetzen geurtheilt wird. Und nun vollends sein Begriff vom Eigenthum! „Was mein Eigenthum ist, und worauf ich, als ein solches, einen Werth lege, das habe ich oft in Bezug auf meine Lust gedacht, während Andere, der Natur der Sache nach, dies nicht gethan haben können." (Auch wenn mir plötzlich und unerwartet ein Geschenk oder eine Erbschaft zufiele?) *„Mein Verlust* (im Falle der Beraubung) *ist also, dem Lustraume oder der Werthgebung nach, und unabhängig von der Heftigkeit der Begierde, grösser, als der jedes Anderen,"* (eine Hypothese, die geradezu ins Lächerliche fällt, sobald man sich das Beisammenwohnen der Armen, nicht nur mit ihren Begierden, sondern auch mit ihren Bedürfnissen, und der Reichen, mit ihrem Ueberfluss und Ueberdruss, lebhaft vergegenwärtigt;) *„und darauf beruht in seinem ersten Ursprunge das Gebot, Niemandem sein Eigenthum zu entwenden."* Nein! darauf beruht es nicht; und eine Lehre, die gegen die Begierden weiter nichts einzuwenden weiss, als deren *Heftigkeit,* wird auch den Grund des Rechts niemals finden. Bei weitem leidlicher sind diejenigen Theorien, welche alles Recht vom Staate ableiten, obgleich diese den Staat selbst ohne Rechtsgrund lassen. Die alte Occupationstheorie, welche das blosse *Zugreifen* zum Recht stempelt, ist freilich eben so falsch, als diese, die sich auf die vermuthliche *Grösse des Lustraums* beruft; und wenn der *unpartheiische Zuschauer* kein Gehör findet, so wird auf immer das sogenannte Naturrecht die schwache Seite der praktischen Philosophie bleiben. — Mag nun über die weiteren Verirrungen des Hrn. B. ein Schleier fallen! Rec. wünscht nicht, vom Lesen des Buches abzuschrecken; es enthält noch immer Wahrheit genug neben dem Irrthum; noch mehr: es regt auf zum Denken; und ohne ein Kunstwerk zu sein, ist es doch gut genug geschrieben, um gern gelesen zu werden. Wer es aber vollständig beurtheilen will, dem wird eine Bemerkung zu Hülfe kommen, die wir jetzt noch kurz andeuten wollen. Es giebt nämlich, ganz unabhängig von praktischer Philosophie, zuvörderst einen rein psychologischen Begriff von der Gesundheit des Geistes, im Gegensatze gegen die Geisteszerrüttungen; und wenn

man unter den letzten auch nur den eigentlichen Wahnsinn betrachtet, so wird die Aehnlichkeit zwischen ihm und den Leidenschaften sogleich auffallen; den Leidenschaften aber nähert sich alle Begierde, sofern sie heftig tobt, und die Ueberlegung stört, verfälscht oder deren Wirkung vereitelt. Nun entspringt hieraus eine *theoretische Beurtheilung* des Menschen, ob er geistig gesund, oder wie weit er davon entfernt sei. Bei Schriftstellern, welche die wesentliche Verschiedenheit des psychologischen und des ethischen Standpunctes nicht scharf aufgefasst haben, spielt nun schon diese Art des Urtheils in die Aussagen des moralischen Gefühls hinein, und giebt ihnen eine unlautere Beimischung. Aber noch schlüpfriger wird der Boden der praktischen Philosophie durch den Umstand, dass auch der unpartheiische Zuschauer, (durch welches Symbol wir oben das, seinem wahren, allgemeinen Charakter nach, *ästhetische* Urtheil angedeutet haben,) von seinem Standpuncte herabsteigen, und sich auf die ihm eigentlich fremdartige Frage einlassen kann: wiefern die geistige Gesundheit einer bestimmten Person zugleich eine moralische sei? Oder mit anderen Worten: auf welche Weise und wie tief die sittlichen Mängel eines Individuums in seiner eigenthümlichen, geistigen Constitution begründet seien? Ob vielleicht eine geringe, leicht mögliche, Abänderung seiner Meinungen, ob eine andere Richtung seiner Beschäftigungen würde hingereicht haben, um ihn vor diesem oder jenem Verbrechen zu hüten, das er mag begangen haben? Ob ein Anderer, dessen zur Reife gekommene, und zur That ausgebrochene Entschliessungen weniger Tadel verdienen, vielleicht doch im Innern schlechter sei, als jener, in sofern ihm viele gute Keime fehlen, die jener besitzt, und unter günstigeren Umständen entwickelt haben würde? — *Diese Schätzung des Grades moralischer Gesundheit und Krankheit* muss, wenn sie gehörig soll vollzogen werden, durch Psychologie und Ethik *zugleich* geschehen; sehr oft aber schiebt sich ein unausgebildeter Anfang davon in die Moralsysteme selbst hinein, wohin sie durchaus nicht gehört. Eins der gewöhnlichsten äusseren Kennzeichen dieser Verfälschung ist alsdann das Misslingen der Rechtslehre, die, weil sie *äussere* Verhältnisse zum Gegenstande hat, immer von denen verfehlt wird, welche an die Gläser der Psychologie so gewöhnt sind, dass ihre Augen ohne dieselben Nichts mehr sehen können. — Die Anwendung dieser Bemerkungen wird sich dem Leser des angezeigten Werks von selbst darbieten; aber sie hat einen viel weiteren Umfang.

Hr. B. hat seiner Abhandlung einen Anhang gegeben, der zu fremdartig, und zu wenig selbstständig ist, um hier in Betracht zu kommen. Es sind Briefe über das Wesen und die Erkenntnissgrenzen der Vernunft, gerichtet an einen anderen Correspondenten; überdies ursprünglich (laut der Vorrede) für eine

andere Schrift bestimmt. Darin vertheidigt er sich am Ende gegen den, freilich zu erwartenden, Vorwurf, seine Ansicht sei sensualistisch. Gleichwohl wird er diesem Vorwurfe schwerlich entgehen. Rec. aber, der mit Hrn. B. in manchen einzelnen Puncten zufällig übereinstimmt, vermisst hier die Gründlichkeit der Untersuchung. Wenn Hr. B. einsah, dass die Vernunft kein abzusonderndes Seelenvermögen ist; wenn er schon den allgemeinen Irrthum von einem *absoluten* Unterschiede zwischen den Seelen der Menschen und der Thiere glücklich zurückgewiesen hatte: bemerkte er dann nicht, dass, um eine solche Ansicht vor Andersdenkenden zu rechtfertigen, eine ohne allen Vergleich weitläuftigere und tiefer gehende Arbeit nöthig sei, als die sich in die enge und gebrechliche Form von vier populär geschriebenen Briefen einpressen liess, gesetzt auch, diese Briefe wären weit sorgfältiger abgefasst, als sie es sind? Aber Hr. B. eilt zu sehr! und er glaubt schon am Ziele zu sein, wenn er kaum angefangen hat, zu untersuchen. *Eine* höchst schätzbare Eigenschaft, — deren Wirken höchst nöthig ist, wenn die deutsche Philosophie nicht bis auf den letzten Faden soll verdorben werden, — besitzt er; nämlich er lässt sich von keinem Nimbus blenden. Dadurch *allein* wird aber noch nichts geleistet; es muss *Untersuchungsgeist* hinzukommen, und den verdirbt bei Hrn. B. das Kleben an der empirischen Psychologie, verbunden mit der Einbildung, er habe die Nichtigkeit der Erkenntniss *a priori* dadurch eingesehen, dass er sich von den falschen Ansichten der kantischen Schule über diesen Punct losmachte. Empirische Psychologie ist von jeher allen gebildeten Individuen und Völkern zugänglich gewesen; die Franzosen und Engländer besitzen dafür vielleicht einen schärferen Blick, als die Deutschen. Bedürfte die Philosophie keiner weiteren Hülfsmittel: warum ist sie nicht längst, was sie sein soll? Der Gegenstand der Beobachtung ist ja überall gegenwärtig; die Augen sind gesund; sie haben längst gesehen, was das *blosse*, unbewaffnete Auge sehen kann. Sollen sie neue Dinge sehen, so müssen ihnen neue Hülfsmittel gegeben werden. Und da fehlt es! Hierauf hätte selbst die empirische Psychologie, schärfer *überdacht*, Hrn. B. aufmerksam machen können. Er musste schon durch eine vorurtheilsfreie Analyse der menschlichen Vorstellungen finden, dass sie ursprünglich gar nicht *das* sind, was das *Wort* Vorstellung nach der Etymologie und nach dem gemeinen Sprachgebrauche bedeutet, nämlich Bilder von Objecten. Das ursprüngliche Material der Vorstellungen, — das musste eben Hr. B. wahrnehmen, wenn auch die Schulen, *gegen* die er zu disputiren pflegt, es nicht wissen *wollen*, — sind die *Empfindungen*. Diese sind, ihrem Gehalte nach, gar nicht objectiv; sie machen nicht den mindesten Anspruch, irgend Etwas abzubilden, darzustellen, zu unserer Kenntniss zu bringen; sie sind nichts, als innere Zustände der Seele. Erst durch einen

allmäligen Bildungsprocess haben sie diejenigen *Formen* angenommen, welche man Formen der Erfahrung nennt. Diesen Process kann Niemand in seinem Geschehen beobachten; denn in uns selbst ging er vor, als wir kleine Kinder waren, und uns in einem Zustande befanden, zu welchem keine Erinnerung zurückgehen kann; die Einbildung aber, als könne man ihn bei anderen Kindern beobachten, ist die kläglichste aller Erschleichungen; sie schiebt *unser* Träumen und Schlummern den Kindern unter, nach einer Analogie, die eben so gewiss ungereimt ist, als das Wachen eines Kindes und das Träumen eines Erwachsenen zweierlei, nothwendig ganz verschiedene, von ganz verschiedenen Ursachen abhängende Dinge sind. Kann man nun jenen Bildungsprocess nicht beobachten, so bleibt er gänzlich unbekannt, wofern man ihn nicht durch Untersuchungen *a priori* zu erforschen vermag. Gesetzt aber, er bleibe unbekannt, so liegt doch wenigstens die Frage deutlich vor Augen: ob denn dieser Process, durch welchen Empfindungen anfingen, sich in *objective* Vorstellungen zu verwandeln, schon für *vollendet* zu achten sei? Insbesondere, ob wir schon zu *solchen* Vorstellungen von Objecten gelangt seien, welche die Ueberzeugung von ihrer objectiven *Wahrheit* mit sich führen? Dazu spricht der gemeine Verstand *ja;* und jede philosophische Schule bejahet die Frage ebenfalls *auf ihre Weise*, indem sie glaubt, zur Wahrheit gelangt zu sein. Aber dem Beobachter liegt die Thatsache vor Augen, dass weder der gemeine Verstand mit den Philosophen, noch die letzten unter einander, einig sind. Das heisst: jener Bildungsprocess geht wirklich noch fort, mit individuellen Verschiedenheiten in den verschiedenen Köpfen. Worauf kommt es nun an? Doch wohl darauf, ihn durch Kunst und angestrengte Aufmerksamkeit zur Vollendung zu bringen. Und dazu ist der erste Schritt der, dass man ihn in seinem jetzigen Zustande genau genug betrachte, um in ihm selbst die Spuren und Kennzeichen seiner Vollendung zu entdecken, weil bei diesen Puncten die absichtliche Bearbeitung anfangen muss. — Rec. bricht hier ab; Hr. B. aber, dessen bedeutendes Talent ohne Zweifel einer reiferen Ausbildung fähig ist, wird wissen, wohin das Gesagte zielt.

Schutzschrift für meine Grundlegung zur Physik der Sitten. Herausgegeben von Dr. *F. E. Beneke*. Leipzig, 1823.

Auf welche Weise des Vfs. Grundlegung zur Physik zur Sitten zum Gegenstande einer Schutzschrift werden konnte, ist bekannt genug; ob aber eine Schutzschrift im gegenwärtigen Falle zweckmässig war, das liegt eben so klar vor Augen. Für ein Buch mag wohl ein zweites die Vertheidigung führen, wo-

fern jenes unumstössliche Wahrheit, oder wenigstens reife Ueberzeugung vorträgt; aber wie hier die Sachen stehen, würde Rec. dem Hrn. B. aufrichtig Glück gewünscht haben, wenn er selbst zuerst sein Buch vergessen hätte. Unseres Wissens ist nicht eigentlich das Buch als gefährlich betrachtet und behandelt worden; wie aber, wenn vielleicht der Vf. Ursache gehabt hätte, sich selbst zu vertheidigen? Und zwar zu allererst gegen die Ansicht, als sei es sein Fehler, die Gegenstände philosophischer Untersuchung durchgehends zu leicht zu nehmen? Gegen diesen Vorwurf möchte ein bisher so fruchtbarer Schriftsteller sich am sichersten vertheidigen, wenn er eine Zeitlang die Feder bei Seite legte. Statt dessen kündigt Hr. B. in dieser Schrift schon wieder zwei neue Schriften an! Rec. schätzt aufrichtig das Talent des Hrn. B.; allein ungern sieht er ihn stillstehen; weit lieber hätte er ihn nach einigen Jahren an einem ganz anderen Puncte seiner Laufbahn wiedererblicken mögen. — Uebrigens ist es nicht des Rec. Gewohnheit, sich zu der Rolle des Kritikers zu drängen, oder auch nur anzubieten; auch diesmal hätte er darauf eben so gern Verzicht gethan, als auf die ihm von Hrn. B. erwiesene Ehre, nicht bloss errathen, sondern öffentlich genannt zu werden; nunmehr aber ist er durch mehr, als Einen Grund aufgefordert, sich deutlich und ausführlich zu erklären.

Hr. B. steht zuvörderst in sofern still, als er sich noch immer vorzugsweise auf Jacobi beruft, mit welchem, wie er glaubt, seine sittliche Beurtheilung in allen Fällen zusammentreffen wird. Ob dem also sei, das mögen Andere prüfen, die sich gleich Hrn. B. an Jacobi anschliessen; Rec. hat in Ansehung des sittlichen Tacts nichts einzuwenden gegen den Werth der eben angeführten Autorität; indem er jedoch deren natürliche Grenzen betrachtet, findet er ausserhalb derselben noch so Mancherlei zu erwägen, dass ihn bedünkt, Hr. B. würde eben deshalb, weil er Jacobi's Werke ohne Zweifel studirt hat, Ursache gehabt haben, sich nun weitergehend zu anderen Männern, anderen Schriften, ja zu solchen Gegenständen hinzuwenden, mit welchen sich Jacobi minder beschäftigt zu haben scheint, wohin besonders das *Naturrecht* gehört, ein Punct, auf den wir bald zurückkommen werden.

Hr. B. steht ferner still, indem er seine Sittenlehre noch immer eine Naturlehre oder Physik der Sitten zu nennen für gut findet. Wirklich scheint er, um sich selbst zu quälen, in diesem Puncte einen gordischen Knoten aus zweierlei, ganz verschiedenen, Fäden geschlungen zu haben, die nicht leicht Jemand, der sie nicht zuvor schon einzeln kannte, in dieser vollkommenen Verwirrung noch zu unterscheiden im Stande sein wird. *„In sofern meine Sittenlehre die Natur und den Ursprung des Sittlichen und Unsittlichen, ihr Sein und ihr Gewordensein, entwickelt, heisst sie Naturlehre der Sitten."* Um diesen Knoten zu lüften, müsste man zuerst das Sein vom Gewordensein

trennen; alsdann entstände die Frage: was wird hier unter dem *Sein* oder der *Natur* des Sittlichen verstanden? etwa die Antwort auf die Frage: *was ist das Sittliche?* Bekanntlich haben Fragen dieser Art gar nicht das *reale Sein*, sondern nur den Begriff, und höchstens die Bedingungen seiner Gültigkeit, zum Gegenstande; wie, wenn gefragt würde: *was ist ein Krümmungshalbmesser?* worauf erstlich durch eine blosse Namenerklärung, dann vollständiger durch die Nachweisung, dass unendlich kleine Bogen einer Curve allemal als Kreisbogen können betrachtet werden, zu antworten wäre, ohne dass hiedurch der Krümmungshalbmesser irgend als ein *wahrhaft Seiendes*, in irgend einer Art von Physik einen Platz erlangen könnte, wohin er, als ein blosses nothwendiges Gedankending, durchaus nicht gehört. Nun sollte freilich Hr. B. wenigstens historisch wissen, — oder vielmehr, da er es unstreitig wirklich weiss, zu wissen sich erinnern, dass Andere auch die Sittlichkeit als ein nothwendiges Gedankending (freilich aus ganz anderen Gründen nothwendig, als aus welchen der Krümmungshalbmesser nothwendig gedacht wird,) angesehen und dargestellt haben; er sollte demnach begreifen, dass er diesen Anderen etwas anmuthet, was sie ihm unfehlbar abschlagen werden, indem er durch ein Wortspiel unternimmt, sie zu bereden, sie sollten die *Lehre von der Natur* (oder wesentlichen Qualität) *des Sittlichen* für gleichbedeutend nehmen mit einer *Naturlehre der Sitten.* Aber wie benimmt sich Hr. B. weiter? Mit grösster Unbefangenheit zieht er eine Parallele: „Die Physik der äusseren Natur hat die Gesetze zu entwickeln, nach welchen die Veränderungen in der Körperwelt erfolgen. Dieser nun stelle ich (?) eine Physik der Seele gegenüber, (hat man damit wirklich bis auf Hrn. B. gewartet?) und als Theile dieser Physik der Seele (*vulgo* Psychologie genannt) ergeben sich: die Physik des Denkens, die Physik der Gefühle des Schönen und Erhabenen, die Physik des Rechts und Unrechts, und unter Anderem auch die Physik der Sitten, oder diejenige Wissenschaft, welche die eigenthümlichen Gesetze darstellt, nach denen die Beurtheilung des Sittlichen und Unsittlichen in unserer Seele geschieht." — Wovon redet Hr. B.? Redet er von den Naturgründen, nach welchen es im Laufe der Zeit sich ereignet, dass die Cultur, theils in dem Einzelnen, theils in der Gesellschaft, steigt und sinkt; dass die Begriffe sich läutern, die Urtheile und Schlüsse sich mehr und mehr den ewigen Gesetzen der Logik unterwerfen, dass in den Künsten der Geschmack sich erhebt, und eine Kunstgattung nach der anderen zum Vorschein kommt, dass in der menschlichen Gesellschaft aus Gewohnheiten und Verträgen allerlei Rechtsinstitute entspringen, welche von ihrer ersten Strenge und Härte allmälig mehr zur Humanität übergehen; — sind es diese und ähnliche Erzeugnisse des menschlichen Geistes, welchen wir, nach Hrn. B's. Anleitung, in ihrem

Entstehen zuschauen sollen? — Vortrefflich! Nur müssen wir freilich manche, nicht geringe, Vorbereitung dazu mitbringen. Wir müssen schon Logik verstehen, um mit richtigem Augenmaasse die Entfernungen zu schätzen, wie weit die Menschen, welche wir mit Hrn. B. beobachten sollen, in jedem Augenblicke noch abweichen in ihrem Denken von der allgemeinen Regel; unser ästhetisches Urtheil muss ferner im hohen Grade ausgebildet sein, wenn wir die Geschichte der Künste als ein Fort- und Rückwärtsschreiten begreifen sollen; überdies muss die Rechtslehre uns in ihrer wahren Urgestalt völlig klar vor Augen stehen, bevor wir die Physik des Rechts, das heisst, die Wissenschaft von dem Werden und von dem Schwanken des rechtlichen Zustandes unter den Menschen, mit irgend einigem Erfolge studiren können; — und ebenso muss die Sittenlehre, — die Wissenschaft, welche Hr. B. neu begründet zu haben glaubt, — nicht bloss gegründet, sondern vollendet vor uns stehen, ehe von einer Physik der Sitten die Rede sein kann! Diese Physik der Sitten nämlich hat zwei Fragen zu beantworten: erstlich, wie geschieht es, dass die Beurtheilung des Sittlichen sich allmälig im Menschengeschlechte hervorthut, und dass die Lehren, welche unter gebildeten Nationen Einer dem Anderen mittheilt, allmälig anerkannt und geläutert werden? zweitens, wie geschieht es, dass ein zu dieser Beurtheilung theils passender, theils von ihr abweichender Wille in den menschlichen Gemüthern sich regt, sich entschliesst und handelt, oder sich abspannt, und sich anderen, entgegengesetzten Triebfedern gefangen giebt? Gewiss eine wichtige Untersuchung! von der aber jeder nur in sofern etwas verstehen kann, als er selbst schon in seiner Beurtheilung des Sittlichen zur klaren Einsicht gelangt ist; denn an welchem Maassstabe sollte er sonst die unvollkommenen Bruchstücke sittlicher Beurtheilung, die er bei Anderen findet, und deren er sich aus seinen eigenen früheren Jahren erinnert, messen, um sie als unvollkommen, als in Besser- und Schlimmerwerden begriffen, zu erkennen? Hr. B. verwechselt demnach zwei (durchaus nach allen ihren Principien und Hülfsmitteln verschiedene) Untersuchungen; und dies thut er jetzt, nachdem für beide schon längst Vieles ist geleistet worden, was er wenigstens als Vorarbeit musste gelten lassen! Uebrigens ist es nicht Hr. B. allein, dem so Etwas begegnet, es giebt auch Andere, die ein Capitel der Psychologie nicht unterscheiden können von einer Wissenschaft, die ein gewisses Product des menschlichen Geistes vorlegt; könnte man diesen zum Beispiel das geometrische Denken beschreiben, so würden sie eine solche Lehre verwechseln mit der Geometrie, dem Erzeugnisse dieses Denkens; sowie oft genug die Logik, die Regel, wie man denken soll, ist verwechselt worden mit einer Naturgeschichte des Verstandes, als ob der Verstand seiner Natur nach so dächte, wie die Logik

vorschreibt, oder als wenn ein solcher idealischer Verstand, den man sich allenfalls fingiren mag, in den menschlichen Seelen wirklich anzutreffen wäre.

Der Vf. vertheidigt weiter — in derselben Verwechselung fortfahrend — seinen Satz: „Die Gesetze des Sittlichen können aus der Erfahrung erkannt werden.“ Er giebt uns folgende authentische Erklärung dieser Behauptung: „Die Bestandtheile des Urtheils und der Act ihrer Verknüpfung fallen in das der inneren Erfahrung offen liegende Seelen-Sein, und ihre Entstehungsweise kann in demselben nachgewiesen werden.“ Er erklärt in einer hieher gehörigen Note auch Kant's kategorischen Imperativ für ein physisches Factum, welches müsse in der Physik der Sitten erläutert werden. Dies Letzte giebt ihm Rec. vollkommen zu. Allerdings ist der kategorische Imperativ, und ebenso jede ältere oder neuere Ideenlehre ein Gegenstand psychologischer Erklärung. Aber erstlich: diese Erklärung wird Hr. B. in der Erfahrung nimmermehr finden; dazu liegt sie viel zu tief; und ganz und gar nicht auf der Oberfläche des, der inneren Beobachtung offen liegenden, Seelen-Seins. Dies gerade konnte Hr. B. aus der Erfahrung lernen. Läge nämlich der psychologische Grund, der den Gedanken des kategorischen Imperativs hervorwachsem liess, offen für die Selbstbeobachtung da: so hätte ihn, aller Wahrscheinlichkeit nach, Kant selbst gesehen; dann hätte er nie mit Staunen und Ehrfurcht von dem wunderbaren Vermögen der Freiheit, sich selbst das Gesetz zu sein, geredet; die ganze transscendentale Freiheitslehre wäre vielleicht niemals in die Geschichte der Philosophie eingetreten. Zweitens: gesetzt auch, Kant hätte gewusst, was in ihm vorging, und wie sein Geist wirkte, indem er den kategorischen Imperativ aussprach: so würde er nur um desto sorgfältiger verhütet haben, nichts davon dort verlauten zu lassen, wo er eben den genannten Grundsatz als den Ursprung der ganzen Sittenlehre wollte geltend machen. Die Sittenlehre ist, wie eine Musik, die man durch Akustik und durch anatomische Beschreibung der Stimmritze nicht stören darf, obgleich vom Bau der Stimmritze die Möglichkeit des Singens, und von den Schwingungen gespannter oder elastischer Körper die Fortpflanzung des Schalles abhängt. Physik ist überall die Feindin der Aesthetik, sobald sie mit ihr zusammentrifft; obgleich ihre Freundin in vielen Fällen, wo sie ihr im Verborgenen vorarbeitet. Die Physik der Seele kann der Moral unmittelbar gar nichts helfen; hingegen zur Ausführung dessen, was die Moral vorschreibt, ist sie unentbehrlich. Es ist nichts, als Irrthum des Hrn. B., wenn er behauptet, die Wissenschaft von den Idealen sei unvollständig, und ohne Schutz wider entgegenstehende Meinungen, so lange sie keine Rechenschaft über die Entstehung der Ideale geben könne; gerade das Gegentheil liegt vor Augen: mengt man in die Auf-

stellung der Ideale zugleich etwas von der natürlichen Erzeugung derselben, dann beleidigt man das Gefühl der Leser, und geräth in die unangenehme Nothwendigkeit, Schutzschriften nachzusenden. Möchte Hr. B. doch zu seinem eigenen Vortheil die Physik seines Schicksals begreifen!

Und möchte er dann auch noch vor allem fernerem Schreiben und Verfechten seiner Meinungen den Theil der praktischen Philosophie studiren, worin er offenbar ein Fremdling ist, — das Naturrecht! Wie nothwendig es sei, ihm diesen wohlgemeinten Rath zu wiederholen, davon überzeugt uns insbesondere der höchst verkehrte Satz, welchen Hr. B. so vorträgt: „Das eigentliche Object der sittlichen Beurtheilung ist in jedem Falle die innere That; doch wird dadurch die Beurtheilung der äusseren Handlung auf keine Weise ausgeschlossen, oder auch nur beschränkt." Diesem falschen Satze muss auf das nachdrücklichste widersprochen werden; denn er verdunkelt wenigstens zwei Drittheile der praktischen Philosophie. Wir wollen es einmal auf die Gefahr eines Missverständnisses hin wagen, einen entgegenstehenden Satz niederzuschreiben, der freilich der Erläuterung bedürfen wird. „Das ursprüngliche und erste Object der sittlichen Beurtheilung ist in *keinem* Falle die innere That, sondern erst in den zusammengesetzten und abgeleiteten sittlichen Urtheilen ist vom inneren Thun die Rede." Um dies zu verstehen, muss man zuerst bemerken, dass alle unsere Urtheile über den Charakter einer Person zu den zusammengesetzten gehören; denn die Person übt den Actus der Selbstbestimmung, welchem gemäss wir sie moralisch würdigen, erst aus nach vorgängiger Ueberlegung, das heisst, nach einer inneren Berathschlagung, worin sich mancherlei Stimmen hören lassen; theils Stimmen der Klugheit, theils Stimmen des sittlichen Urtheils. Also die Person, welche uns als Gegenstand unseres Urtheils gegenübersteht, hatte selbst schon geurtheilt, und wir beurtheilen nun wieder theils die Richtigkeit ihrer Urtheile, theils deren Zusammenstimmung mit dem Willen und dem nach der Ueberlegung gefassten Entschlusse. Offenbar ist dieser letzte Punct nur dann möglich, wenn schon jenes Frühere voranging; soll also unter dem „eigentlichen" Object der Beurtheilung zugleich das Erste verstanden werden: so muss hier die innere That der Selbstbestimmung des Willens nach der eigenen Einsicht bei Seite gesetzt werden. Nach dieser vorläufigen Erläuterung müssen wir eine fernere Scheidung — hier nur historisch — angeben. Die Objecte der ursprünglichen Beurtheilung sind nämlich entweder Kraftäusserungen, oder Gesinnungen des Wohlwollens, sammt ihren Gegentheilen, oder äussere Verhältnisse, oder endlich äussere Thaten. Die ersten beiden verdienen noch nicht den Namen eines Thuns, denn es kommt bei ihnen nicht auf das an, was durch sie gethan wird; sie sind also zwar innerlich, aber keine inneren

Thaten. Die äusseren Verhältnisse aber, worauf das Recht, und die äusseren Handlungen, worauf die Billigkeit sich bezieht, sind offenbar an sich nichts Innerliches, obgleich weiterhin Rechtlichkeit und Billigkeit Charakterzüge derjenigen Personen werden, die es sich innerlich zum Gesetze gemacht haben, den Urtheilen des Rechts und der Billigkeit, welche sich ihnen, während sie nach aussen schaueten, unwillkürlich aufdrangen, als Maximen ihres Willens zu huldigen. Untersucht man nun weiter die einzelnen Lehren der Moral; so findet sich, dass ein grosser Theil derselben aus Analogien mit dem Rechte und der Billigkeit besteht und nur durch die unzweckmässige Absonderung des Naturrechts von der Moral ist verdunkelt worden. Darum sind solche Ansichten der Sittenlehre, welche ohne gehörige Rücksicht auf Recht und Billigkeit gefasst worden, sehr eingreifend schädlich; überhaupt aber muss man heutiges Tages vor dem Missbrauch der allgemeinen Ansichten warnen, die nicht auf specieller Kenntniss des Einzelnen beruhen. Mancher hält sich für einen Philosophen, weil er auf seine Weise ein Mannigfaltiges zur allgemeinen Uebersicht gebracht hat; hintennach sollen sich die Einzelnheiten in diese Uebersicht hineinpressen; das ist die Geschichte einer grossen Menge von Vorurtheilen, die da vorgeben, ein hoch erhabenes Wissen zu sein. — Hier wollen wir noch einen Punct berühren, den Hr. B. als einen scheinbaren Beweis für seine Lehre benutzt: „Soll die Behauptung, dass die äusseren Handlungen Objecte für die sittliche Beurtheilung sind, einen Sinn haben: so müsste man die Sittlichkeit derselben vom *Erfolge* abhängig machen.“ Diese bekannte Bemerkung würde treffen, wenn immer nur unmittelbar vom Charakter und vom Werthe der Personen die Rede wäre. Wovon redet aber die alte Regel: *quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris?* Sie redet gerade von dem Puncte, den Hr. B. übersehen hat. Und wenn Einer den Anderen tödtlich verwunden wollte, aber ihn nicht traf: will alsdann Hr. B., dass der Richter ihn, gleich dem vollendeten Mörder, mit dem Tode bestrafe? Wie geht es zu, dass an dem Verbrechen etwas fehlt, wenn es nicht ausgeführt wurde? Wie geht es zu, dass an der Dankbarkeit etwas fehlt, wenn uns von einem Freunde in guter Meinung ein schlechter Dienst geleistet wurde? — Betrachtungen dieser Art bestimmen nicht das Allgemeine der Sittenlehre, aber sie sind ein integrirender Theil derselben, der durch die allgemeinen Principien nicht von vorn herein darf ausgeschlossen, und eben so wenig hintennach durch gezwungene Deuteleien darf verunstaltet werden, wie unter Anderem so oft schon der Lehre vom *dolus* und der *culpa* begegnet ist. Wie möchte wohl Hr. B. die culposen Handlungen, z. B. unvorsichtiges Einschleppen der Pest, schlechte Bewachung eines tollen Hundes, beurtheilen, wenn seine Sittenlehre nichts anderes zu beurthei-

len weiss, als nur innere Thaten? — Uebrigens wollen wir gegen den Vf. nicht leugnen, dass oftmals auch eine mittelbare Beurtheilung der Handlungen vorkomme, da nämlich, wo die Handlungen bloss als Zeichen von Gesinnungen zu betrachten sind. Aber hievon sagt Hr. B. mit Recht, dass diese Beurtheilung die Sittenlehre zu einer ungeheueren Ausdehnung anschwellen würde, und deshalb nicht in die Wissenschaft gehöre.

Wir kommen nunmehr zu einem Gegenstande, wo es uns schwer wird, das, was Hr. B. richtig gesehen, und das, was er verfehlt hat, genau zu unterscheiden. Denn hier hat er die Sprache verwirrt; der Kindermord der Grönländer und das Menschenfressen bei wilden Völkern sind ihm nicht unsittlich; doch aber will er jene „Gräuel" keineswegs für: sittlich unverwerflich erklären. Dass sich die Sprache nach Hrn. B. nicht richten wird, versteht sich von selbst; uns kommt es aber auf den Gedanken an, und diesen müssen wir uns vor allen Dingen selbst entwickeln, um die wenig verständlichen Aeusserungen des Vfs. hintennach damit vergleichen zu können. Sittlichkeit ist ein Wort, dessen ganzer Sinn auf einem Verhältnisse beruht, nämlich auf dem Verhältnisse zwischen dem Willen und der über ihn ergehenden Beurtheilung. Soll dieses Verhältniss richtig sein: so gehört dazu eine dreifache Richtigkeit, nämlich der Beurtheilung, des Willens, und ihrer Verknüpfung. Es ist ferner gewiss, dass nicht immer alles Dreies zugleich richtig, oder zugleich unrichtig ist; sondern man findet oftmals, z. B. bei rohen Völkern, unrichtige Meinungen und Gewöhnungen an der Stelle der richtigen Beurtheilung; man findet dagegen oftmals, z. B. bei verfeinerten Menschen, einen unrichtigen Willen, während die zur Beurtheilung nöthige Einsicht vollkommen vorhanden ist. Dass nun Hr. B. diese Unterschiede berührt, ist deutlich, ob er sie aber genau getroffen habe, ist zweifelhaft. Unsittlichkeit ist ihm Verderbtheit des Willens. Rec. nimmt die Worte gern genau, und wünscht daher zu wissen, ob hier Gewicht darauf soll gelegt werden, dass der Wille verdorben worden sei, in der Zeit, nachdem er vorher unverdorben gewesen, oder ob Verderbtheit hier überhaupt Verkehrtheit und Verwerflichkeit bedeute. Dieser Umstand ist hier nicht unbedeutend; denn es kommt darauf an, ob der Wille entwichen sei aus einer ehemals richtigen Verknüpfung mit dem Urtheil der wollenden und sich selbst beschauenden Person, oder ob bloss wir, die wir vom Standpuncte der Sittenlehre aus diese Person betrachten, ihren Willen, den sie selbst vielleicht gar nicht aufmerksam beachtete und beurtheilte, in unseren Augen verwerflich finden. Das Zweite ist schlimm; das Erste wäre aber offenbar noch schlimmer. Beides heisst in gewöhnlicher Sprache unsittlich; da jedoch Hr. B. den Ausdruck in einem engeren Sinne nimmt, so hat er hier, wie es

scheint, eine Grenze gezogen, von der wir nicht recht sehen, wo sie eigentlich laufe. Er äussert sich so: „Die Rohheit des Menschenfressers und der schwärmerische Fanatismus, welcher sich berechtigt glaubt, die von seinem Glauben Abweichenden zur Ehre Gottes dem Flammentode zu übergeben, sind freilich auch verdammlich; aber gewiss in ganz anderer Beziehung, als weichliche Genusssucht, oder habgieriger Eigennutz; denn während die letzten Verderbnisse in der Beschaffenheit des Willens liegen, haben jene in ganz anderen Ausartungen ihren Grund, und das Verderbniss des Willens kann mit ihnen zugleich stattfinden, oder nicht.“ Späterhin sucht er einen Vorwurf wegen der paradoxen Beispiele (Menschenfresser, Kindermord) dadurch zu beseitigen, weil das Auffallendste am wenigsten zweideutig sein könne. Rec. findet gerade im Gegentheil dieses Auffallende so vieldeutig, dass er eben deshalb an der Bestimmtheit der dadurch angedeuteten Begriffe zweifelt. Erstens: jene Gräuel stossen das ästhetische Urtheil in einem viel weiteren Sinne zurück, als in welchem es sittlich ist, das heisst, sich streng auf den Willen bezieht. Zweitens: wer wird einräumen, jene Rohheit, und vollends jener Fanatismus seien frei von der Verderbniss des Willens? Wenn das Wohlwollen löblich, so ist der Hass verwerflich, ja schon der Mangel des Wohlwollens ist tadelhaft. Und doch sollen jene Beispiele das bezeichnen, was zwar verdammlich, aber doch nicht unsittlich sei? Ferner, Genusssucht und Habgier sollen in der Beschaffenheit des Willens liegen, und darum unsittlich sein. Recht wohl; aber liegt denn diese Unsittlichkeit darin allein und ganz? Gerade im Gegentheil: es giebt sicher Menschen genug, die, unter verworfenen Gesellen aufgewachsen, aus Gewohnheit und Nachahmung gierig sind nach Genüssen und Gütern, die man aber der Veredelung zugänglich finden würde, wenn man ihnen das Bessere zeigte. Da ist der Grund des Uebels das mangelnde Urtheil, und der zwar schlechte, aber bildsame Wille ist nur der Sitz eines secundären Fehlers. Noch mehr: es giebt unstreitig Menschen in der gebildeten Welt, die vor lauter Klugheit zu keinem ästhetischen, mithin auch nicht zu einem sittlichen Urtheile kommen können; bei diesen ist die Evidenz ihres Vortheils der Grund einer Verblendung, mit welcher sie jeden moralischen Gedanken als Thorheit von sich stossen. Dieser Fall ist dem vorigen ähnlich, aber noch stärker ausgeprägt. —

Doch genug! Hr. Dr. B. wird hoffentlich nicht glauben, diese Recension sei in einer übelwollenden Absicht geschrieben; jedoch damit er sich nicht irre, wollen wir die Absicht deutlich aussprechen. Rec. ist nämlich der Meinung, dass Hr. B. weit mehr leisten würde, wenn nur Jemand das Mittel finden könnte, bei ihm das Gefühl von dem Gewichte und von der Schwierigkeit der Gegenstände, die er bearbeitet, zu vermehren. Wenn

diese Zeilen dazu etwas beitragen: so haben sie ihren Hauptzweck erreicht.

System der Metaphysik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch. Von *Jakob Fried. Fries.* Heidelberg, 1824.

Von einem so berühmten Philosophen, wie Hr. Hofr. Fries, ein System der Metaphysik zu empfangen, würde ohne Zweifel dem gelehrten Publicum höchst interessant sein, wenn das, was es empfängt, wirklich ein neues Werk wäre. Und freilich, das Buch ist neu; über die Sache aber haben wir ausführlicher zu berichten. Im Jahre 1804 erschien vom Hrn. Vf. ein System der Philosophie als evidente Wissenschaft; dies Buch war Seite 166 bis 386 eine Metaphysik. Etwa drei Jahre später erschien dessen neue Kritik der Vernunft; der zweite Theil dieses Werkes, (auf welchen auch hier in der Vorrede verwiesen wird,) war eine Metaphysik, oder von derselben höchstens in einigen Formen des Vortrags verschieden. Und was schreibt Hr. Hofr. Fries jetzt? Ein doppeltes Buch; Grundriss und System zugleich! Für wen? Für Lehrer? Sollen diese den Grundriss ihren Schülern in die Hand geben, und das System für sich behalten? Wer sind denn die Schüler? Ohne Zweifel solche, denen ein grösseres Buch zu theuer, oder noch unbrauchbar sein würde, weil man durch die Kürze der Sätze ihrem Gedächtnisse zu Hülfe kommen muss! Zu was für einer Klasse von Lesern steigt denn hier die Metaphysik von ihrer Höhe herunter? Seit wann ist sie so leicht, so gemeinnützig, so klar, dass sie schon auf äusserlich bequeme Formen für Lehrer und Schüler zu sinnen hätte? — Findet der Hr. Vf. sich bloss durch sein Selbstgefühl berufen, also für die grösste mögliche Erweiterung seines Kreises zu sorgen: so fordert er eben hiedurch zugleich die Kritik gegen sich heraus, dass sie ihm zeige, wieviel seiner Metaphysik noch daran fehle, allgemein geltende Wissenschaft zu sein. Wir können darüber sogleich zwei Worte sagen. Seine Lehre prangt vorn mit Logik, Mathematik, Erfahrung; hinten zieht sie einen mystischen Schweif nach sich, indem alles Wissen für ein Nicht-Wissen des Wahren erklärt wird, welches letztere man nur glauben und ahnen könne. Folglich hat diese Lehre zwei Grade der Erleuchtung; wie nun, wenn Jemand, — freilich ganz wider die Absicht des Vfs., — einen dritten Grad hinzuthäte, nach Art der geheimen Orden? In Goethe's Grosscophta hebt der zweite den ersten, und rückwärts der dritte den zweiten wieder auf. Darf eine Stufe der Lehre dergestalt über die andre gebaut werden, dass dem niedern Wissen, als blosser menschlicher Vorstellungsart, die Wahrheit abgesprochen wird; was

hindert denn, auch das Glauben und Ahnen, worauf subjective Gemüthszustände den *offenbarsten* Einfluss haben, wiederum für eine bloss menschliche Vorstellungsart zu erklären? Ob Hr. Hofr. Fr. und seine ausgebreitete Schule diese Frage einer ernstlichen Ueberlegung würdigen werde, wissen wir freilich nicht; jedoch wünschen wir es, und werden hier, so weit die Grenzen einer Recension es gestatten, dazu die Veranlassung geben. Es dürfte sich zeigen, dass zwei Dinge *über einander* sind gestellt worden, wo es nur nöthig und erlaubt war, zweierlei *neben einander* zu stellen, um alsdann einen weit bescheidneren Glauben Platz zu machen, als einem solchen, der sich wider das Wissen auflehnen könnte, und der sich dadurch nur in gefährliche Kämpfe wagen würde. Jene Bauart der Systeme, die Alles so hoch als möglich über einander häuft, gehört dem babylonischen Thurme, und seiner Verwirrung der Sprache und der Gedanken. Das Motto des vorliegenden Buches: *μεμνήμενον, ὡς ὁ λέγων, ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ, φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν*, hilft hier zu gar Nichts; es ist kein gemeinschaftlicher Maassstab, dessen wir uns, einstimmig mit dem Vf., bei unserm Verfahren bedienen könnten; denn seine Darstellung des menschlichen Erkenntnissvermögens ist gerade das, was wir bezweifeln.

Zuerst müssen wir jetzt wegen der Neuheit des Werks genauere Rechenschaft geben. In dem Grundrisse wird gleich im **§. 1** „vorläufig und gemeinverständlich" die Philosophie ihrem *Zwecke* nach für die Wissenschaft von den Ideen erklärt; (wir wünschten, die Lehre des Vfs. hätte keinen Zweck, dann würden wir ihrer Wahrheit mehr vertrauen.) Weiter heisst es sogleich: „Der wahre Zweck des Menschenlebens liegt nämlich in dem, was das Geistesleben in seiner *Freiheit* sich selbst gilt. Im Gegensatz gegen die Belehrungen durch Sinne und Erfahrung nennen wir diese Erkenntnisse des selbstständigen Geisteslebens *Ideen*." (Diese Erkenntnisse? Welche denn? Vergebens sehen wir uns im Vorhergehenden danach um. Schöne Worte haben wir vernommen; Geistesleben, Freiheit, Selbstständigkeit; aber wir sehen nichts von Erkenntnissen! Ein ominöser Mangel an Präcision des Ausdrucks gleich in den ersten Zeilen.) §. 2 beginnt: „die Grundlagen unseres Geistes sind Erkenntniss, Gemüth, und Wissenschaft;" welche dann auf Wahrheit, Schönheit, Tugend bezogen werden. Vergleichen wir das zwanzig Jahre früher geschriebene System der Philosophie als evidente Wissenschaft; so finden wir auch dort §. 1: Philosophie ist die Wissenschaft durch freies Nachdenken, und §. 3: „Dreifach stehen sich in unserm Innern entgegen, Handlung, Gefühl und das Wissen;" ebenfalls bezogen auf Tugend, Schönheit, Wissenschaft. Natürlich entwickelt sich nun die Rede in beiden Büchern nach der gemeinschaftlichen Dreitheilung; und verliert in beiden auch in gleichem

Maasse die Nüchternheit, welche der Metaphysik, (die ihrer alten, ursprünglichen Bestimmung nach eine *rein theoretische* Wissenschaft ist,) um desto sorgfältiger erhalten werden sollte, je schwieriger ihre eigenthümlichen Untersuchungen sind. Ein Buch, was gleich Anfangs alle menschlichen Interessen anregt, alle Gemüthszustände in Bewegung bringt und für sich zu gewinnen sucht, wird nimmermehr eine tüchtige Metaphysik; es ist eine Treibhauspflanze, die zuviel Hitze bekommen hat. So lange sich die philosophischen Schriftsteller erlauben werden, durch Rednerei die Stimmung des reinen Denkens zu verderben, kann sich das philosophische Studium nicht wieder heben; sondern wird in seinem heutigen, gerade durch falsche Redekünste herbeigeführten, Zustande bleiben.

Der Schüler des Hrn. Hofr. Fr. lernt nun ferner in beiden Büchern beinahe gleichlautend, dass man die Philosophie — nicht etwa, wie es von Alters her war und immer bleiben sollte, in drei Theile, gewöhnlich Logik, Physik, Ethik genannt, und durch ihre innere Natur völlig verschieden, — sondern, dass man sie *auf dreierlei Weise* theile, (damit ja keine von diesen Eintheilungen einen bestimmten und klaren Gedanken ergebe,) nämlich erstlich in *formale* und *materiale* Philosophie, (welches zu der Einbildung verleitet, als ob sich die Logik bloss auf Physik und Ethik bezöge, wie sich Form eines Gegenstandes bezieht auf dessen Materie; statt dass Philologie, Arzneiwissenschaft u. s. w. eben so wohl die logische Form nöthig haben, als die durch ihre Materie bestimmten Theile der Philosophie;) ferner in *speculative* und *praktische* Philosophie, (wo beide Glieder der Eintheilung falsch bestimmt sind, denn die Logik speculirt nicht, weil dazu ein bestimmter Gegenstand gehören würde; und die reine Aesthetik ist an sich weder eine speculative, noch eine praktische Wissenschaft;) endlich in *reine* und *angewandte* Philosophie; — doch hier findet sich eine kleine Variante zwischen den Büchern. Nämlich 1804 trat Kritik der Vernunft *zwischen* Logik und Metaphysik; 1824 kann reine Philosophie nur als Kritik der Vernunft mit Glück bearbeitet werden; an welchem Glücke Rec. stark zweifelt, weil er eine *reine* Philosophie, im Sinne des Hrn. Vfs., überhaupt nicht anerkennt. Beide Bücher vereinigen sich jedoch bald wieder, indem sie philosophische Anthropologie (in den Augen des Rec. ein System von Erschleichungen) zur Vorbereitungswissenschaft aller Philosophie machen. §. 12 verhängt nun vollends über die praktische Philosophie das grösste Unglück, was ihr begegnen kann. Die Metaphysik wird nämlich hier in *Einheitslehre* und *Zwecklehre* getheilt; mit dem Bemerken: die Einheitslehre enthalte alle Schwierigkeiten der philosophischen Wissenschaft in sich; gebe aber zugleich die Grundform der ganzen metaphysischen Erkenntniss, und *mache daher auch die praktische Philosophie von*

ihren Schwierigkeiten abhängig. Dahin ist es gekommen, weil Kant unbehutsam von einer *Metaphysik der Sitten* redete! Hätte Rec. keinen anderen Grund, als diesen, sich gegen die ganze Lehre des Hrn. Fr. zu erklären, so würde die absolute Nothwendigkeit, Pflicht und Recht vor metaphysischen Zweifeln zu hüten, ihn dazu zwingen. Was sollte wohl daraus werden, wenn auch nur die Erschleichungen jener eingebildeten Vorbereitungswissenschaft, — vollends aber wenn die gesammte Skepsis, welche in alten Zeiten aus falschen Systemen entstand, und in neuern, künftigen Zeiten noch daraus entstehen wird, eingreifen könnte in das *unmittelbare Urtheil,* in die ursprüngliche Evidenz, wodurch das Gewissen jedes uud aller Menschen einhellig erhalten wird, mitten unter metaphysischen nicht nur, sondern selbst religiösen Streitigkeiten? Doch es hat hiemit keine Noth! Hr. Fr. hat sich hier dem gemeinsten Urtheil des gesunden Verstandes auf eine Weise bloss gestellt, die den Rec. aller weitern Bemühung überhebt.

Unmittelbar auf obige Erwähnung der *Einheitslehre* folgt eine zweite dreiste Behauptung, die indessen das Verdienst hat, zu zeigen, dass der wunderliche Name nicht mehr und nicht weniger bezeichnet, als eben was in der allgemeinen gelehrten Sprache *Metaphysik* heisst. — „Gewöhnlich theilt man diese Einheitslehre ihren Gegenständen nach in Lehren vom Wesen der Dinge überhaupt, und Lehren von der Seele, der Welt und der Gottheit. Diese Eintheilung entspricht aber der richtigen Methode nicht. (Warum nicht?) Dieser kommt Alles auf den subjectiven Unterschied der menschlichen, natürlichen und idealen Ansicht der Dinge an. (Warum?) Wir theilen daher in die Lehre von der natürlichen und idealen Ansicht der Dinge, oder in niedere und höhere Metaphysik, oder in Naturphilosophie und speculative Ideenlehre.“ Hier ist Rec. nicht gewiss, ob noch Alles so stehe wie vor zwanzig Jahren. Damals folgte nach der Grundlehre der gesammten Metaphysik erst Physik, dann Ethik; jetzt scheint die Sache doch wirklich etwas bunter und krauser geworden zu sein. Denn nunmehr liegt die speculative Ideenlehre noch in der Einheitslehre, aber sie findet ihre Anwendung in der praktischen Philosophie. Letztere aber theilt sich, (um ja keine Künstelei gesuchter Analogien zu übergehen,) ganz analog dem Vorigen erstlich in *praktische Naturlehre,* und zweitens in praktische Ideenlehre oder Weltzwecklehre; desgleichen hat die praktische Naturlehre wieder drei Theile, nämlich *a*) allgemeine praktische Naturlehre, deren rein philosophischer Theil die allgemeine Pflichtenlehre ist, *b*) praktische innere Naturlehre, Sittenlehre, deren reiner Theil die philosophische Tugendlehre ist; und *c*) praktische äussere Naturlehre, deren rein philosophischer Theil die philosophische Rechtslehre ist. Die Weltzwecklehre enthält zwei Theile: *a*) praktische Glaubenslehre, oder Lehre von den *logischen Ideen,*

b) philosophische Aesthetik, Metaphysik des Schönen und Erhabenen, *Ahnungslehre*, Lehre von den ästhetischen Ideen. Am Ende kommen neun Wissenschaften heraus, die zur Darstellung der ganzen philosophischen Wissenschaft gehören sollen; wobei natürlich viele Unterabtheilungen nicht mitgezählt sind. In dem System haben wir auch eine „*Demagogik in edler Bedeutung des Worts*“ gefunden! Wer, wie der Rec., seit einer langen Reihe von Jahren allerlei philosophische Bücher durch seine Hände gehen lassen musste, der weiss, dass die Lust, neue Namen für allerlei Wissenschaften nach beliebigem Zuschnitt zu machen, zu den *unschuldigen* Spielen gehört, denen eine ernste Kritik entgegen zu setzen nur lächerlich sein würde. Liesse sich Rec. von Hrn. Fr. auf ähnlichen Belustigungen ertappen: so würde dieser es unstreitig unter seiner Würde achten, darüber nur ein Wort zu verlieren. Mag denn auch hier der Widersinn, dass Pflichtenlehre eine Art von *Natur*lehre sein soll, auf sich beruhen!

Beim dritten Capitel, überschrieben: *Genauere Betrachtung der ganzen metaphysischen Aufgabe*, dürften wir doch endlich hoffen, den wahren metaphysischen Ernst eintreten zu sehn; dessen Angelegenheit es ist, dasjenige Nachdenken über Geist und Natur herbeizuführen, welches, frei von Willkür und Gewöhnung, den Problemen gebührt, die sich allgemein einem Jeden aufdringen. Denn die Rede war doch wohl nicht von einer beliebigen Aufgabe, dergleichen man sich viele, gleich Rechenexempeln, aussinnen kann; sondern von dem Aufgegebenen, was den denkenden Geist treibt und quält, was ihn in Unruhe und Zweifel versetzt; und wir suchen bei dem wahren Metaphysiker einen solchen Lauf der Gedanken, der jenes Treiben und Quälen befriedige, jene Unruhe endige; dergestalt, dass man uns zeige, eine *andre* Wendung des Denkens könne man nicht nehmen, weil keine andre dem gegebenen Anstoss in seiner wahren Richtung angemessen sein würde. Wo keine solche Nothwendigkeit einleuchtet, da werden Verschiedene sich ihre eignen Wege suchen; wozu aber sollten sie gar einem solchen Führer folgen, der sich nicht einmal die Mühe giebt, entscheidende Gründe aufzusuchen, die *seinen* Weg ausschliessend empfehlen? — Rec. bittet den Leser, dies erst bei sich selbst zu überlegen; denn freilich, wer das vorliegende Buch schon deswegen sich aneignen möchte, weil es überhaupt ein Buch, eine Metaphysik, und zwar des Hrn. Hofr. Fries ist, folglich zur neuern Literaturgeschichte gehört: der mag es nehmen wie er es findet. — Und was lehrt denn Herr Fr.? „Jeder Lehrer kann hier mehr oder weniger nur seine Meinung geben; daher stelle ich hier voraus das blosse Skelet *meines Philosophems* in den Tafeln seiner Grundbegriffe auf. Hierbei findet sich das Eigenthümliche meines Philosophems in der Lehre von der religiös-ästhetischen Weltansicht. Diese beruht auf Kant's transscendentalem Idealismus, dessen Lehre sich mir kurz so darstellt: wir finden die Gesetze

der *Natur* mit den Gesetzen der *Idee* in den Beurtheilungen des täglichen Lebens *in Widerstreit* auf folgende Weise: 1) nach dem Gesetze der Beschaffenheit behauptet die Natur die *Abhängigkeit des Geistes vom Körper*, 2) nach der Grösse, die *Abhängigkeit des unendlichen Weltganzen* von Raum und Zeit, 3) nach der Gemeinschaft, die *gegenseitige Dependenz aller Wesen von einander;* 4) nach der Gesetzmässigkeit überhaupt, *Abhängigkeit vom Schicksal;* die Idee hingegen behauptet *Selbstständigkeit des Geistes, Vollendung des unabhängigen Weltalls, Freiheit des Geistes, und eine lebendige Gottheit.* Diesen Widerstreit löst der transscendentale Idealismus, indem er die Naturgesetze *nur* als Gesetze der *sinnlichen* Auffassung für den Menschen gelten lässt, und *gegen diese beschränkte endliche Wahrheit den Ideen die vollendete ewige Wahrheit des Wesens der Dinge selbst zuschreibt.*" Rec. traute kaum seinen Augen, als er dieses nackte Geständniss blosser Gewöhnung und bloss subjectiven Fürwahrhaltens las. Es kommt aber noch stärker! „Um die Naturkenntniss *wissen wir,*" (nämlich dergestalt, dass wir an unser eigenes Wissen nicht glauben!) „an die ewige Wahrheit" (die von jenem Wissen das gerade Gegentheil ist,) „*glauben* wir, und in den Gefühlen des Schönen und Erhabenen erkennt die Ahnung" (das ächte ästhetische Urtheil durch eine fremdartige Beimischung betäubend) „die ewige Wahrheit auch für die Naturerscheinungen an" (von denen wir laut den nur eben zuvor angeführten vier Gegensätzen, glauben, dass sie der ewigen Wahrheit gerade entgegengesetzt sind!) „Der *unerweislichen* (!!) Grundwahrheiten werden wir uns durch ein unmittelbares *Wahrheitsgefühl* bewusst;" (damit das nackte Vorurtheil doch einen wohlklingenden Namen bekomme!) „Unsre Berufung auf dieses Wahrheitsgefühl ist weder mystisch noch sonst schwärmerisch." (Und wie wird dieser Vorwurf abgelehnt?) „Aller Mysticismus besteht in der Verwechselung gedachter Erkenntnisse mit Anschauungen," (beliebige Worterklärung!) „wir unterscheiden aber das Wahrheitsgefühl vom Anschauungsvermögen," (ohne den Vorzug des einen vor dem andern darzuthun.) — Recht füglich können wir hier folgende Worte des Hrn. Vfs. einschalten: „Es versteht sich, dass wir hier nur mit einer subjectiven Deduction zu thun haben von dem, was die menschliche Vernunft weiss, glaubt, und ahnet. Hingegen findet nun freilich noch ein unverbesserlicher Skepticismus statt, der sich auf die Vorstellung gründet, dass *mir* meine Vernunft ja selbst nur *erscheint,* und *mir* also Niemand die Idee der transscendentalen Realität garantiren könne. Dieser Skepticismus findet aber nur für die getrennte reflectirende Vernunft statt, und nicht für die unmittelbare Thätigkeit derselben; indem eben dieselbe Vernunft, die sich hier mittelbar in ihren eigenen Begriffen verwirrt, unmittelbar doch die angegebenen Erkenntnisse in sich hat." Diese Stelle ist der Anfang des §. 323 des Systems von

1804; man sieht, dass der Vf. sich treu geblieben ist. Statt des beschriebenen unverbesserlichen Skepticismus setze man nun die klare und vollständige, aus *Untersuchung* entsprungene Ueberzeugung, dass alle jene vorgeblichen Erkenntnisse, in sofern sie als etwas der Vernunft ursprünglich Inwohnendes beschrieben werden, den Stempel einer falschen Psychologie an sich tragen, deren Argumente auf ihrer *Unwissenheit* in Hinsicht der allmäligen Erzeugung und Fortbildung menschlicher Vorstellungsarten beruhen: so weiss man, im allgemeinen, wie die Erwiederung des Rec. lauten würde, wenn hier der Ort wäre, die eigne Lehre zu entwickeln. Aber darauf kommt hier nichts an. Es ist genug zu fragen: was denn wohl Hr. Fr. von so vielen ältern, redlichen, scharfsinnigen Denkern meine, die sich um die Wissenschaft dergestalt verdient gemacht haben, dass ohne sie wir Alle weder von Kategorien noch von Ideen, weder von Idealismus noch von Realismus reden würden; — ob er sich denn herausnehme, ihnen eine Vernunft abzusprechen, die er bei seinen Schülern voraussetzt; und ob ihm nicht schwindelt bei der Dreistigkeit, von einem Wahrheitsgefühl zu reden, dessen unmittelbare Aussprüche klar und zuverlässig sein sollen, während doch jene Männer, wenn es bloss *darauf* ankäme, sich die unsägliche Mühe ihres Forschens und Zweifelns völlig hätten sparen können? Solche Dreistigkeit scheint fast Spott über Andersdenkende, denen man Hochachtung schuldig ist! Weit entfernt, eine solche *Gesinnung* bei dem Hrn. Vf. auch nur für möglich zu halten, glauben wir ihn doch erinnern zu dürfen, welche Consequenzen an seinen *Meinungen* kleben; und wie gefährlich es ist, wenn man sich erlaubt, die Regel, die schlechterdings unverletzlich sein sollte, zu übertreten, *dass Gefühle sich nicht in Untersuchungen mischen dürfen.* So wie dies geschieht, ist die Würde der Wissenschaft beleidigt; und es verräth sich, dass der strenge Fleiss der Untersuchung irgendwo war unterbrochen worden.

Doch wir wollen den Verf. über diesen Punct weiter hören und prüfen. „Ueberhaupt ist freilich jede Berufung auf Gefühle schwärmerisch, wenn der Verstand damit die Rechtfertigung seiner Behauptungen verweigern will. Wir hingegen geben eine Rechtfertigung für jeden Ausspruch des Wahrheitsgefühls in der *Deduction* desselben.“ Also auf die Frage: *was heisst Deduction?* kommt hier Alles an. Hierüber will uns in dem System von 1804 der Anfang des zweiten Abschnitts belehren; wo die Grundlehre der Metaphysik eben die Wissenschaft der transscendentalen Deduction aller Principien *a priori* sein soll. Es heisst dort: *„jede Erkenntniss a priori kommt uns in irgend einem allgemeinen Urtheile zum Bewusstsein.“* (Ehe wir weiter gehn: schon dies ist unrichtig. Durch Urtheile erkennt man Bestimmungen eines Subjects durch seine Prädicate; dabei muss die Gültigkeit des Subjects schon vorausgesetzt werden

Niemand lernt durch den Satz: *Ich bin*, sein eignes Dasein; als ob das Ich erst eine problematische Vorstellung wäre, der nachher das Prädicat Sein erst beigelegt würde; sondern die Urtheilsform ist hier für das Erkenntniss ganz unnütz; und hilft auch nichts gegen nachmalige speculative Zweifel, welche das Subject trotz dem Selbstbewusstsein zu vernichten drohen. Dagegen bestimmt der Satz: *der Raum hat drei Dimensionen*, allerdings das Subject zu einer Erkenntniss seiner Beschaffenheit; aber auch diese Erkenntniss gilt nichts mehr, als was der Raum selbst gelten kann. Will man Erkenntnisse *a priori* nachweisen, so zeige man Subjecte, die nicht Gefahr laufen als Täuschungen verworfen zu werden, dann erst kann von weiterer Bestimmung derselben durch Prädicate die Rede sein. Eben deswegen hat man die vorgeblichen Erkenntnisse *a priori* intellectuale *Anschauungen* genannt, weil selbst der Schein der Erkenntniss verloren geht, wenn man sie ursprünglich zu Urtheilen macht.) „Die vollständige Erkenntniss durch Urtheile ist die wissenschaftliche. In der Wissenschaft ist deren Inhalt durch die nicht weiter zu zergliedernden Begriffe und unerweislichen Grundsätze derselben gegeben und bestimmt." (Die Zergliederung gehört gar nicht hierher. Es kommt nicht darauf an, ob ein Begriff einfach oder zusammengesetzt sei, wenn man seine Gültigkeit beurtheilen will; die einfachsten Gedanken können eben so gut leere oder willkürliche Vorstellungen sein, als die verwickelten.) „Alle Erkenntniss *a priori* beruht also (!) auf unmittelbar wahren, unerweislichen Grundsätzen." (Nach dem Obigen müsste sie auf Grund*begriffen* ruhen; wie aber, wenn es gar keine unmittelbare Erkenntniss *a priori* giebt?) „Nach dem logischen Satze des Grundes ist aber jeder Satz nur eine mittelbare Erkenntniss, und muss in einer unmittelbaren begründet sein. *Diese unmittelbare wird nun entweder für sich als Anschauung wahrgenommen;*" (da würde sie allen Zweifeln preisgegeben sein, welche sich jede Anschauung muss gefallen lassen, sobald die Reflexion dazu kommt, die man nicht durch Machtsprüche tödten kann,) „*oder sie kommt uns nur erst mittelbar durch den Grundsatz zum Bewusstsein;*" (das hebt gar die Voraussetzung einer *unmittelbaren* Erkenntniss direct und ohne Rettung auf!) „Wodurch sollen wir also ihn selbst sichern? Es bleibt hier nichts übrig" (gewiss nicht!) „als: *den Ursprung derjenigen Erkenntniss, die durch ihn ausgesprochen wird, subjectiv in der Vernunft nachzuweisen.*" Was ist das? Wie kennen wir denn die Vernunft? Doch wohl durch das Selbstbewusstsein. In der also erkannten Vernunft sollen wir etwas nachweisen; das Etwas wird mithin nachgewiesen *im Bewusstsein;* demnach sind wir uns, gegen die Voraussetzung, doch des Grundes unmittelbar bewusst! — Eine so verworrene Rede, wie die angeführte des Vfs., wird Niemanden lehren, was denn transscendentale Deduction sein solle. Errathen aber

lässt sie freilich, dass der Vf. sich verwirrt fühlte, da er unternahm, das *Unerweisliche*, von dem er wohl wusste, dass es vielfach bezweifelt werde, dennoch als gewiss, und zwar *unmittelbar gewiss*, nachzuweisen; worin eben die oben gerügte Dreistigkeit liegt, Andersdenkende durch Machtsprüche zurückzuschrecken; anstatt bessere speculative Hülfsmittel herbeizuschaffen, und ein kräftigeres Denken zu beginnen. Doch wir wollen sehen, ob das neue Buch besser ist wie das alte! Wir schlagen im Register den Artikel *Deduction* nach; — und finden abermals Verwirrung und Schwäche statt Klarheit und Kraft! „Die Begründung der Urtheile unmittelbar aus der Anschauung ist die *Demonstration;* die der philosophischen unmittelbaren Behauptungen die *Deduction.*“ (Beliebige Worterklärungen!) „Die Deduction ist hier die schwerste Aufgabe,“ (wir warten auf die Lösung derselben, — finden aber statt derselben allerlei Erzählung von Platon, Aristoteles, Locke, Leibnitz, Kant, — und am Ende folgende Hoffnungen und Bekenntnisse:) „Hier ist nun nach Kant noch eine gründlichere Theorie unserer erkennenden Vernunft auszubilden geblieben, durch welche die Natur jener Formen der rein vernünftigen Erkenntniss deutlicher eingesehen werden kann. Aus dieser Theorie der Vernunft *hoffe ich* die Rechtfertigung, das heisst die Deduction aller Principien *a priori* für die menschliche Erkenntniss geben zu können.“ So endet der Paragraph mit der *leeren Hoffnung;* unmittelbar darauf fängt der folgende ganz dreist an: „Jetzt wird es *klar* sein, dass wissenschaftliche Erkenntniss *nur* (!) vermittelst ihrer durchs *Gefühl der reinen Vernunft* gegebenen ersten Voraussetzungen bestehen kann.“ Da haben wir das Bekenntniss der *Gefühlsphilosophie;* nun sind auch die schönen Redensarten nicht mehr weit, mit denen sie gewohnt ist, sich zu schmücken. „Das Wissen ist die dem Menschen aufzuzwingende Ueberzeugung, hingegen die Principien der idealen Erkenntniss machen sich uns *gleichsam (!)* nur in einer Ueberzeugungsweise *mit Freiheit* geltend, welche wir als *reinen Glauben* dem Wissen *entgegensetzen,*“ (natürlich um den Zwang, *der nicht zwingt*, abzuwerfen; welches gewiss wohl gethan ist, denn wer wird sich binden lassen mit Zwirnsfäden, die man beliebig zerreissen kann?) „Um aber das ganze Verhältniss dieses Glaubens zur Erkenntniss deutlich zu machen, muss man erörtern, dass *unter den im Glauben gefassten Principien der ewigen Wahrheit gar keine Beweise geführt werden;*“ (Rec. muss hier doch wirklich einmal auf die verschrobene Sprache aufmerksam machen; und fragen, ob die Gefühls- und Glaubensphilosophie die Beweise so tief heruntersetzt, dass sie die *Beweise unter den Principien — nicht zu führen*, und Principien *im* Glauben zu fassen, im Ernste für nöthig hält? Man findet doch bisher noch Einige, die zwar auch glauben und fühlen, weil sie nicht verstehen zu denken,

aber dabei sich wenigstens einer reinen Sprache befleissigen;) „sondern die *Ahnung* der ewigen Wahrheit hier im Schönheitsgefühl durch ästhetische Urtheile die Anschauung und mithin das Wesen der Dinge den Ideen des Glaubens unterordnet." (Rec. sagt hier kurz, dass er so gebieterische Urtheile, die sich unterfangen könnten über das Wesen der Dinge abzusprechen, nimmermehr für ästhetische Urtheile anerkennen wird. Es ist das erste Kennzeichen des ächten Geschmacksurtheils, dass es gar nichts fordert und setzt, sondern bloss das Vorgefundene lobt oder tadelt.) — Auf die Gefahr hin, den Leser zu ermüden, muss Rec. gleichwohl, damit dem Hrn. Vf. weder scheinbar noch wirklich unrecht geschehe, auch die S. 112 noch aufschlagen, die ebenfalls, dem Register zu Folge, verspricht, zu lehren, was Deduction sei. Sie fängt leider wiederum an, weitläufig zu sagen, dass die Deduction kein Beweis sei, — wir wollen aber eben wissen, was sie denn sei? *„Die Deduction hat es nur damit zu thun, wie ein Begriff oder ein Urtheil subjectiv im Geiste entspringt."* Nun wohl! Dieses *Wie* wünschen wir nun gerade zu erfahren! Aber ein paar Zeilen weiter ist wiederum die Rede von *Kant!* Vielleicht wird uns der Vf. sein Geheimniss indirect anvertrauen; indem er uns zeigt, worin Er es besser gemacht habe als Kant. „Die Kategorie versieht Kant allein mit seiner Deduction, das heisst, er zeigt, dass die Kategorien nothwendig auf die Erfahrung angewendet werden müssen, indem sie eine objective, nur denkbare Verbindung enthalten, welche eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sei. Nach dieser Ansicht ist dann keine Deduction der Ideen möglich, denn diese können in der Erfahrungserkenntniss nicht angewendet werden. Dies ist Alles richtig, scheint mir aber unvollständig. Wir dürfen, um der durchgängigen subjectiven Wendung der Speculation treu zu bleiben, der objectiven Gültigkeit der Sinnesanschauungen im voraus keinen Vorzug einräumen, sondern untersuchen alle Erkenntnissweisen gleichmässig nur als Thätigkeiten unseres Geistes. Dann erhalten wir Deductionen gleichmässig für alle Principien *a priori*." Hier könnte man fast Hoffnung schöpfen, wirklich etwas zu lernen. Zwar spielt diese sogenannte „subjective Wendung" die ganze Metaphysik in die Psychologie hinüber; doch gleich viel! Wenn nur diese Psychologie tief genug geht, um den Zusammenhang und Ursprung der metaphysischen Begriffe aufzuklären; wer wird hier nicht gerne lernen? Aber — wie soll das möglich werden *ohne Beweise?* Die *empirische* Psychologie, mit allen ihren Nothbehelfen, Unvollständigkeiten, zufälligen Anhäufungen, Worterklärungen und schwankenden Begriffen kennen wir lange; der tiefere Zusammenhang liegt einmal nicht auf der Oberfläche der Erfahrung; und wer Beweise verschmäht, wird immer nur Meinungen anzubieten haben, für die es kein Ruhm ist, dass sie der Specu-

lation eine subjective Wendung anmuthen und anpreisen. Hr. Fr. nun *fürchtet* sogar, man habe seine Deductionen mit Beweisen verwechselt. Und warum fürchtet er das? Weil sein Philosophem widerrechtlich zu den *empirischen* sei gerechnet worden. Wirklich, das sieht aus nach einer Sprachverwirrung. Wenn man ihm Schuld gab, seine Deductionen seien nichts als Berufungen auf Empirie, Einbildungen innerer Erfahrung, so geschah ihm gerade recht; denn sie sind, nach allem, was hier angeführt worden, und was weiterhin noch vorkommen wird, wahrhaft nichts weiter als das. Gerade nun, indem man ihm dies zur Last legte, vermisste man Beweise, die er hätte geben sollen; man war also weit entfernt, ihm Beweise zuzutrauen, die er nicht gab und nicht hatte.

Um nun den Leser endlich einmal aus dem Dunkel herauszuführen, worein ein verwirrter sich oft wiederholender Vortrag uns gestürzt hat, wollen wir eine, auf das Obige bald folgende, längere Stelle hier abschreiben, aus welcher die Eigenthümlichkeit, aber auch die Dürftigkeit des ganzen Unternehmens, unmittelbar einleuchten wird. Nachdem nämlich Hr. Fr. das Deduciren zur Aufgabe der Vernunftkritik gemacht, (man soll, sagt er, aus der Natur unserer Vernunft nachweisen, warum sie gerade dieses System metaphysischer Principien in sich trage,) nachdem er nochmals erklärt hat, die philosophischen Grundsätze seien keine Axiome, und ihre Anwendungen lassen sich nicht im Beweisgange aus ihnen ableiten, sondern sie seien Kriterien für unsere Beurtheilungen im täglichen Leben, und liegen *im Gefühl* allen menschlichen Beurtheilungen zum Grunde, als leitende Maximen in einem inductorischen Gedankengange, führt er fort: „Solche Kriterien sind z. B. die metaphysischen Grundsätze der Beharrlichkeit der Wesen und der Bewirkung, dass allem Wechsel in den Erscheinungen unveränderliche Wesen zum Grunde liegen, und alle Veränderungen nach nothwendigen Gesetzen von Ursachen abhängen. Diese unveränderlichen Wesen und diese Ursachen erkennen wir nie anschaulich, sondern wir denken sie nur zu dem Wechsel der Erscheinungen hinzu. Der erst genannte Grundsatz wird uns eine leitende Maxime für alle kategorischen Naturbeurtheilungen, deren Gültigkeit wir in den inductorischen Beurtheilungen der Erfahrung immer voraussetzen, und auf ähnliche Weise leitet der andere unsre hypothetischen Beurtheilungen. Wir nehmen in der Natur bestimmte *Veränderungen* wahr, da setzen wir metaphysisch voraus, dass diese nur die *Eigenschaften unveränderlicher Wesen* betreffen, und durch nothwendige Ursachen bestimmt seien. Welches diese Wesen und Ursachen für den bestimmten Fall der Erfahrung aber seien, das bestimmt hier das metaphysische Gesetz nicht, sondern es fordert uns nur auf, durch inductorische Ausbildung der Erfahrungen hier Wesen und Ursache aufzusuchen. Unsre Beurtheilungen haben also erst dann ihre

wissenschaftliche Vollständigkeit erlangt, wenn der Wechsel der Erscheinungen aus Gesetzen erklärt werden kann, nach denen unveränderliche Wesen wirken, wenn wir z. B. Bewegungen nach den Gesetzen erklären können, nach denen die Massen selbst auf einander wirken. — Auf ähnliche Art ist die Idee der persönlichen Würde des Menschen ein Grundsatz der praktischen Metaphysik. Wir können aus diesem Grundsatze keinesweges ableiten, wie Menschen in Gemeinschaft mit einander kommen und wie sich ihr geselliges Leben ausbilde. Sondern wenn die Erfahrung erst gezeigt hat, wie uns die Sprache zur Geistesgemeinschaft führe, und wie wir für den Gebrauch der Sachen in der Körperwelt zusammen wirken müssen, *wie wir also der Gültigkeit von Verträgen* und Gesetzen *bedürfen*, und *darum* Gesetzgebung im Staate nöthig haben, so tritt jener Grundsatz nur als Kriterium in unsre Beurtheilungen ein, und giebt ihnen sittlichen Geist. Er bestimmt den sittlichen Werth der Treue und des Gehorsams gegen die Gesetze, und entscheidet, dass nur solche Verträge und Gesetze etwas taugen, welche der Gerechtigkeit, der Ehre und der Freundschaft genug thun. Auf eine dunklere Weise legt also das Gefühl allen unsern Beurtheilungen in der Anwendung die philosophischen Grundgedanken zu Grunde."

Diese Stelle regt allerdings an zwei Orten das Gefühl auf; aber nicht zu ihrem Vortheil. Zuvörderst: wenn wir von einer metaphysischen Voraussetzung hören, dass die Veränderungen, die wir in der Natur wahrnehmen, nur die Eigenschaften unveränderlicher Wesen betreffen, so fühlt ohne Zweifel der aufmerksame Zuhörer, dass dieses *Nur* irgend eine Bedenklichkeit zur Seite schieben will, die wohl entstehn könnte, wenn die Veränderungen etwa nicht bloss die Eigenschaften, sondern das Wesen selbst beträfen, welches diese Eigenschaften hat. In der That möchte wohl etwas Seltsames, ja Verkehrtes gefühlt werden, wenn Jemand sagen wollte, das veränderte Wesen sei nach der Veränderung nicht mehr das gleiche, was es vor der Veränderung war. Die Rede klingt nun freilich viel bequemer, wenn sie dem Wesen lieber Eigenschaften beilegt, die es annehmen und ablegen kann, wie man ein Kleid aus- und anzieht! Aber man fühlt auch so noch etwas Unbequemes in dem Worte *Eigenschaft;* welches dem Sprachgebrauche gemäss Anspruch darauf macht, anzugeben, *was das Ding sei*, zum Unterschiede von andern Dingen, die durch andre Eigenschaften bestimmt sind. Giebt man nun diesem Gefühle nach, so kommt es endlich gar dahin, dass man sich aus dem vorigen Gefühle ganz heraus versetzt findet; indem die Bedenklichkeit, die gleich Anfangs zur Seite sollte geschoben werden, nun gerade erst recht erwacht. Eine Veränderung der Eigenschaften ist eben eine Veränderung dessen, was das Ding ist; das heisst, des Dinges selbst. Und hiemit fängt nun in der That ein wahres metaphy-

sisches Nachdenken an, indem es sich zeigt, dass mit der vorhin heraus gefühlten oder deducirten oder in der Vernunft durch psychische Anthropologie nachgewiesenen Kategorie der Causalität durchaus nichts anzufangen ist, vielmehr dieselbe sich in völligen Widersinn auflöst, so lange sie dabei bleibt, durch nothwendige Ursachen jenes *Nur* herbeiführen zu wollen, welches schon *Zuviel* ist, und dem Dinge keineswegs erlaubt, unveränderlich zu bleiben. Hätte Hr. Hofr. Fr. diesem Gefühle Sprache gegeben, dann würde Rec. ihm einräumen, er habe eine Metaphysik geschrieben. — Ein ganz anderes, von dem vorigen specifisch verschiedenes, Gefühl verursacht die andre Stelle, wo die *Erfahrung* zeigen soll, wie wir der *Gültigkeit* von Verträgen bedürfen; als ob diese Gültigkeit erst müsste gelernt werden, und als ob sie mit den Bedürfnissen käme und ginge; — wobei eine sehr schlimme Verwechselung der Frage, welche Verträge etwas taugen, mit der andern Frage, weswegen die Verträge, schon bloss als solche, und ganz ohne Rücksicht auf Tauglichkeit und Untauglichkeit, einen ehrfurchtgebietenden Charakter an sich tragen, im Hintergrunde liegt. Wäre hier die Rede von Naturrecht: so würde Rec. diesen Knoten hier auflösen; allein Naturrecht ist nicht Metaphysik; und wer nicht daran *glauben* will, dass *Metaphysik der Sitten* ein Unding ist, der wird es wenigstens *fühlen*, wenn er das Vorstehende genau vergleicht, und die beiden Stellen, bei denen wir angestossen sind, zusammenhält.

Alles, was hier bisher von den Erklärungen des Vfs. über seine Art zu deduciren, zusammengestellt worden, knüpfte sich an die §. 17 hiezu gegebene Veranlassung. Rec. kehrt nun dorthin zurück; und zwar in den Grundriss, ohne weiter das ältere System zu vergleichen; da der Umstand, dass die jetzt vorgetragene Lehre nicht mehr neu ist, schon zur Genüge erhellen wird. Zur Erholung mitten in der kritischen Arbeit dient es, endlich einmal im §. 19 einen wahren Satz anzutreffen, dem freilich der Beweis fehlt, (Rec. hat ihn in einem frühern Werke längst geführt,) der aber wenigstens hätte dienen können, manche Fehler zu beschränken, wenn nicht ganz zu vermeiden. Es ist der Satz: „*das ästhetische Urtheil ist kein belehrendes; — es ist ein singuläres.*" Darum nun gerade, weil es ein singuläres ist, hätte der Vf. sich bedenken sollen, sogleich den falschen, obwohl oft genug in allerlei Formen vorgetragenen, Zusatz zu machen: dass dadurch der einzelne Gegenstand unmittelbar den Ideen vom Weltzweck untergeordnet werde. Nichts weniger! Die Singularität beruht gerade darauf, dass im Geschmacksurtheil der Geist völlig unbefangen, unzerstreut, unbestochen, seinem Gegenstande hingegeben sei; welches den Hinblick auf ein grösseres Ganzes, vollends auf ein schwer zu umfassendes, fremdartiges, ja gar auf die Unendlichkeit der Welt und die Dunkelheit ihres Zwecks, — ausschliesst und un-

möglich macht. Von dem ästhetischen Urtheil weit verschieden sind die Gefühle, die es erregt, indem es in der Mitte eines grösseren Gedankenkreises wie ein Blitz hervorbricht; diese Gefühle hängen nicht von ihm allein, sondern von seinem zufälligen Verhältnisse zu diesem Gedankenkreise ab. Und noch weiter davon verschieden sind die Deutungen, die man ihm giebt, nachdem es fertig ist, und von der Reflexion wie ein Gegebenes umhergetragen wird. Wer diese drei Dinge, — das Geschmacksurtheil selbst, die mancherlei dadurch erregten Gefühle, und die daran geknüpften Deutungen, welche letztere sehr falsch sein können, — nicht aufs sorgfältigste sondert, dem werden die ästhetischen Urtheile eine höchst gefährliche Quelle von Irrthümern, wie sie es leider in der heutigen verworrenen Zeit schon vielfältig in allerlei Zweigen der Wissenschaften geworden sind; — doch das gehört nicht hierher, so nahe auch die Versuchung liegt, darüber ausführlicher zu sprechen.

Wir kommen zum vierten Capitel, von der Kunst zu philosophiren. Hier zeigt es sich nun ganz offenbar, dass hinter jenem geheimnissenvollen Ausdrucke: *transscendentale Deduction*, weiter nichts verborgen sein kann, als empirische Psychologie; das unzuverlässigste aller wissenschaftlichen Materialien. Es heisst hier geradezu: „Die philosophische Erkenntniss ist ursprüngliches Eigenthum jedes menschlichen Geistes; es kommt also hier nicht auf eigentliches Erlernen derselben, sondern nur auf Klarheit und Deutlichkeit des Bewusstseins um dieselbe an.“ (*Darin* also will Hr. Fr. mit Platon, Aristoteles, Leibnitz, Hume wetteifern!) „Daher wird unser erster Satz: das Glück in der Ausbildung der Philosophie hängt vom zergliedernden Gedankengange ab.“ (Dem Rec. fallen bei dieser Anatomie die berüchtigten Resurrectionsmänner ein; diese wissen doch, dass, noch ehe vom Zergliedern die Rede sein kann, man sich erst bemühen muss, den *Gegenstand* zu erlangen, den man seciren will.) „Die Hauptregeln sind nun: 1) Man suche die Fälle, wo die Vernunft sich Urtheile anmaasst (!) ohne sie auf Anschauungen zu gründen, zunächst aus den besondern Anwendungen in den Beurtheilungen des täglichen Lebens kennen zu lernen. Darin fasse man *nur* dasjenige sorgfältig auf, dessen man unmittelbar gewiss ist,“ (wie nun, wenn sich gar nichts fände, dessen man unmittelbar gewiss *bliebe*, nachdem man durch Reflexionen das Zweifelhafte abgeschieden hat?) „und sammle für jeden Gegenstand diese besondern, unmittelbar gewissen Behauptungen.“ (Doch wohl zum Behuf der Abstraction, um das Gemeinschaftliche heraus zu finden? Wie aber, wenn das gesammelte Mannigfaltige so fliessend und schwankend ausfällt, dass die Abstraction keine sichern Schritte thun kann?) „2) Man wird hierbei für Verständniss und Mittheilung ganz an den Geist einer lebendigen Sprache gebun-

den sein, den man sorgfältig auffassen soll"; (den Proteus!) „3) Wir haben es in der Philosophie mit *gegebenen* Begriffen zu thun, welche nach der Methode der Erörterungen für Sacherklärungen ausgebildet werden soll." (Hr. Hofr. Fries muss mit aller seiner empirischen Psychologie, doch gewisse Erfahrungen von der nothwendigen und unfehlbaren *Umwandlung* der *gegebenen* Begriffe, eben *indem* man sie erörtern und zu Sacherklärungen ausbilden will, niemals gemacht haben; sonst würde er nicht Vorschriften geben, die sich gar nicht erfüllen lassen.) „Der zweite Hauptsatz heisst: aller Speculation soll eine durchaus subjective Wendung gegeben werden." (Der Satz ist nicht deutlich, und in jedem Falle schlecht ausgedrückt.) „Der dritte Satz heisst: alle Grunduntersuchungen der Philosopie sind von psychisch-anthropologischer Natur." — Aus der Zergliederung unsrer Beurtheilung der Dinge folgt eine anthropologische Theorie der Vernunft, — und *daraus* soll sich ergeben, nicht nur, welche philosophische Erkenntnisse der Mensch habe, — sondern auch: welche er haben *müsse* und *allein haben könne!*" So quillt Nothwendigkeit, aus der Erfahrung! *Ex pumice aquam!!* Solche Regeln zum Philosophiren kann unmöglich ein Mann geben, der ernstlich mit der Skepsis und mit dem Idealismus gekämpft hat. Rec. kann hier nicht anders urtheilen, als dass der Vf. das erste gegebene Material der Metaphysik nicht recht kennt; und die Anstrengung, welche dessen Bearbeitung erfordert, nie in seinem Leben muss gefühlt haben. Die Geschichte der Philosophie würde ihn eines Bessern belehrt haben, wenn er nicht auch diese, wie man deutlich genug sieht, viel zu leicht genommen hätte. Es werden davon bald Proben vorkommen.

Der Vf. überlegt nun zunächst weiter: warum es der Vernunftkritik noch nicht gelungen sei, der Philosophie eine allgemein anerkannte, veste Gestalt zu geben; er schiebt die Schuld auf mangelnde Kunst der Selbstbeobachtung. Rec. lässt ihn dabei, und überlegt seinerseits, wie es anzufangen sei, den Vf. von seinen Irrthümern zu überführen? worauf sich nur zu deutlich die Antwort ergiebt, dass dies ganz unmöglich ist. Denn da derselbe keine Beweise will gelten lassen, sondern die wahre Erkenntniss wie einen Gemüthszustand in sich zu beobachten verlangt: so müsste man seinen ganzen Gedankenvorrath umschaffen können, um ihm diejenige innere Erfahrung zu bereiten, die nur aus dem eigentlichen metaphysischen Nachdenken hervorgeht. — Indessen würde man doch nach dem Vorhergehenden erwarten, er werde sich nun bemühen, den Leser in der schweren Kunst der Selbstbeobachtung zu unterrichten; er werde neue Mittel und Verfahrungsarten anwenden, um das so oft Misslungene jetzt zum sichern Erfolge hinauszuführen; und da vom Auffassen einer lebendigen Sprache die Mittheilung abhängig gemacht war, so seien nunmehr irgend welche feine,

seltene, bisher ungekannte oder unbenutzte Sprachbemerkungen das Nächste, worauf man stossen müsse. Wirklich folgt etwas der Art; aber Rec. sieht nicht, dass es dem Vf. zu etwas Anderem diene, als zur Polemik gegen Schelling, — und gegen Platon; seine eigne Grundlehre der Metaphysik fällt dennoch an der Stelle wo sie eintritt, gleichsam vom Himmel. Von jener Polemik eine Probe! „In Schelling's Philosophem heisst es: alles Leben hat ein Schicksal; da nun Gott ein Leben ist, so ist auch er dem Schicksal unterthan u. s. w. Nein! Freunde, lasst uns die Weisheit des mosaischen Gebotes: *du sollst dir kein Bild machen*, besser anerkennen. Wollt ihr mir verargen, dass ich diese Lehre von Anfang an eine *kindische* gescholten habe? Und der letzte Grund aller dieser schelling'schen Irrthümer liegt einzig (!) darin, *dass seiner Sprache die kategorische Bezeichnung der Urtheile fehlt*." Wie hängt doch diese Rede zusammen? — Das Schelten brauchte wenigstens nicht wiederholt zu werden; es wird auch keinen Eindruck machen; denn Jedermann sieht ein, dass Hr. Hofr. Fr. sich um kindische Dinge nicht bekümmern würde, er hat aber der schelling'schen Schule, durch sein Disputiren gegen sie, von jeher mehr Ehre erwiesen, als sie werth ist. Was die kategorische Bezeichnung der Urtheile anlangt: so lehrt Hr. Fr. darüber etwas ganz Falsches. Für blosse Begriffsvergleichungen sei die Verneinung ein blosses Unterscheidungszeichen? Wie? der Satz: der Cirkel ist kein Viereck, *unterscheidet* bloss? Er sagt vielmehr sehr deutlich, das Merkmal des Viereckigen lasse sich mit dem Begriff des Cirkels, (welcher rund ist,) nicht vereinigen. Aber Hr. Hofr. Fries hat eine bekannte Vorliebe für die kategorischen Urtheile, und besonders, wenn das Subject durch Bezeichnung der Quantität auf Einzelwesen, die in seiner Sphäre stehn, hinweist; dann, meint er, wären sie der Erkenntniss näher verwandt. Wie also? Das Urtheil: *Elfen sind tückisch*, ist es ein Erkenntnissurtheil oder nicht? Vielleicht ist das Subject nicht deutlich genug bezeichnet. Wir wollen also lieber sagen: *Einige Elfen sind geflügelt, andre Elfen sind ungeflügelt.* Jetzt fehlt es doch gewiss nicht an der Bezeichnung. Nur Schade, die Elfen sind nicht *gegeben!* — Wann wird man doch aufhören, in logischen Formen Erkenntniss zu suchen? Wird etwa Hr. Hofr. Fr. die Frage: ob es Elfen, ob es Logarithmen, negative Grössen, ob es Atomen gebe, durch die Logik entscheiden lassen? Wenn nicht: so mag er sich überzeugt halten, dass alle, noch so wohl bezeichnete, der Sprachform nach vollkommen kategorische Urtheile, dennoch ihrem wahren Sinne nach hypothetisch sind; und dass nimmermehr ein Urtheil seine hypothetische Natur eher ablegt, als bis es aus dem Kreise der Logik heraustritt, um anderwärts die ihm gebührende Bürgschaft für die Gültigkeit seines Subjects zu empfangen. Den Verdacht, den Aristoteles, (auf dessen Schrift *περὶ ἑρμηνείας*

sich der Vf. beruft, ohne eine bestimmte Stelle zu citiren,) vergeblich aufgeschlagen zu haben, will Rec. lieber auf sich nehmen; obgleich er die Schrift hinten und vorn durchblättert hat, um die Stelle zu finden, worauf Hr. Fr. zielen möge. Die paar Zeilen gleich im ersten Capitel: *ἔστι δ' ὥσπερ ἐν τῇ ψυχῇ ὁτὲ μὲν νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι, ὁτὲ δὲ ἤδη, ᾧ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον· οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ,* wird er doch nicht eine „Widerlegung der platonischen Denkweise" nennen; und eben so wenig glauben, gleich weiter sei in den Worten *τὸ ἄνθρωπος, ἢ τὸ λευκὸν, ὅταν μὴ προστεθῇ τι·* die Rede von unbezeichneten Urtheilen; denn es wird dort von gar keinen Urtheilen, sondern von unverbundenen Begriffen gesprochen. Dass aber Aristoteles Wahrheit und Falschheit überhaupt in den Urtheilen sucht, kann nicht befremden; denn er hat die *σοφιστικὰς ἐνοχλήσεις* im Sinne; gegen welche man sich nicht in Hinsicht auf die Gültigkeit der Subjecte, worüber geurtheilt worden, sondern in Hinsicht der Verdrehungen, die sie aus schon zugestandenen Sätzen machten, zu schützen hatte. Daher ist Aristoteles bemüht um logisch richtige Entgegensetzung. Sollte aber wohl Hr. Fr. die Stelle gegen Ende des siebenten Capitels (und andre ähnliche) missverstanden haben? Dort heisst es freilich: *ὅσαι δὲ ἐπὶ τῶν καθόλου μὲν, μὴ καθόλου δὲ· οὐκ ἀεὶ ἡ μὲν ἀληθὴς, ἡ δὲ ψευδής· ἅμα γὰρ ἀληθές ἐστιν εἰπεῖν, ὅτι ἐστὶν ἄνθρωπος λευκὸς, καὶ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκὸς, καὶ ἔστιν ἄνθρωπος καλὸς, καὶ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος καλός· εἰ γὰρ αἰσχρὸς, καὶ οὐ καλός.* Hier zeigen doch wohl Anfang und Ende der Rede deutlich genug, dass nicht unbezeichnete, sondern particuläre Sätze gemeint sind. Das ungewöhnliche des Ausdrucks fällt übrigens dem Aristoteles selbst auf. Daher fährt er fort: *δόξειε δ' ἂν ἐξαίφνης ἄτοπον εἶναι· διὰ τὸ φαίνεσθαι σημαίνειν τὸ, οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκὸς, ἅμα καὶ τὸ, οὐδεὶς ἄνθρωπος λευκός· τὸ δὲ οὔτε ταὐτὸν σημαίνει, οὔθ' ἅμα, ἐξ ἀνάγκης.* Endlich wollen wir nicht vergessen, dass wirklich Wahrheit oder Falschheit in den Urtheilen liegt, in sofern dem Subjecte das Prädicat zukommt oder nicht. Der Satz: *alle Atomen sind absolut hart,* ist vollkommen wahr, obgleich es keine Atomen giebt. Diese Wahrheit ist nämlich keine Erkenntniss; dergleichen in einem Urtheile, sofern es bloss als solches betrachtet wird, überhaupt nimmermehr liegen kann. Alles dies mag hier sehr fremdartig scheinen; allein unser Vf. selbst führt es herbei, durch seine grosse Meinung von der Kraft der Logik zum Behuf der Metaphysik, und dadurch, dass er sich an den Aristoteles anlehnt, den er nach des Rec. Meinung wohl besser hätte benutzen können. Davon gleich weiterhin.

Es ist nämlich nun endlich Zeit, die lange Einleitung, die ein Drittheil des Buchs ausmacht, und doch nichts gehörig vorbereitet, zu verlassen, und in die Abhandlung selbst einzutreten. Was hat nun Hr. Hofr. Fr. durch Selbstbeobachtung, durch Be-

nutzung der Sprache, durch Zergliederung gefunden? Das, was er in der Jugend gelernt, und woran er sich gewöhnt hatte. Wie dem Priester und der Dame, die zusammen in den Mond schauen, — sie erblickt dort ein lustwandelndes zärtliches Paar; er ruft entrüstet:

Ei! Ei! Madam, warum nicht gar?
Zwei Kirchenthürme seh' ich klar! —

so geht es denen, die sich durch unmittelbares Bewusstsein zu höheren Einsichten erheben wollen. Hr. Fr. sieht *Kategorien;* und zwar *kantische.* Darin ist er so vertieft, dass er S. 164 sogar in Fichte's erster Aufstellung der Wissenschaftslehre nichts weiter wahrnimmt, als *„einen Versuch, die kantische Tafel der Kategorien abzuleiten!“* Die Wahrheit ist, dass Fichte, (den Rec. zur Zeit der Herausgabe der Wissenschaftslehre täglich sah und sprach,) sich um die Kategorien beinahe nicht kümmerte; denn Er sah in sich: *das gegen seine Schranke strebende Ich, welches im Begriff steht, sich absolut selbstständig zu machen im Wissen, Wollen und Handeln;* in diesem *nisus* erscheint sich das Ich unendlich aufgehalten, und die unendliche Zeit mit der unendlichen Aufgabe erfüllend. Andre sehen bekanntlich in sich noch glänzendere Erscheinungen; wieder Andre sehen nur die gewöhnlichen Seelenthätigkeiten. Wer sieht nun recht, und wer kann dem Andern seine Augen geben? — Aber am schlimmsten wird die Sache dadurch, dass Hr. Fr. sich auch das Versehen Kant's aneignet, der die allgemeinsten *Prädicate,* d. h. Kategorien finden wollte in den Formen der *Verbindung zwischen* Subject und Prädicat, d. h. in den Urtheilsformen. Ein Versehen, ganz ähnlich dem, in dem sogenannten kategorischen Imperative die Form der allgemeinen Gesetzmässigkeit selbst zum Inhalte des Gesetzes zu machen. Dergleichen Fehler sollten doch nicht unaufhörlich wiederholt werden; es sind die offenbarsten Missgriffe; Geniefehler, die man übersehen und vergessen muss. Hr. Fr. hingegen schmückt den Missgriff aus; und zwar, welches wohl zu merken, nicht durch eine Beobachtung, sondern durch einen disjunctiven Schluss! Nach ihm *erkennen* wir *denkend nur im Urtheil.* (Es ist so eben gezeigt, dass im Urtheil *als solchem* niemals Erkenntniss liegt.) *Aber die Materie in Subject und Prädicat ist jederzeit aus der Anschauung entlehnt,* (dass Anschauungen auf Begriffe führen, die sich mitten im Denken einer nothwendigen Umwandlung hingeben, dass auf diese Weise auch die Begriffe von Substanz und Ursache entspringen, weiss Hr. Hofr. Fr. nicht; diese Möglichkeit ist für ihn nicht einmal ein problematischer Gedanke;) *oder sie ist eine Wiederholung dessen, was zuvor schon in andern Urtheilen erkannt wurde;* (die eben gerügte Unwissenheit hat nämlich die Folge, dass die wichtigsten Operationen sowohl des absichtlosen als des methodischen Denkens völlig verkannt, und das Denken für eine blosse Wiederholung gehalten wird.) *Das Einzige*

also, was für unser Bewusstsein ausser der Anschauung ursprünglich neu zu unserer Erkenntniss hinzu kommt, ist die logische Form des Urtheils, (die sich denn wohl durch einen magischen Zauber in eine *Materie* des Urtheils verwandeln muss. Man höre nur, *wie!*) Es können metaphysische Begriffe als bestimmend die Materie des Urtheils vorkommen, allein deren Deutlichkeit muss, da sie nicht aus der Anschauung genommen sein sollen, sich ursprünglich immer durch die blosse Form des Urtheils ergeben haben. (Muss sich ergeben haben! Offenbare Gewalt, welche den Begriffen gedrohet wird.) So werden z. B. Begriffe, wie Wesen und Eigenschaft, Ursache und Wirkung, und noch mehr ihre untergeordneten, wie Masse, Anziehungskraft u. s. w., oft in der Materie der Urtheile vorkommen, sehen wir aber darauf zurück, was hier die Grundbegriffe, wie Wesen und Ursache, bedeuten, so lässt sich dies nur durch Beziehung auf gewisse Urtheilsformen deutlich machen. (Durch Beziehung? Das ist Unterschleif. *Die Urtheilsform selbst* sollte sich ja in die Materie verwandeln. Statt dessen kommt nun folgende Deutelei zum Vorschein:) „Eigenschaften z. B. denken wir in Prädicaten kategorischer Urtheile; aber Wesen ist ein Gegenstand, wiefern er *nur* im Subject und nicht im Prädicate eines kategorischen Urtheils vorgestellt werden *kann*. Ursache ist ein Gegenstand, wiefern er im hypothetischen Urtheile vorgestellt wird, und *nur* in dessen Vordersatze, nicht aber im Nachsatze gedacht werden *kann!*" — An dieser Deduction fehlen vier Puncte. Erstlich: zu zeigen, wie die kategorische Urtheilsform, welcher Subject und Prädicat ganz gleichmässig angehören, sich selbst so aus ihrem Gleichgewichte heraus versetzen möge, dass sie den Begriff von einem Etwas erzeuge, welches *nicht* Prädicat, sondern *nur* Subject sein *könne*. Zweitens: zu zeigen, wie die hypothetische Urtheilsform, welcher Vordersatz und Nachsatz gleichmässig angehören, dergestalt aus dem Gleichgewichte komme, dass sie den Begriff von einem Etwas erzeuge, welches nur im Vordersatze und nicht im Nachsatze stehn könne. Drittens: zu zeigen, wie der völlig leere Begriff dessen, was nur Subject sein könne, wenn er wirklich aus der Urtheilsform entstünde, alsdann irgend ein Gegebenes, falls dieses nicht schon *aus sich selbst* den nämlichen Begriff erzeugt hätte, finden, treffen, sich aneignen möge, — und zwar nicht in Folge leerer Willkür, sondern mit Nothwendigkeit, weil sonst keine Erkenntniss, sondern ein beliebiges Denken ohne Werth und Gewicht daraus entstehen würde. Viertens: zu zeigen, wie der leere Begriff dessen, was nur im Vordersatze eines Urtheils gedacht werden könne, wenn er sich aus der Urtheilsform ergeben hätte, dann durch irgend eine rechtmässige Verbindung mit einem bestimmten Gegebenen sich dergestalt realisiren möge, dass man die Ueberzeugung erhalte, dieses Gegebene sei eine Ursache, — wofern nicht *das Gegebene selbst* (wie es

wirklich der Fall ist) sich als Ursache zu erkennen gegeben hätte. —

Man frage sich nun, ob die obige Deduction, fehlerhaft wie sie ist, eine *Beobachtung* heissen dürfe? Ob der falsche *Schluss*, wobei die nothwendige Umwandlung der aus der Anschauung entstehenden Begriffe, — die wenigstens als möglich zugelassen werden musste, wenn überall daran gedacht wurde, — aus der Disjunction weggelassen war, eine *Zergliederung* heissen könne? Ob das Ausbessern der mangelhaft gefundenen kantischen Deduction durch einen darauf genäheten Flicken irgend eine Aehnlichkeit habe mit dem versprochenen und vorgeschriebenen Verfahren? Wäre es mit dem Beobachten und Zergliedern Ernst gewesen; wäre nicht die Geläufigkeit des Erschleichens, um alte Vorurtheile zu bevestigen, aller Beobachtung vorgesprungen; so würde der Vf. nicht so geringschätzig von des Aristoteles Kategorien geredet haben, die wenigstens minder verkünstelt sind, als die kantischen, und der reinen ächten Beobachtung weit näher liegen wie diese. Merkwürdig hätte es für den Vf., der den Aristoteles so hoch stellt, allerdings sein sollen, dass derselbe dort, wo er die Kategorien aufzählen will, die Urtheilsform ganz ausdrücklich bei Seite setzt; er beginnt nämlich: *τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει, ἢ ποσὸν*, u. s. w. Es würde auch gar nicht geschadet haben, die *οὐσία* an ihren rechten Platz ganz vorn zu stellen, da alle andern Kategorien sie voraussetzen; und wenn man dieselben besser zusammenstellen wollte, so liess sich dazu wiederum ein Wink benutzen, den Aristoteles anderwärts giebt, wo er die *ὕλη*, *μορφὴ* und *στέρησις* in eine Reihe bringt. Es ist nämlich klar, dass die *οὐσία* gleich Anfangs in dem doppelten Gegensatze erscheint gegen ihre Bestimmungen, und gegen dasjenige, was eine Negation in sich schliesst; unter diese beiden Rubriken lassen sich die andern Begriffe ziemlich leicht ordnen. Ob aber eine *geschlossene* Kategorientafel erwünscht sei, ist eine grosse Frage; wenn man strenge Wahrheit mehr liebt, als symmetrische Spiele, so wird man leicht einsehn, dass es besser ist, die untergeordneten Begriffe wegzulassen, als z. B. die Limitation, welche ein Grössenbegriff ist, fälschlich unter die Qualität, und die Wechselwirkung, welche nur eine nähere Bestimmung der Causalität ist, neben diese zu stellen, als ob sie ihr coordinirt wäre u. s. w.

Gesetzt aber endlich, die Kategorientafel sei vorhanden, gleichviel wie: was soll nun die Metaphysik damit gewinnen? Die Grenzen dieser Blätter erlauben nicht, den Hrn. Vf. so ausführlich, wie bisher, weiter zu begleiten; es findet sich aber im §. 65 eine Stelle, die wir für hinlänglich halten, um durch Anführung derselben unsern Bericht zu erstatten über das, was in dem vorliegenden Buche den Gewinn der Kategorienlehre ausmacht: „Die ganze metaphysische Verhältnisslehre zeigt

uns, wie die Kategorie des Wesens der eigentliche Grundbegriff der ganzen Metaphysik ist, indem wir das Dasein keiner Beschaffenheiten denken können, ohne sie auf die Zustände von Wesen, in denen sie sind, zu beziehen.“ (Sehr wahr! Eben darum war der alte Name Ontologie eine richtige Bezeichnung des Anfangspunctes, wenn gleich nicht der *ganzen* allgemeinen Metaphysik; und aus dem nämlichen Grunde gehört die *οὐσία* an die Spitze der Kategorien.) „Die Kategorie der Ursache fordert hingegen für die Anwendung, dass erst Veränderung als Wirkung gegeben werde,“ (hätte heissen sollen: dass erst Veränderung gegeben, und dann eingesehen werde, sie müsse als Wirkung gedacht werden,) „*wie aber Veränderung möglich sei, lässt sich gar nicht ausdenken, sondern nur aus der Erfahrung lernen.*“ (Hier beginnt der Irrthum! Es scheint indessen doch, dass der Hr. Vf. etwas von derjenigen Verwunderung hier gefühlt habe, von welcher Aristoteles sagt: *διὰ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν*, er fährt nämlich fort:) „Wie es möglich sei, dass das Dasein eines Zustandes auf eine Zeit folge, in der es noch nicht war, das können wir nur durch den Regelbegriff der Bewirkung denken, *mit welchem wir aber nur eine Voraussetzung von blinder Nothwendigkeit machen, die aus nichts anderm mehr begriffen werden kann.*“ Also hier ist für Hrn. Hofr. Fr. die Welt des Denkens und Forschens wie durch eine eherne Mauer begrenzt! Er *fühlt* sich hier eingeschlossen, er könnte auch, wenn er das, was Andre neben ihm unternommen haben, zu beachten würdigte, wohl wissen, dass nicht Jedermann hier still steht, sondern dass es Untersuchungen giebt, welche weiter gehen. Er aber will nicht weiter! Ihm genügt die *blinde* Nothwendigkeit, denn die Kategorientafel enthält auch nach seiner jetzigen Bearbeitung noch immer nichts, was die Augen öffnen könnte! Und dies war es, was wir zu berichten hatten. Sollen wir wirklich dies blinde Buch für eine Metaphysik gelten lassen? Wo schon Verwunderung ist, da ist auch Antrieb und Stoff zum weitern Denken; und erst derjenige wird eine Metaphysik lehren, welcher die Linie, deren Richtung durch diese Verwunderung gegeben ist, wirklich zieht und darstellt.

Wie sehr sich Hr. Fr. in seiner Unwissenheit gefällt, und wie auffallend er dadurch gleichwohl seinen Gegnern sich preisgiebt, dies war dem Rec. längst an einer Stelle im zweiten Bande der neuen Kritik der Vernunft aufgefallen, die hier angeführt werden mag, denn es ist einerlei, ob man das ältere oder das neueste Buch citirt. Es ist dort im §. 148 die Rede von der Idee der Gottheit, welche nach Hrn. Fr. als der heilige Grund der höchsten Ordnung der Dinge, nach der Kategorie der Ursache, nicht aber nach der Kategorie der Substanz soll gedacht werden. „Bei keiner Idee (sagt er) kommt uns

die grosse Exception des Kriticismus so sehr zu Statten, wie bei dieser höchsten Idee der Vernunft, dass wir nämlich hier an den Schranken unseres Gesichtskreises auf unsre *positive Unwissenheit* (!) compromittiren. Wir können uns die Gottheit nur als Grund denken, wodurch das Ungleichartige vereinigt wird (?), nicht als Substanz für eine Gleichsetzung von Allem in Einem. Jeder Versuch zur Anwendung kann uns die Widersprüche einer substantiellen Vereinigung alles Seins im Sein der Gottheit deutlich machen. Wenn wir die Gottheit *nur* als den Grund der ewigen Ordnung der Dinge denken, so beschränken wir uns wie billig, da wir positiv nur die Erscheinung zu erkennen vermögen, auf unsere *Unwissenheit in Rücksicht des wahren Verhältnisses vom ewigen Sein gegen einander,* und des vollendeten Verhältnisses, worin unsre Ansicht der Dinge zu ihrem wahren Sein steht; wir erkennen die Rechte eines blossen *ahnenden Gefühls* aus der Beurtheilung des Schönen, um das Verhältniss des Endlichen zum Ewigen zu fassen." (Was ahnen wir denn beim Hässlichen?) „Wollen wir hingegen positiv alles Sein in der einigen Substanz der Gottheit vereinigen, dann bleibt die Nebenordnung des Endlichen und Ewigen ganz undenkbar. Da hier alles Sein nur das eine und höchste ist, so ist nichts, *dem* nur *erscheinen* könnte; es ist nur ein An-Sich, aber kein wechselndes Bild der Erscheinung möglich. Nur von einem unheiligen Willen lässt es sich denken, dass er sich selbst zur Erscheinung werde, indem das Heilige gar nicht in die Natur eintreten kann." Rec. ist über die Verwerflichkeit und Unwahrheit des Pantheismus mit Hrn. Hofr. Fr. vollkommen einverstanden; eben deswegen ist es ihm widrig zu sehen, wie derselbe den Gegnern einen leichten Sieg bereitet. Zuvörderst wird Jedermann fragen, ob denn die Kategorie der Ursache jener der Substanz entgegenstehe, wie das Nicht-Wissen dem Wissen? Ob man die vorhin gerühmte Exception nicht auch eben so gut bei der letztern anbringen könne? Warum muss man denn gerade mit Schelling eine Geschichte von der Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten erzählen? Kann man nicht auch sagen: wir wissen nicht, *wie* alle Dinge in Gott seien; es genügt uns zu wissen, *dass* sie es sind? Wenn Einer so spräche: so würde Hr. Fr. ohne Zweifel erwiedern, diese Unwissenheit sei nur vorgeschützt, und helfe zu Nichts, denn es sei auch ohne nähere Angabe des *Wie* doch noch immer gleich unerträglich, die Welt mit ihrem Schein und ihren Mängeln in das heilige Wesen hinein zu versetzen.

Gerade nun so werden mit ihm die Gegner verfahren. Sie werden ihm die Frage vorlegen, ob denn sein Nicht-Wissen so weit gehe, dass er über den Satz des Spinoza: *una substantia non potest produci ab alia substantia,* keine bestimmte Entscheidung wage? Da er positiv die Kategorie der Ursache an-

wende, und da er ohne Zweifel Gott als Substanz denke: so könne er sich nicht entziehen, dem *Des-Cartes* beizustimmen, welcher im ersten Theile der *principiorum philos.* (§. 51) sagt: *per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus.* Nun sei aber dies die bekannte schlüpfrige Stelle, wo aus der Lehre des *Des-Cartes* der Spinozismus hervortritt. Nämlich *Des-Cartes* selbst fährt an jener Stelle unmittelbar also fort: *atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et rebus univoce, hoc est, nulla eius nominis significatio potest distincte intelligi, quae ipsi et creaturis sit communis.* Mit andern Worten: die Dinge sind keine wahren Substanzen; ihr Sein liegt in Gott, und kommt gar nicht aus ihm hervor; sondert sich nicht von ihm ab. Also bleibt Alles in Gott; er ist, wie nach Spinoza, die *causa immanens, non vero transiens.* — Es hat also nichts geholfen, zwei Kategorien steif und starr einander gegenüber zu stellen; die eine geht über in die andre; wer mit der Ursache anfängt, der muss mit der Substanz endigen. In unserer Zeit ist der Spinozismus so allgemein bekannt geworden, er ist sogar der Kirche so künstlich geniessbar gemacht, dass eine Gedankenfolge, wie die eben erwähnte, beinahe allen denkenden Köpfen geläufig ist. Wenn man sich ihr entgegen stellen will, so muss man es auf eine nachdrücklichere Weise thun, als durch ein Vorschützen von Unwissenheit, welches an jenes ἡσυχάζειν des Chrysippus erinnert, wodurch bei der Frage, ob Drei schon Viel, oder nur Wenig sei, die Scheidewand zwischen Wenig und Viel sollte erkünstelt werden. *Quid ad illum,* sagt hier Cicero, *qui te captare vult, utrum tacentem irretiat te, an loquentem?*

Wir vermeiden es absichtlich, dem Hrn. Vf. weiter ins Einzelne zu folgen. Auf den zweiten Abschnitt, die Metaphysik der Natur, wird Rec. vielleicht bei einer andern Gelegenheit zurückkommen. Das dritte Capitel, psychologischen Inhalts, könnte Rec. am meisten in Versuchung setzen, dagegen zu opponiren; allein es ist ihm noch nicht recht klar geworden, ob die dort in Schutz genommenen Grundvermögen des Geistes zu den Dingen gehören, welche Hr. Hofr. Fr. *weiss, ohne daran zu glauben,* oder zu denen, woran er *glaubt, ohne davon zu wissen.* Soviel ist offenbar, dass dem dritten Abschnitt die Weltansicht im Glauben vorbehalten ist; die glaubende Vernunft muss aber doch wohl zu den Dingen gehören, woran *geglaubt wird;* während andererseits die zeitliche Existenz des Ich, wiewohl ihre innere Erscheinung innig verflochten ist mit der Selbstanschauung der Vernunft, unmöglich einen andern Platz bekommen kann, als den im Gebiete des Wissens, woran bekanntlich *nicht geglaubt wird.* Wie nun dem auch sei: Rec.

empfindet wenigstens für jetzt keine Neigung, seine eigne, erst kürzlich in gehöriger Ausführlichkeit vorgetragene psychologische Lehre polemisch wider Hrn. Fr. zu richten, sondern wünscht demselben Zeit zu lassen, diese erst im Zusammenhange kennen zu lernen. Was nun vollends die am Ende vorgetragenen ethischen und religiösen Grundsätze anlangt, die laut dem Obigen, mit allen Schwierigkeiten der Metaphysik verwickelt sein sollen: so ist dabei gar nichts anderes zu thun, als sie völlig zu ignoriren, so lange man nicht entweder über die metaphysischen und psychologischen Voraussetzungen sich wird verständigt haben, oder bis es dem Hrn. Vf. gefallen wird anzuerkennen, dass Sittlichkeit und Religion Gegenstände des allgemeinsten, menschlichen Bedürfnisses sind, die man in eine für sie so missliche Stellung, wie dort am Ende der Metaphysik, gar nicht bringen darf. Gegenwärtig schon darüber zu disputiren, könnte gar zu leicht auf empfindliche, gegenseitige Kränkung hinauslaufen. Man erträgt es wohl, — oder sollte es wenigstens ertragen, — über theoretische Gegenstände einander die zuwiderlaufenden Meinungen mit natürlicher Lebhaftigkeit entgegen zu stellen; allein in dem Tadel der sittlichen Grundsätze scheint etwas zu liegen, das dem Charakter Vorwürfe machen will; und dasselbe gilt von religiösen Ueberzeugungen. Daher scheint es eine nothwendige Regel des philosophischen Streites zu sein, sich so lange als möglich am Theoretischen zu halten, um nicht Erbitterung zu veranlassen; obgleich freilich das Interesse des Publicums am leichtesten gewonnen wird, wenn der Strom der Rede und Gegenrede sich über die höhern Gegenstände ergiesst. Eine andre nothwendige Rücksicht im Streite, die aber ebenfalls das Interesse der Zuhörer schwächt, liegt darin, dass nicht eher allgemeine Urtheile gefällt werden, bis man die einzelnen Behauptungen des Gegners bestimmt hervorgehoben hat. Wie sehr nun auch die zahlreichen Freunde des Hrn. Vfs. mit der gegenwärtigen Recension unzufrieden sein mögen: so werden sie wenigstens anerkennen müssen, dass mit den eignen Worten des Hrn. Vfs. ist berichtet, und die viel leichtere Manier, sich hoch über den Gegner zu stellen, um nur die äussern Umrisse seiner Lehre zu kritisiren, beinahe gänzlich ist verschmäht worden. Indessen ist es jetzt, nachdem des Einzelnen genug pünctlich hervorgehoben und beleuchtet worden, allerdings noch nöthig, eine ganz kurze allgemeine Bemerkung beizufügen, damit nicht unter den Einzelheiten die Hauptsache scheine verschüttet zu sein. Und hier würden wir zuerst, wenn dies nicht überflüssig wäre, die ausgezeichnete Gelehrsamkeit des Hrn. Vfs. rühmend anerkennen, desgleichen die logische Klarheit, den umfassenden, alle Theile der Philosophie und der damit verwandten Wissenschaften beherrschenden Blick; die unverdrossene Thätigkeit, und selbst den Erfolg, womit derselbe sich es angele-

gen sein lässt, das philosophische Studium theils überhaupt im Gange zu erhalten, theils insbesondre gegen den Verfall zu sichern, welchen unlogische Köpfe mit falscher Genialität und grosser Anmaassung ihm zu bereiten im Begriff waren. Wie sehr wir aber auch im allgemeinen von aufrichtiger Achtung für den Vf. durchdrungen sind: so kann doch, wenn die vorstehenden Bemerkungen einiges Gewicht haben, das Urtheil über das vorliegende Buch nicht anders als ungünstig ausfallen. Es ist weder ein Werk der wahren Beobachtung, noch der wahren Speculation. Es fehlt darin ganz nnd gar die Bewegung des metaphysischen Denkens. Vorurtheile stehn an der Stelle eigentlicher Thatsachen, die den Antrieb zur Nachforschung enthalten; und eben die nämlichen Vorurtheile fesseln das Denken, so dass es nicht von der Stelle kommen kann. Darum mussten nothwendig die Resultate für den Vf. selbst so ungenügend ausfallen, dass er die doppelte Nothhülfe des Glaubens und Ahnens längst vorher eintreten liess, ehe die speculativen Bedürfnisse auch nur wahrhaft zur Sprache gekommen waren. Die schelling'sche Schule wird das Buch todt nennen; sie wird mit erneuertem Stolze ihre eigne Lebendigkeit rühmen, und sie wird nicht ganz Unrecht haben. Fries hat von der fichteschen Lehre stets nur die Kehrseite gesehen; er hat nie die Bewegung begriffen, welche eigentlich von Kant begonnen, sich durch jenen nothwendig weiter fortsetzte. Freilich sind hiebei Fichte und Schelling nicht ausser Schuld. Beide wiederholten den alten Fehler, der so bekannt ist unter dem Namen: Verwechslung des Denkens und Erkennens. Beide fühlten eine nothwendige Bewegung in ihren Gedanken; anstatt aber dieser Bewegung eine regelmässige Entwickelung zu verschaffen, träumten Beide von einem Leben, welches nicht in *ihnen, als Denkern*, sondern in dem *Gegenstande* ihres Denkens sollte zu finden sein. Darum beschrieb Fichte sein absolutes Ich als: *lauter Leben;* darum liess Schelling sogar in der Gottheit eine Art von Gährungsprocess entstehen, als ob das Urwesen eine Unruhe, ein natürliches Bedürfniss in sich trüge, sich ohne Zweck in alle Formen der weltlichen Dinge zu kleiden. Solche Lehren waren eben so wenig speculativ als religiös. Dieses fühlte Fries; anstatt aber den speculativen Gedanken ihre nothwendige Bewegung, dem Realen seine natürliche Ruhe zu lassen; verkannte er die Natur des begangenen Fehlers. Er behandelte nun den Kantianismus wie einen steifen und starren Dogmatismus; suchte sein Heil in Kategorien und logischen Formen; wollte diese erst rechtfertigen durch empirische Psychologie, dann verbessern durch Ideen und durch den Glauben; und verlor sich solchergestalt zu Hülfsmitteln, die der gemeine Verstand oft besser handhabt oder wenigstens eben so gut in seiner Gewalt hat, als der schulmässig gebildete Denker, so dass man am Ende durchaus

nicht begreift, warum, wenn die Sache so kurz abgethan wäre, die wahre Philosophie nicht längst das allgemeine, unbestrittene, gleichförmig anerkannte Eigenthum aller gesunden Köpfe wäre, ja von jeher gewesen wäre. Die ganze Geschichte der Philosophie müsste auf diese Weise erscheinen als *viel Lärm um Nichts!* So verhält sich aber die Sache ganz und gar nicht. Diejenige Bewegung der Gedanken, welche wir seit Thales und Anaximander bald rasch, bald langsam, doch immer in einiger Regung fortdauern sehen, und welche unter uns seit Kant neue Richtungen annahm, ist noch nicht an ihr Ziel gelangt; sie hat sich noch nicht in ihren Producten erschöpft. Wir müssen in den vorhandenen Systemen, durch Vergleichung und Beiseitsetzung zufälliger Abweichungen, ihre wahre ursprüngliche Richtung zu erkennen suchen; wer alsdann in dieser wahren Richtung vorwärts geht, der fördert die Philosophie; wer aber die nothwendige Bewegung aufhält, der verzögert bloss das, was doch irgend einmal geschehen muss, sei es mit, sei es wider sein Wollen und sein Reden. Dabei ist viel daran gelegen, dass diese Bewegung ihren natürlichen Kreis nicht überschreite; sie wird sonst stürmisch und bedenklich. Ursprünglich liegt sie in den Erkenntnissbegriffen; hingegen der Logik und Ethik theilt sie sich leicht mit, weil bei den wichtigsten Angelegenheiten unseres Nachdenkens alle drei Theile der Philosophie einander begegnen. Diese Mittheilung lässt sich verhüten, wenn man Logik und Ethik im voraus in Sicherheit bringt, ehe man die Metaphysik anfängt. Wenn man aber heut zu Tage sieht, wie die eine Schule von der Metaphysik aus die Ethik beherrschen will, und wie die andre sogar noch die Logik in den gefährlichen Wirbel hineinzieht: dann weiss man wahrlich nicht, welche von diesen Schulen an der Wahrheit näher, welche entfernter vorüberfahre!

Die mathematische Naturphilosophie, nach philosophischer Methode bearbeitet. Ein Versuch von *Jacob Friedrich Fries*, Hofrath u. s. w. Heidelberg, 1822.

Der Name *Naturphilosophie* klang einst der grossen Mehrzahl derer, die sich um Philosophie bekümmern, sehr süss. Wie ist es zugegangen, dass jetzt so Wenige davon hören mögen? Hat die Natur, oder hat die Philosophie ihren Reiz verloren? — Soviel wissen wir: man wollte der Physik die pantheistische Hypothese aufzwingen. Diese Hypothese hat aber gar nicht hier, sondern anderswo ihren Ursprung; worüber Spinoza und sein Vorgänger *Des-Cartes* Auskunft geben können. Die Physik nun ist taub gegen Alles, was nicht aus ihr selbst kommt.

Umsonst will man sie reden lehren vom Absoluten, dem Unendlichen, und den Ideen; sie redet fort von Stoffen, Kräften, Verwandtschaften, ja selbst von Atomen; wohl wissend freilich, dass sie durch diese Ausdrücke nur Fragepuncte ankündigt, dunkle Stellen bezeichnet, wo etwas in der Tiefe verborgen liegen mag. Hat Jemand Lust und Muth, sich an eben diesen Stellen, die von der Physik schon bemerklich gemacht wurden, in die Tiefe hinabzulassen, so wird er Untersuchungen beginnen, die mit ihr zusammenhängen; stets aber wird sie sich vor denen zu hüten wissen, die das Buch der Natur wie eine Allegorie zu deuten unternehmen.

So weit sind wir einstimmig mit Herrn Hofr. Fries, der, indem er sich den Ausdruck *Naturphilosophie* aneignet, und das Prädicat *mathematisch* davor setzt, sichtbar genug darauf ausgeht, zu zeigen, es gebe zwar eine Naturphilosophie, aber keine solche, die mit fremdartiger Weisheit die Natur entzaubern — wo nicht lieber gar bezaubern — könne; sondern nur eine solche, die nach *Newton's* Weise sich an die längst bekannten mathematischen Principien aufs engste anschliesse. Wir wünschen hinzufügen zu dürfen: eine solche, die auf demselben Wege des Nachdenkens fortschreite, welcher seiner Richtung nach durch die Naturprobleme bestimmt ist. Alsdann könnten wir weiter so fortfahren: *dieses Nachdenken ist nun theils mathematisch, theils philosophisch.* Damit kämen wir aber nicht zu einer *mathematischen Philosophie*, zu welcher sonderbaren Gattung denn doch das Buch des Hrn. Hofr. Fr., seinem Titel gemäss, gehören muss! Wir sind also genöthigt, uns gleich Anfangs mit ihm zu entzweien; und uns zu erinnern, dass seine Naturphilosophie nicht bloss auf Mathematik, sondern auch auf seiner Metaphysik, diese letztere aber auf gewissen empirisch-anthropologischen Deductionen beruht. Darüber hat Rec. sein Urtheil vor einigen Monaten in diesen Blättern ausgesprochen, und muss sich jetzt hierauf beziehen. Allein vor aller weitern Kritik soll es gern und willig anerkannt werden, dass diese Naturphilophie ein gelehrtes, reichhaltiges und verdienstliches Werk ist. Man muss sich freuen, dass hierdurch wiederum den Mathematikern die Philosophie, den Philosophen die Mathematik näher gebracht und empfohlen wird. Es ist auch bekannt, dass dieses Werk von den eigentlichen Physikern mit Achtung ist aufgenommen worden. Dagegen ist nichts einzuwenden; nur darf man nicht glauben, dass hierdurch die schellingsche Lehre aus dem Wege geräumt würde. Die letztgenannte sinkt unter der Last ihrer eignen Fehler, und wird noch tiefer sinken; aber ihr liegt dennoch ein Streben zum Grunde, welches Fr. weder befriedigen noch vernichten kann.

Die Vorrede stellt obenan den Gattungsbegriff: *metaphysische allgemeine Naturlehre;* derselben sollen theils Naturgesetze der Körperwelt, theils Naturgesetze des *menschlichen* Geistes an-

heim fallen. (Wo bleiben die Thierseelen? oder falls dieser Ausdruck nicht modern genug klingt, wo bleibt die psychische Zoologie? Die Angewöhnung an das Wort *Anthropologie* hat hier einen gewaltigen Fehler in der Disjunction verursacht.) Die Naturgesetze der Körperwelt enthalten eine Unterordnung aller mathematischen Formen der Ordnung, Zahl, Dauer, Gestalt und Bewegung unter die *Kategorien* des Wesens, der Bewirkung und Wechselwirkung. Nun sind die Kategorien schon aus der Metaphysik bekannt; hier dagegen bleibt das Verhältniss der mathematischen Gesetze zu ihnen der eigentliche Gegenstand der Untersuchung, und diese wird am besten (?) mathematische Naturphilosophie genannt. Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft sollen hier genauer erörtert, doch soll über die Grenzen derselben hinaus gegangen werden, weil die mathematische Erkenntniss eine philosophische Untersuchung ihrer Natur zulässt. Daher zerfällt die Untersuchung in zwei Theile; *Philosophie der reinen Mathematik*, und *reine Bewegungslehre*. (Also hätte der Titel heissen sollen: Philosophie der reinen und angewandten Mathematik. Dem Ausdruck *Naturphilosophie* die Betrachtungen des ersten Theils unterzuordnen, ist eine logische Unmöglichkeit, denn leere Formen reiner Mathematik sind keinesweges Natur; es liegt in ihnen kein Geschehen, kein Wachsen, kein *nasci*. Hätte Hr. Fr. die Erörterung der reinen Mathematik als blosse Vorbereitung zur philosophischen Naturlehre behandelt, so wäre ihr Platz in einer Naturphilosophie gerechtfertigt; aber die reine Mathematik füllt die grössere Hälfte seines Buches; sie ist hier nicht Vorbereitung, sondern Haupttheil des Ganzen; daher wir hier eigentlich zwei Werke in einem Bande finden.) Das schelling'sche Philosophem ist durch seinen Grundfehler von der Anwendung der mathematischen Methoden entfernt worden; die Besseren der Schule wurden daher auf combinirende Methoden, und deren Gegenstände, Geologie u. s. w. beschränkt. Diesen nun will Hr. Fr. neben sich Platz lassen, es ist aber bekannt, dass sie nicht neben ihm Platz nehmen wollen; und das ist sehr natürlich, indem sie, mit ihrem guten Rechte, sich hüten, sich auf seine Entgegensetzung des Wissens gegen das Glauben und Ahnen einzulassen. Wer die Physik vom Realen losreisst, der kann nicht verlangen, dass ein Anderer sich neben ihm stelle, der die Natur irgendwie aus dem Realen zu erklären, das Bedürfniss fühlt. Wiese man freilich die erscheinende Natur nicht selbst auf das Reale hin, so könnte man es ihr nur *unterschieben;* und dagegen würde hinwiederum Hr. Fr. sich mit Recht erklären! So stehen hier zwei Partheien mit gleich grossen Fehlern einander gegenüber.

Der Punct, auf den es ankommt, tritt natürlich gleich in der Einleitung, welche die eigenthümliche Richtung des Buches bezeichnen soll, kenntlich hervor; wir wünschten nur, diese Ein-

leitung möchte sorgfältiger geschrieben sein. Dass in der schelling'schen Lehre eine durchaus nothwendige Scheidung fehlt, dies sieht und sagt Hr. Fr. Allein den Punct der Scheidung, und ihre eigenthümliche Natur bestimmt er ganz falsch. Er trennt wissenschaftliche Formen von idealen Erkenntnissen. Das sind seine eignen Worte. Man wundere sich also nicht, wenn man bei ihm Formen findet, durch die Nichts *erkannt* wird; leere, gehaltlose Formen. Man wundere sich auch nicht, wenn man bei ihm sogenannte Erkenntnisse antrifft, die keine Erkenntnisse sind, sondern Beurtheilungen des Werthes der Dinge, und damit zusammenhängende Glaubensartikel. Dieser zweite Punct nun geht uns hier nicht an. Damit man wegen des erstern nicht einen Augenblick zweifelhaft bleibe, sagt er recht deutlich: *„die einzige vollständige wissenschaftliche Erkenntniss des Menschen ist die Erkenntniss von der Welt der Gestalten und deren Bewegungen."* Da haben wir erstlich das Vorurtheil von einer eigenthümlichen Beschränktheit des *menschlichen* Erkenntnissvermögens; als ob andre endliche Vernunftwesen wohl andre Formen und andre Schranken des Erkennens in ihren Denk- und Anschauungsgesetzen tragen könnten; ein Vorurtheil, das aus mangelhafter Psychologie entspringt. Da haben wir ferner die Beichte einer verunglückten Metaphysik: *sie* vermöge eigentlich Nichts bei der Erkenntniss, die Mathematik allein sei die erkennende und wissende. Fragt man aber, *was* denn die Mathematik erkenne? so bekommt man die Antwort: *Gestalten und Bewegungen.* Das sind aber leere Formen, die nicht einmal scheinbar dazu taugen, wahre Eigenschaften oder Beziehungen der Dinge darzuthun. Also Mathematik und Metaphysik spielen mit Nullen; denn das menschliche Erkenntnissvermögen ist nun einmal zu diesem Spiele geschaffen, und darauf eingerichtet! Wahrlich eine erhabene Ansicht von der Bestimmung des Menschen, und von seinen natürlichen Fähigkeiten! Und nun das Gegenstück hinzu: „Die Erkenntniss der Wesen nach ihren sinnlichen Qualitäten, Farbe, Ton, Duft u. s. w., so wie die Erkenntniss des *geistigen* Lebens (?) erhält nur vermittelst jener Erkenntniss von *Gestalt* und *Bewegung* (??) ihre Raum- und Zeit-, ihre Zahl- und Gradbestimmungen; ihre Unterordnung unter Gesetz und Regel." (Warum nicht gar Zaum und Zügel, wenn einmal eine ganz fremdartige Herrschaft soll anerkannt werden? Aus jedem Dinge das Gesetz seiner *eignen* Natur zu erkennen, ist einmal nicht die Sache des Vfs.) „Alle diese Erkenntnisse lassen *daher*" (woher? etwa, weil sie das Joch jener Unterordnung nicht ertragen wollen?) „nur eine unvollständige wissenschaftliche Entwickelung zu, und erhalten ihre vollständige Bedeutung" (was bedeutet das Wort hier?) „in der ästhetischen Beurtheilung unter Ideen." So wird die Aesthetik zur Lückenbüsserin des Wissens; sie, die gar Nichts erkennt; die selbst Wahrheit und Schein gar nicht einmal zu unterscheiden verlangt! Kein Wun-

der, wenn zu unsern Zeiten sich die Dichter für die wahren Philosophen halten!

Aus der Einleitung wollen wir der Deutlichkeit wegen noch eine kurze Stelle ausheben: „Die experimentirende Methode sucht durch Anstellung von Versuchen Gesetze der Natur zu errathen; so hat sie mit der mathematischen Physik das gemeinschaftliche Interesse der Erkenntniss von Gesetz, Erklärung, Theorie. Die vergleichenden, combinirenden Methoden sind hingegen der entfernteste Anfang des inductorischen Verfahrens, und stehen daher mehr im Interesse des Thatbestandes als der Gesetze und Erklärungen. Ihr Interesse ist Uebersicht eines grossen Ganzen der Erfahrung. Der Hauptgewinn aus diesen Methoden ist das Klassensystem; nebst einer bestimmten und klaren Kunstsprache in Namenerklärungen; ist dies erste Bedürfniss befriedigt, so folgt nun in grösserer Annäherung an theoretische Interessen die weiter umschauende Vergleichung und Gruppirung der Erscheinungen." Charakteristisch ferner ist die Behauptung, nicht die Erfahrung, sondern die Geometrie habe für die Hypothesen des Copernicus und Keppler entschieden. Und wie hat sie das gemacht? „Es liessen sich wohl immer noch Systeme von Epicykeln bauen, nach denen man die Erfahrungen aus hipparchischen und tychonischen Voraussetzungen zu erklären vermöchte;" (auch *mechanisch* zu erklären?) „nur rein geometrisch hat die *Einfachheit der Hypothese* für die Ellipsen und den Lauf der Erde um die Sonne entschieden." So soll auch die Attraction erkannt werden. „Ob die allgemeine Anziehung im umgekehrten Verhältnisse der Quadrate der Entfernung erfolge, oder nach einem andern, diesem nur sehr nahe kommenden, Gesetze figurirter Zahlen, das entscheidet die Beobachtung nicht, denn sie giebt nur angenäherte Resultate. *Wir entscheiden aus rein mathematischen Gründen für die einfachere Voraussetzung.*" Sollte man nicht glauben, das Einfache sei mehr mathematisch als das Zusammengesetzte? Aber die Mathematik kennt gar keine Vorliebe; sie zeigt bloss, welche Annahme die möglichst einfache Erklärung liefere, und lässt uns dann die Wahl. Hingegen der Vf. spricht hier und im Folgenden als Gesetzgeber der Natur. Er wählt, entscheidet, streitet für die mathematische Physik gegen die Vertheidiger der experimentirenden Methode, erklärt das Stetige als den einfachsten Fall, den die Mathematik auch bei der chemischen Zusammensetzung der Materie in Vorschlag bringen müsse, (als ob es dabei auf Vorschläge und Hypothesen ankäme;) er will gelten machen, dass die ganze wissenschaftliche Naturkenntniss auf einer Vorstellungsweise *a priori*, und nicht auf einer durch sinnliche Wahrnehmung bestimmten ruhe; er will der reinen Mathematik die Herrschaft vindiciren; ja in Beziehung auf Kant drückt er sich gar so aus: durch K.'s metaphysische Anfangsgründe *sollen uns* weniger unmittelbar metaphy-

sische Principien in die Physik eingeführt, als durch die Aufhellung der metaphysischen Grundgedanken eine festere Anwendung der rein mathematischen Principien gesichert werden. So hat uns die Einleitung des Vfs. Willen verkündigt; andern Gewinn haben wir daraus nicht geschöpft; auch finden wir die wohlbekannte Stimme des transscendentalen Idealismus hier so schwach, dass es uns fast scheint, sie werde allmälig durch eine andre, mannigfaltige Gelehrsamkeit erstickt, ohne berichtigt zu sein.

Erster Theil. Philosophie der Mathematik. Hier wieder eine Einleitung; die sich interessanter anfängt. „Ungeachtet ihrer Sicherheit und Klarheit kann die Mathematik den ihr eigenthümlichen Mangel nicht lange verbergen, wenn sie von der Philosophie um die Rechtmässigkeit ihrer Ansprüche gefragt wird. Der Mathematiker erwirbt sich Grund und Boden nicht erst, sondern er findet sich gleich mitten auf demselben im Besitz, und bedient sich desselben nur. Die Mathematik für sich ist eine Beschreibung des Gebietes der Zahlen, des Raumes, der Zeit, der Bewegung. Aber woher denn Raum, Zeit, Zahl? Diese Fragen kümmern die Mathematik nicht, sie stammen aus der Philosophie. Eine eigne Wissenschaft, *mathesis prima* oder Philosophie der Mathematik, muss die Frage lösen: woher kommt uns die mathematische Erkenntniss, und welche Ansprüche hat sie im ganzen System der menschlichen Ueberzeugungen zu machen?" Hierüber werden wir nun an die Vernunftkritik verwiesen, wohin jedoch Rec. für diesmal nicht Lust hat sich zu wenden; denn er kennt nur zu gut die Antworten von der Sinnlichkeit und sinnlichen Beschränktheit unseres Geistes, von den nothwendigen Grunderkenntnissen und Grundformen; — er kennt auch die Systemfesseln, welche hier die Stelle wirklicher Beschränktheit so vollständig ausfüllen, dass es kaum lohnt, darüber viel zu sagen. Der Verf. selbst eilt weiter. Er beschreibt die besondere Anschauungsweise der Grösse nach drei Puncten: 1) sie steht unserer Aufmerksamkeit nach Belieben zu Gebote. (Das ist kein ausschliessender Charakter; dasselbe gilt von den Grundformen des Schönen und Hässlichen, des Guten und Bösen; es gilt sogar, mit einiger Beschränkung durch ein Mehr oder Weniger, von allen Gegenständen metaphysischer und logischer Speculation.) 2) Wir vermögen deren nothwendige und allgemeine Gesetze schon an einem *einzelnen* gegebenen Beispiele abzunehmen. (Kaum traut Rec. seinen Augen! Wie konnte Hr. Hofr. Fr. sich von der Leichtigkeit, womit man *in vielen Fällen* die mannigfaltigen möglichen Abänderungen eines gegebenen Beispiels schnell durchläuft, und das Gleichartige der wesentlichen Umstände überschaut, zu einer so allgemein ausgesprochenen Behauptung verleiten lassen? Wo ist denn die Sicherheit der Ueberzeugung, bevor man die möglichen Fälle durchsucht hat? Schon

die Formel $tang\,\varphi = \frac{sin\,\varphi}{cos\,\varphi}$ bedarf einiger Ueberlegung, ehe man sie für alle Quadranten vestsetzt. Von der Formel: $sin\,3\,\varphi = \sqrt{\frac{27\,c^2}{4\,b^3}}$, die bei den cubischen Gleichungen vorkommt, muss man erst überlegen, dass der Bruch die Einheit nicht übersteigen darf. Die cardanische Regel erfordert im gleichen Falle erst eine Rechtfertigung ihrer Gültigkeit. Der binomische Satz bedarf einer eignen Ausdehnung über seine ursprünglichen Grenzen. Wie oft muss man sich beim Weglassen des Unendlich-Kleinen, bei Differentialformeln u. dergl. hüten, gewisse Formeln nicht über die Grenzen ihrer Brauchbarkeit auszudehnen! Und endlich, was wird aus den divergirenden Reihen, und wer kann deren allgemeine Wahrheit vertheidigen? — Der Vf. weiss dies Alles vollkommen; er hat selbst in der Folge sich mit Gegenständen dieser Art viel beschäftigt; was soll denn der Sinn der obigen Behauptung sein? Nicht nur kein einzelnes Beispiel, sondern auch nicht einmal eine ganze Klasse von Beispielen verbürgt sich für andre Fälle und andre Klassen von Fällen; und der Vf. könnte hier vielleicht eine der auffallendsten Veranlassungen finden, um sein Nachdenken über den ganzen Gegenstand dieses Werkes tiefer zu begründen.) 3) Wir sind im Stande, mathematische Wahrheiten durch eignes Nachdenken aus den kleinsten gegebenen Anfängen selbst in beständiger Erweiterung zu entwickeln. (Diese Behauptung ist weder allgemein wahr, noch ausschliessend auf die Auffassung der Grössen beschränkt. Die Mathematik wächst nicht in allen Köpfen, sondern in sehr wenigen; und wenn die Metaphysik vielleicht mehr Jahrtausende braucht, als die Mathematik Jahrhunderte, so ist sie doch darum nicht minder eine Erweiterung des Wissens aus den kleinsten Anfängen; nur von langsamerer Bewegung.) Hieraus zieht nun der Vf. folgende Sätze: 1) Alle Begriffserklärungen in der Mathematik sollen Constructionen in reiner Anschauung sein. 2) Das System in jeder mathematischen Wissenschaft ist hypothetisch. 3) Die Lehrmethode ist immer die dogmatische, aber dieser liegt im Grossen für die Erfindung der Theorien eine Untersuchung nach speculativer kritischer Methode zum Grunde. — Was die Constructionen *in reiner Anschauung* anlangt, so war Rec. bisher der Meinung, dass Kant durch ähnliche Behauptungen nur seine vorzüglich auf Geometrie, nicht auf Rechnung, gewendete Aufmerksamkeit verrathe. Aber Hr. Fr. rühmt ganz ernsthaft die *anschauliche* Darstellung in der Formel:

$$x = \sqrt[3]{\left(-\tfrac{1}{2}g + \tfrac{1}{2}\sqrt{g^2 + \tfrac{4}{27}f^3}\right)} + \sqrt[3]{\left(-\tfrac{1}{2}g - \tfrac{1}{2}\sqrt{g^2 + \tfrac{4}{27}f^3}\right)},$$

während Rec. nicht einmal einen Ausdruck wie $\frac{1+x}{1-x}$ anschaulich nennen möchte, vielmehr in Sorgen gerathen würde, sich über den Sinn desselben zu täuschen, wenn er sich lediglich dem

Eindrucke hingäbe, den die Vorstellung des x als einer fliessenden Grösse etwa hervorbringen kann. Muss man schon Logarithmen gebrauchen, um bequem und sicher den Werth eines gewissen Ausdrucks zu erfahren; so hat man gewiss viele Male das An- und Absetzen der Gedanken, welches nicht *Anschauung*, sondern *Reflexion* heisst, in sich wahrzunehmen Gelegenheit. Und ohne Logarithmen wird doch Hr. Hofr. Fr. schwerlich den Werth einer Grösse bestimmen, die nach der cardanischen Formel zu suchen ist! Thäte er es, so würde das Zickzack der Reflexion nur desto länger werden. — Gegen das Ende dieser zweiten Einleitung kommt der Vf. wieder auf seine figürliche Synthesis und productive Einbildungskraft, den eigentlichen Sitz seines Irrthums; er citirt dabei ganz ruhig seine psychische Anthropologie; Rec. könnte eine Beurtheilung dieses Buches citiren. So lange Hr. Hofr. Fr. nicht einsieht, dass er nicht Möglichkeit und Wirklichkeit der *bestimmten Begrenzungen* von Raum und Zeit zwischen seiner Sinnlichkeit und Einbildungskraft *theilen* darf, weil die productive Einbildungskraft immer die gleiche sein würde, wenn sie überall (in dem Sinne des Vf.) existirte, und weil die Gestalten verschieden, und zwar *unwillkürlich* verschieden *gegeben* werden; so lange er in diesem Hauptpuncte nicht die deutliche und unwidersprechliche Probe seiner durchaus verkehrten Ansichten von dem Ursprunge der Anschauungsformen wahrnimmt; kann man nicht mit ihm, sondern nur wider ihn disputiren. Wir lassen ihn also bei seinen willkürlichen Constructionen, die gerade so willkürlich sind, als der Entschluss es ist, sich in dieser Stunde mit diesem, in jener mit jenem Theile der Geometrie zu beschäftigen; während es für die Menschen im Ganzen genommen nichts weniger als willkürlich ist, ob und welche Mathematik sie haben wollen. Von dem nothwendigen Grunde der Mathematik aber, den die Philosophie aufdecken soll, müssen wir hier zwei Worte sagen, Derselbe ist theils psychologisch, theils metaphysisch. Denn man kann erstlich fragen: wie kommen wir zum mathematischen Denken nach Stoff und Form? woher Linien, Flächen, körperliche Räume? wann stellen wir ein Ausser-, wann ein Nacheinander vor? welcher Zusammenhang und welcher Unterschied zwischen beiden? woher die Abstractionen und Verknüpfungen, auf denen das Zählen und Construiren beruht? — Diese Fragen sind sämmtlich psychologisch; sie wollen dem Entstehen der mathematischen Gedanken zusehen. Zweitens aber muss man fragen: wie sollen wir das Aussereinander und das Nacheinander denken? welche Schwierigkeiten liegen darin, und in wiefern lassen sie sich vermeiden? wie sollen wir Materie und Bewegung in den vorausgesetzten Raum hineinsetzen, und wieviel müssen wir uns hier von den schon fertigen Constructionen des Raumes gefallen lassen? Diese zweite Art von Fragen ist gar nicht psychologisch, denn es wird nicht mehr gefragt, was

geschehe, sondern was geschehen solle. Ein Unterschied wie Sittenbeobachtung und Sittenlehre. Es liegen nun theils in der Psychologie, theils in der Metaphysik, die Anfänge zu weitläufigen Untersuchungen dieser zwiefachen Art; jede davon ist ganz selbstständig, und durchaus unabhängig von der andern; beide müssen ausgebildet werden, wenn man in der Philosophie der Mathematik klar sehen will. Keine davon findet sich in dem vorliegenden Buche, wiewohl dasselbe abwechselnd nach den vorkommenden Umständen bald nach der einen, bald nach der andern Seite hingezogen wird. Im Ganzen genommen aber ist für Hrn. Fr. nicht bloss Raum, Zeit, Zahl, sondern die Mathematik selbst ein gegebener Stoff, den er betrachtet, wie ein Reisender, um dabei eine Menge von gelegentlichen Anmerkungen anzubringen.

So sehr man nun den Philosophen vermisst, den man erwartete; so reichlich wird man dagegen befriedigt durch den geübten und gelehrten Mathematiker. Wie in der Einleitung schon der euklidische Beweis für den pythagoräischen Lehrsatz, und die Auflösung der quadratischen Gleichungen Platz gefunden hatte; so lernt der Schüler der Mathematik hier im Anfange der Abhandlung selbst, wie man *a*, *b*, *c*, *d* ohne Wiederholungen variire; er lernt, was eine Versetzungszahl sei, was man Combiniren zu bestimmten Summen nenne u. dergl.; — natürlich aber kann doch Niemand dabei ein Buch über Combinationslehre entbehren. Eben so lernt man in der nun folgenden Arithmetik die Sätze: „jede Grösse ist sich selbst gleich; zwei Grössen, die einer dritten gleich sind, sind einander gleich,“ u. dergl. Wir können den Vf. in solche Weitläufigkeiten nicht folgen, sondern ein paar Proben seiner Behandlung bekannter Gegenstände müssen genügen. Bei den entgegengesetzten Grössen, wo wir an Busse und Carnot erinnert werden, bemerkt der Vf. mit Recht, dass bei Producten, wenn sie Flächen bezeichnen sollen, die Lage derselben nur dann durch die Vorzeichen bestimmt wird, wenn die einzelnen Factoren einzeln ihr Vorzeichen bei sich führen. Von hier weiter gehend, findet er nöthig, einige nicht ganz leichte Fälle zusammen zu stellen, um durch Beispiele deutlich zu machen, wie man die Zeichen zu setzen und zu deuten habe. Das erste Beispiel geben die trigonometrischen Linien; das zweite liefert die Aufgabe, aus einem gegebenen Puncte ausserhalb eines gegebenen Kreises eine gerade Linie zu ziehen, welche den Kreis schneide, und zwar so, dass der innerhalb des Kreises liegende Theil einer gegebenen geraden gleich sei. — Dies führt auf die Gleichung $x = -\frac{1}{2}c \pm \sqrt{\frac{1}{4}c^2 + a^2 - r^2}$, wo r der Radius, c die gegebene gerade, a die Entfernung des Punctes vom Centrum, x die Entfernung des Punctes von der Stelle, wo der Kreis zuerst geschnitten wird, bedeutet; die Frage ist nun, was bedeuten die beiden Vorzeichen vor der Wurzelgrösse? Hr. Fr. versucht zuerst auch für das negative Zeichen eine Erklärung,

kehrt aber gleich selbst zu der völlig befriedigenden Nachweisung zurück, dass die Gleichung neben dem brauchbaren auch einen unbrauchbaren Werth anbietet, weil sie arithmetisch betrachtet, allgemeiner ist, als das geometrische Problem, dessen Eigenheiten nicht alle in ihr dargestellt werden. Das Nämliche dürfte wohl auch ohne weitern Zusatz hinreichen bei der dritten Aufgabe, wo ein rechtwinkliges Dreieck vorkommt, dessen Hypotenuse als Grundlinie gegeben ist, und auch die Summe der Höhe und der beiden Katheten; man sucht die Höhe, und findet dafür zwei Werthe, dessen einer offenbar nicht zu gebrauchen ist. Bei dem vierten Beispiele ist ein Versehen begegnet, jedoch nur in einer Nebensache. Eine Masse wird angezogen nach Verhältniss einer Potenz des Abstandes vom anziehenden Puncte; die Geschwindigkeit ist $= v$, die beschleunigende Kraft $= p$, der Abstand $= y$; hier setzt nun der Vf. $dv = -pdy$; welches offenbar unrichtig ist. Allein das Beispiel scheint, nach der Bezeichnung zu schliessen, aus Kästner's höherer Mechanik, §. 87, genommen zu sein, wo v nicht die Geschwindigkeit, sondern die dazu gehörige Fallhöhe bedeutet. Dass man hier nicht y negativ setzen dürfe, erinnert schon Kästner; dass ein mit *endlicher* Kraft anziehender *Punct* eine mathematische Fiction sei, bemerkt der Verfasser. Wir sind eher geneigt, dieses als eine genügende Auskunft, wenigstens in Hinsicht auf bekannte Erfahrungsgegenstände, anzunehmen, als die bald folgende Behauptung, wodurch die divergirenden Reihen sollen entschuldigt werden. Hr. Fr. will die unendlichen Reihen zunächst nur als *Figuren der combinatorischen Analysis* betrachten, welche auf arithmetische Bedeutung keine Ansprüche machen, so lange nicht gezeigt worden, dass sie eine endliche Summe geben. Hier ist doch unleugbar, dass solche Reihen nicht aus combinatorischen, sondern aus ächten arithmetischen Begriffen und Operationen entspringen; überdies, wenn sie nach Potenzen veränderlicher Grössen fortgehen, so sind sie brauchbar, so lange man die Variable klein genug nimmt; und ihre Unbrauchbarkeit tritt erst allmälig ein, ohne bestimmten Scheidepunct. Doch wir wollen uns hierbei nicht aufhalten, sondern noch ein Beispiel von des Vf. Calcul geben. Wir wählen das Bekannteste, den binomischen Satz in seiner Allgemeinheit. Der Vf. nimmt zwei Binomien $1 + x$ und $1 + v$, und setzt

$$(1 + x)^m . (1 + v)^m = [1 + x + v(1 + x)]^m;$$

und daraus mit unbestimmten Coëfficienten

$$(1 + Ax + Bx^2 + Cx^3 + \ldots) \quad (1 + Av + Bv^2 + Cv^3 + \ldots) =$$
$$1 + A[x + v(1 + x)] + B[x + v(1 + x)]^2 + C[x + v(1 + x)]^3 + \ldots$$

oder entwickelt:

$$\left.\begin{array}{l} 1 + Ax + Bx^2 + Cx \ldots \\ Av + A^2xv + ABx^2v\, ACx^3v \ldots \\ + Bv^2 + BAxv^2 + \ldots \\ + \ldots . \end{array}\right\} = \left\{\begin{array}{l} 1 + Ax \;+\; Av \quad (1 + x) \ldots \\ \;\; + Bx^2 + 2Bvx \; (1 + x) \ldots \\ \;\; + Cx^3 + 3Cvx^3 (1 + x) \ldots \\ \;\; + \ldots . \end{array}\right.$$

wo die erste horizontale Reihe links gegen die erste verticale rechts aufgeht; und wenn nun Alles durch v dividirt, dann aber v gleich Null gesetzt wird, nur Folgendes übrig bleibt:

$$A + A^2x + ABx^2 + ACx^3 = A + Ax + 2Bx + 2Bx^2 + 3Cx^2 + 3Cx^3 + 4Dx^3 \text{ u. s. w.,}$$

woraus $A = A$,

$2B = A^2 - A$

$3C = B(A-2)$

$4D = C(A-3)$, folglich

$$(1+x)^m = 1 + Ax + A\,.\frac{A-1}{2}\,x^2 + B\,.\frac{A-2}{3}\,x^3 + C\,.\frac{A-3}{4}\,x^4 + \ldots$$

wo nun A noch zu bestimmen ist. Dies geschieht leicht, indem erst $(1+x)^{\frac{1}{n}}$ und dann $(1+x)^{-n} = 1 + Ax + x^2Y$ gesetzt, und auf beiden Seiten potenzirt wird. Man findet nämlich im ersten Falle:

$$1 + x = 1 + nAx + \ldots, \text{ woraus } nA = 1,\ A = \frac{1}{n};$$

im zweiten Falle;

$$1 = 1 + (A+n)x + \ldots, \text{ also } A = -n.$$

Dass dies Verfahren einen sinnreichen Kunstgriff darbiete, räumen wir gern ein; dass es aber den Beweisen durch Differentialrechnung vorzuziehen sei, können wir nicht zugeben. Der binomische Satz ist nun einmal nicht ein einziger Lehrsatz; die Einsicht in denselben, so lange man bei ganzen positiven Exponenten bleibt, lässt sich niemals verschmelzen mit der andern, davon jedenfalls verschiedenen, dass die nämliche Form auch für gebrochene und verneinte Exponenten wiederkehre. Jener erste Fall ist eine höchst einfache combinatorische Wahrnehmung; für den zweiten aber ist die gebrochene und verneinte Potenz, ihrem Begriffe nach, nicht mehr noch weniger als eine Function des Binomiums. Warum nun hier spröde thun gegen die Rechnungsarten, die zur Kenntniss der Functionen wesentlich gehören? Das Differential $mx^{m-1}dx$ lässt sich bekanntlich auf gebrochene und verneinte Exponenten sehr leicht ausdehnen; für den weitern Calcul hat man den taylorschen Satz. Nur muss man diesen letztern nicht auf den binomischen bauen, mit dem er, seinem Begriffe nach, nichts gemein hat. Der taylorsche Satz gehört der Lehre von Bestimmung einer Hauptreihe durch die Anfangsglieder ihrer Differenzreihen; dies ist das Wesentliche des Gedankens, den er ausdrückt; und man findet ihn sogleich, wenn man die Stellenzahl des Gliedes der Hauptreihe unendlich gross, die Differenzen aber unendlich klein nimmt. Hat man ihn so abgeleitet; so kann kein Bedenken sein, durch ihn auch jede Potenz als Function des Binomiums zu bestimmen. — Eine ähnliche Form der Rechnung wie vorhin wendet der Vf. auch bei den Logarithmen an; er setzt $log(1+y) + log(1+v) = log[1 + y + v(1+y)]$. Dies können wir weit weniger billigen als das obige Verfah-

ren. Die Logarithmen brauchen sehr wenig Calcul, aber eine sorgfältige Entwickelung der Begriffe. Hat man diese geleistet, so findet man sogleich die Basis der natürlichen Logarithmen $e = (1 + dx)^{\frac{1}{dx}}$; dasselbe, was bei Hrn. Fr. weiterhin unter der ganz unschicklichen Form $(1 + 0)^{\frac{1}{0}}$ erscheint, welche wir, (weil $1 + 0 = 1$, und $\frac{1}{0}$ nur in sofern unendlich ist, als eine *veränderliche* Grösse $\frac{1}{x}$ mit einem verschwindenden Nenner gedacht wird,) durchaus verwerfen müssen, und uns keineswegs für ein *„nothwendiges syntaktisches Gesetz der allgemeinen Arithmetik“* können aufdringen lassen. Auch hätte der Vf. nicht in jene Rechnung von Schulz sich einlassen sollen: $x - a = x$, folglich $x - x = a$, oder $(1 - 1)x = a$, daher $x = \frac{a}{0} = \infty$. Der Sinn dieser Rechnung ist lediglich $a = 0$, und $x = \frac{0}{0}$ d. h. unbestimmt; das Unendliche aber ist hier bloss eingeschwärzt, nachdem man sich einmal bei Gelegenheit solcher Fälle, wie $tang\,\varphi = \frac{sin\,\varphi}{cos\,\varphi}$, daran gewöhnt hatte, dass eine Grösse unendlich *wird*, wenn eine andre *verschwindet;* diese Fälle haben mit der eigentlichen Null, die in der Reihe der Zahlen mitten zwischen $+1$ und -1 liegt, keine Verbindung; so wenig als Bewegung *durch* einen Punct mit Ruhe *in* demselben Puncte kann verglichen werden. Der Vf. selbst, S. 414, 415, spricht über Ruhe, die nicht beharrt; diese ist ähnlich der Null, wobei der Cosinus nicht stehen bleibt.

Fast unvermerkt sind wir in die Gegend dieser Philosophie der Mathematik geführt worden, welche anfängt, für Naturphilosophie unmittelbar bedeutend zu werden; während das Vorhergehende etwas weit davon entfernt liegt. Wir sind nämlich hier in der Nähe des Unendlich-Kleinen, und dies ist ein Punct, worin Hr. Hofr. Fr. sich besonders stark fühlt, mit strengen Behauptungen aufzutreten liebt, und allen Schwierigkeiten dreist die Spitze bietet. Damit wir nicht geradezu in seine Beschuldigung der *„unkritischen Philosophie“* hineingerathen, (die wir uns fast versucht fühlen, ihm im Namen der von ihm angegriffenen Gegner zurückzugeben,) so müssen wir wohl damit anfangen, ihm soviel als möglich von seinen Behauptungen freiwillig und gern einzuräumen. Dahin gehört denn vor allen Dingen der Satz: *das Unendliche ist das Unvollendbare; es darf nie als ein gegebenes Ganzes angesehen werden.* Dahin gehört ferner die Lehre: *wir kommen bei dem Zusammengesetzten nur dann auf etwas an sich, wenn wir bis auf einfache Theile zurückgekommen sind.* Ferner der Ausspruch: *für die klare mathematische Anschauung steht einleuchtend vest, dass jede gerade Linie sich wieder halbiren lasse;* wobei wir jedoch den Zusatz machen müssen, dass nicht Alles, was *für die Anschauung* vest

steht, auch für das Denken vest *bleibt.* Endlich nennen auch wir die Worte Fischer's unwiderleglich, und bestätigen dieselben aus eignem, selbstständigem Denken: *„fast alle Anwendungen der höhern Analysis erfordern, dass man Differentiale unmittelbar finde, und nicht erst durch Differenziirung einer gegebenen endlichen Function;“* hierauf beruht in der That die grosse Wichtigkeit der Integralrechnung. Zum Ueberflusse wollen wir auch *in sofern* uns gegen Langsdorf mit unserm Vf. vereinigen, als von den Hypotenusen, Diagonalen u. dergl. gezeigt worden, dass dieselben keine aus Puncten bestehenden Linien sein können; eben so wenig als bewegte Körper sich unterwegs ausruhen und dann von selbst wieder in Gang setzen können; oder als Differentiale mit wirklichen Theilen der Grössen verwechselt werden dürfen, welches wenigstens nicht *genau* richtig ist. — Und nach Allem diesen stellen wir nun unsererseits die Behauptung auf:, dass damit gegen Langsdorf's Vorstellungsart von der kleinsten möglichen Linie, die aus zwei an einander liegenden Puncten bestehen soll, nicht das Geringste gewonnen ist; vielmehr diese, der Geometrie fremde, Ansicht gerade so nothwendig, gerade so wahr ist, gerade so wenig jemals aus dem System der menschlichen Gedanken verschwinden kann und darf, als jene, *einseitig wahre*, geometrische Ansicht. Hierbei ist es dienlich, zu bemerken, dass nicht erst Langsdorf diesen Gedanken erfinden konnte; er ist ohne Zweifel uralt; hier mag es genügen, nur aus Baumgarten's Metaphysik den Satz (§. 286, 287) anzuführen: *series punctorum, punctis distantibus interpositorum, continua, est linea;* und: *extensio lineae ex numero punctorum, quibus constat, determinatur.* Dass dergleichen Linien nicht Hypotenusen sein können, versteht sich für die allermeisten Fälle von selbst; dass der Geometer gleichwohl alle *im Raume gegebenen* Linien als Hypotenusen betrachten kann, bleibt ihm unbestritten; *es giebt aber keine ursprünglichen Hypotenusen*, sondern diese ganze Vorstellungsart ist eine *abhängige*, zu welcher man die *primitive* suchen soll, obgleich der Geometer sich darum nicht kümmert, weil er den Raum, und *veste Puncte* darin, als gegeben ansieht. Die kritische Betrachtung dieser Dinge besteht nun nicht darin, die Anschauung über das Denken zu setzen, sondern den Gründen des Abhängigen nachzuforschen, um von zweien Vorstellungsarten, die sich längst beide als gleich nothwendig fühlbar gemacht haben, jeder die eigenthümliche Sphäre ihrer Geltung anzuweisen. Hätte Hr. Hofr. Fr. überlegt, dass der Raum, seinem *Begriffe* nach, auf dem Aussereinander beruhen soll, dass folglich Raumgrössen nur in sofern für bestimmte *quanta extensionis* gelten können, als sie entweder unmittelbar aus bestimmten Mengen des Aussereinander bestehen, (welches dem Begriffe der fliessenden Grösse widerspricht,) oder wenigstens als abhängig, als Functionen solcher Mengen angesehen wer-

den können, (welches sich mit dem Begriffe des Fliessenden sehr leicht vereinigen lässt,) — oder hätte Hr. Fr., was vielleicht bequemer gewesen wäre, von einigen kleinen Aufsätzen, die Rec. schon seit mehr als zwölf Jahren bekannt gemacht hat, Notiz zu nehmen gewürdigt; so möchte sich jetzt leichter und vollständiger über den Unterschied des *quanti extensionis* und der bestimmten *Distanzen*, welche letztern den Gegenstand der Geometrie ausmachen, sprechen lassen; welches denn allerdings für die Beurtheilung einer Naturphilosophie deswegen sehr erspriesslich sein würde, weil sich ohne diese Betrachtungen die Lehre von der *Materie* gar nicht ins Klare setzen lässt; vielmehr dieselbe schlechterdings davon abhängt. Unter den vorhandenen Umständen aber können hier freilich nur Andeutungen Platz finden; und da die nöthigsten derselben den Begriff der *Bewegung* betreffen, so wollen wir nun sogleich zu dem zweiten Theil des vorliegenden Werkes hinüber gehen.

Aber was finden wir hier? Eine ansehnliche Lücke für eine Philosophie der reinen und angewandten Mathematik. Nicht ein Wort über die zenonischen Gründe gegen die Bewegung! Also mit der blossen Stetigkeit, die dem Vf. so gewiss ist, dass er Kästnern verbietet, deshalb *auch nur eine Frage* aufzuwerfen, hofft er hier durchzukommen! Er befiehlt, *unsre Begriffe so zu ordnen, dass sie das Stetige zu fassen vermögen*. Ein Befehl, wobei uns die Worte irgend eines Königs bei Goethe einfallen:

Ich hab' es nun befohlen,
Nun gehts mich Nichts mehr an!

Wir müssen ihn also wohl bitten, uns die Begriffe ordnen zu helfen, die uns entstehen, wenn wir einerseits die Flächenräume betrachten, die bei der archimedischen Spirale der wachsende Radius, oder die eines senkrechten Stabes Schatten, Morgens, Mittags und Abends beschreibt, — andererseits die Bewegungen eines Planeten, dessen *radius vector* gleiche Flächenräume in gleichen Zeiten beschreiben soll. Die ungleichen Sectoren, die wir in jenen ersten Fällen als die Differentiale der Flächenräume betrachten müssen, sollen uns nicht wundern. Nämlich der Grund, weshalb wir uns *nicht* wundern, liegt darin, dass in jedem Zeittheilchen ein solches Differential auf einmal hinzukommt, ohne dass wir nöthig hätten, dieses einmal angenommene Zeittheilchen wieder zu theilen. Denn es ist klar, dass der ganze Radius, oder die ganze Schattenlinie simultan vorrückt, und nicht etwa ein Theil davon früher und ein andrer später. Nachdem wir nun unsre Begriffe dergestalt geordnet haben, dass in gleichen Zeittheilchen recht füglich ungleiche Quanta der Extension durchlaufen werden können, falls nämlich diese *quanta extensionis* nicht begehren, *successiv aus ihren Theilen zusammengesetzt zu werden:* — kömmt uns der Planet in den Sinn! Dieser durchläuft ungleiche Differentiale seiner Bahn beim Aphelium und beim Perihelium. Wir

wünschten nun wohl zu wissen, ob Hr. Hofr. Fr. damit zufrieden ist, oder nicht, dass wir auch jetzt die krumme Linie aus ungleichen Bogen zusammensetzen? Die Bedenklichkeit ist nämlich die, dass alle Theile der Bahn successiv durchlaufen werden müssen, indem der Planet nicht an verschiedenen Orten zugleich sein kann. Es wäre gar nicht überflüssig gewesen, zu sagen, ob man nun *das Quantum der Succession* nach der Länge der Bogen, oder nach den vom *radius vector* durchlaufenen Flächenräumen bestimmen solle? Das Letztere ist zwar leicht, aber gar nicht nöthig; denn wir würden auch ungleichförmig wachsende Flächenräume recht gut begriffen haben; das Erste ist nothwendig, denn die vom Planeten beschriebene Curve wächst durchaus nur successiv, *und nicht mit theilbaren angesetzten Stücken simultan*; aber dagegen streitet die Forderung, dass in der Gleichung $ds = vdt$ das Zeittheilchen stets der eine und gleiche Multiplicator der Geschwindigkeit sein soll. Hr. Hofr. Fr. wird von selbst einsehen, dass wir ihm in dieser Betrachtung völlig frei gestellt haben, die Maasse, womit er messen will, so klein zu nehmen, als er für gut findet; *wir verbitten bloss, dass er uns Successives und Simultanes durch einander menge.* Wir wollen ihm auch eben nicht widersprechen, wenn er S. 417 die Geschwindigkeit eine *intensive* Grösse von bestimmtem Grade nennt; aber er wird ein Meisterstück machen, wenn er vermeiden kann, dass diese intensive Grösse sich uns unter den Händen in eine *extensive und protensive zugleich*, verwandele, sobald angegeben werden soll, *was* denn eigentlich durch die Zeit multiplicirt werde, so dass es sich in verschiedenen Zeittheilchen wiederhole, und die Zeit durch ein Geschehen erfülle? Wir erwarten, dass er dies Meisterstück *selbst* mache, und nicht Andern befehle, es zu machen.

Was Hr. Fr. unter dem Namen: *Grundlehre der Phoronomie,* vorträgt, das sind bekannte Dinge, bei denen wir uns nicht aufhalten können. Jetzt aber folgen, dem Beispiele Kant's gemäss, Grundlehren der *Dynamik*, und hier die Lehre von der Materie, das heisst, von dem Gegenstande, um den es eigentlich zu thun ist. Ohne Zweifel hatte der Vf. hier Gelegenheit, sich zu zeigen, und als Verbesserer seines Vorgängers aufzutreten. Kant's geistreiches Büchlein, die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, trägt sichtbar den Stempel einer frühern Zeit; worin Newton's Gravitationslehre eigentlich das Einzige war, was in der Physik hoch genug hervorragte, um die Aufmerksamkeit eines Philosophen zu fesseln. Den einmal ergriffenen Gegenstand mit Vorliebe zu behandeln, und dieser Vorliebe zuviel nachzugeben, ist ein menschliches Loos, wovor auch Kant nicht sicher war. Nachdem er richtig bemerkt hatte, dass blosses *Existiren im Raume* noch nicht so viel heisst, als, *ihn einnehmen*, *sich ausschliessend zueignen,* und dergestalt *erfüllen,* dass etwas Anderes Mühe habe einzudrin-

gen; — nachdem er seinen ersten Lehrsatz sorgfältig so abgefasst hatte: die Materie erfüllt einen Raum, nicht durch ihre *blosse* Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft, unterliess er leider! sich zu fragen, was man denn bei einer bewegenden Kraft, theils überhaupt, theils insbesondere hier, wo das Wort *Kraft* doch nicht ganz passend ist, eigentlich denken solle; ob man dieselbe wie einen *Zusatz* zu dem, was als Solides im Raum gegenwärtig ist, ansehen müsse; und ob man die Materie richtig denke, indem man die beiden Begriffe, Solides und Kraft, bloss logisch zusammenfasse, ohne sich um ein *inneres Band* zwischen beiden zu bekümmern; das heisst deutlicher gesagt: ohne die Verhältnisse bestimmen zu können, unter welchen das, was man in den Raum setzt, vermöge einer innern Nothwendigkeit dazu kommt, auf die Lage eines Andern, das mit ihm beinahe in demselben Raume ist, Einfluss zu haben. Wenn Kant auf diese Frage kommen sollte, so musste seine falsche Causalitätslehre erst verschwinden; denn darin lag der Grundfehler, der eben so wohl sein System als seine Schule verdarb. Es blieb also dabei: das Solide im Raume *hat* (man weiss nicht wie?) eine Kraft, womit es an den *Grenzen* desjenigen Raumes, den es einnimmt, Anderes abwehrt, *was etwa eindringen möchte!* Dieser Begriff lag so hart an der Grenze des Irrthums, dass er bei der mindesten Bewegung hineinfallen musste. Aus der Repulsion, die ruhig, wie ein Wächter, auf den feindlichen Angriff des Nachbarn hätte warten sollen, wurde eine *Ausdehnungskraft!* Freilich muss eine Kraft wohl etwas zu thun haben, sonst ist sie nach den gemeinen, ungesonderten Begriffen nicht Kraft! Man hat sich ja lange genug über die *vis inertiae* den Kopf zerbrochen, eben weil man nicht daran glauben wollte, dass ein blosses Widerstehen, welches sich in dem Grade und der Richtung *des Angriffs* als Kraft äussert, dem wahren Causalbegriffe am nächsten komme; denn die gewohnten Vorstellungen von Kräften wollten sich damit nicht vertragen. Nachdem nun die Repulsion zur stets wirksamen Ausdehnungskraft geworden war, verstand sich nicht bloss von selbst, dass sie ein Gegengewicht haben müsse, um die Materie nicht ins Unendliche zu zerstreuen; sondern hier wirkte auch jene einmal gefasste Vorliebe für Newton's Attraction; in ihr sollte nun gefunden sein, was man suchte, nämlich das Band, was die Materie, trotz ihrer innern Spannung, dennoch zusammenhalte. Die mindeste Ueberlegung konnte zeigen, dass man das Ziel gänzlich verfehlte. Materie, wie Holz oder Stein, dergleichen wir jeden Augenblick mit den Händen greifen, sollte erklärt werden. Dass *diese* Materie nicht in der Gravitation ihrer Theile gegen einander den Grund des Zusammenhangs hat, — fiel unserm Kant etwas zu spät ein. Seine Materie war höchstens ein Dunstkörper, wie man sich etwa einen Kometen denkt; der-

gleichen Dinge aber liegen gar nicht in dem Kreise unserer sichern und bestimmten Erfahrungen; die Frage nach ihnen ist nicht die erste, vorliegende; sondern die allerletzte, die uns einfallen könnte. Als Kant endlich an den *starren* Körper dachte, den er von Anfang an als sein eigentliches Grundproblem hätte vor Augen haben sollen, erklärte er sich *„das Hinderniss des Verschiebens der Materien an einander“* durch die *Reibung!* Bekanntlich aber hängt die Reibung ab vom Drucke; ja sie ist dem Drucke ziemlich genau proportional. Woher mag nun bei dem Stein, der auf dem Boden liegt, ein so starker Druck der Theile gegen einander kommen, dass daraus deren Zusammenhang erklärbar wäre? Man sieht, diese Reibung war ein recht unglücklicher Einfall; und ein ganz überflüssiges Bekenntniss, dass die kantische Naturlehre ihren ersten und nothwendigsten Fragepunct verfehlt hatte. — Was wird nun unser Vf. aus dem Allen machen? Er fängt damit an, die kantische Lehre in dem Puncte zu verderben, wo sie richtig ist. Kant sagt: die Materie erfüllt den Raum *nicht* durch ihre blosse Existenz; Fries sagt: Materie ist, was einen Raum einnimmt: einen Raum einnehmen heisst aber, *in ihm vorhanden, in ihm gegenwärtig sein.* Damit ist denn nun die erste nothwendige Vorerinnerung zur Naturlehre kurz und gut über den Haufen geworfen! — Zweitens: er tadelt Kant, nach Newton's Vorgange in aller Materie denselben Grad der Anziehungskraft nach Verhältniss der Masse vorausgesetzt, und dadurch die specifische Verschiedenheit der Materien widerrechtlich beschränkt zu haben. Darin würde er Recht haben, (denn freilich sind, wie er anführt, die 15 Fuss Fallhöhe u. s. w. nur aus der Erfahrung bekannt;) wenn der ganze Begriff der Anziehung in die Ferne irgend einen andern Grund hätte, als die Erfahrung. Den grossen Fehler Kant's, die rein empirische Thatsache der Attraction wie ein Gesetz *a priori* zu behandeln, — bloss weil er gegen seinen überspannten Begriff von Repulsion keine andre Gegenkraft zu finden wusste als die, dahin gar nicht einmal passende, newtonsche Attraction, diesen Fehler will Hr. Fr. noch vergrössern; man soll allerlei Attractionen in die Ferne aussinnen, um beliebige Hypothesen zu erdichten, damit ja keine gründliche Untersuchung über die specifische Verschiedenheit der Materien auch nur anfangen möge! Und damit dies Hypothesenspiel vollständig werde, ersinnt er sich — drittens — auch Abstossungskräfte, die in die Ferne wirken! Viertens: nun erfindet er zur Gesellschaft für die Kräfte, die nach umgekehrtem Verhältniss des Quadrats der Distanz wirken, auch andre, welche sich nach dem Würfel, und wieder andre, welche sich nach dem einfachen Verhältniss der Entfernung richten. Und geschwind ist die Conjectur bei der Hand: „sollten diese nicht die *gestaltenden, krystallisirenden* und *polarisirenden* Kräfte sein?“ Alle drei auf einmal? Das ist doch

ungenügsam; selbst für gewöhnliche Naturphantasie! — Fünftens: jetzt fängt er an zu rechnen, nach verschiedenen Potenzen der Entfernung. Darin findet er nicht eher ein Ende, als bei der *vierten* Potenz! Denn in höhern Potenzen als der vierten, umgekehrt genommen, findet er keine Wirksamkeit einer Grundkraft möglich. Rec. kümmert sich nicht um solche grund- und bodenlose Rechnung; an *Grundkräfte* ist ohnehin nicht zu denken, weder bei der vierten noch bei der zweiten Potenz. Aber nun sechstens, bei weitem das Aergste von Allem, folgende dreist ausgesprochene Behauptung: „Das einzige Innere der Massen ist die Grundkraft derselben, welche selber nur eine Ursache der Veränderung *äusserer Verhältnisse mehrerer Massen* ist. Man getrauete sich nicht, der Materie Kräfte beizulegen, indem man fürchtete, wieder die verrufenen *qualitates occultas* zu Erklärungsgründen zu erheben. So wagte Newton nicht, seine allgemeine Anziehung als Grundkraft vorauszusetzen. Mehrere unserer besonnensten Naturforscher rühmten dies vorzüglich. Allein dies Alles aus Missverständnissen. Es giebt keine klarere Vorstellung als die einer anziehenden und abstossenden Kraft, und keine klarern Erklärungsgründe als diese." — In solchem Tone geht es noch eine ganze Weile fort, bis am Ende der hinkende Bote nachkommt, der die bessern Naturforscher unwillkürlich warnen wird; es werden nämlich zuletzt die Lehren des Hrn. Fr. von der „*Unbedeutsamkeit* des Raumes, der Zeit, der Grösse, *und der Naturgesetze, in Rücksicht auf ewige Wahrheit,*" angepriesen. Diese ganze Rede lässt sich so übersetzen: *Ihr mathematischen Naturforscher seid gar zu gewissenhaft. Sündigt unbedenklich auf meine Verantwortung! Für den Ablass will ich sorgen.* Um gegen diese Irrlehre eben so nachdrücklich zu warnen, als der Vf. sie predigt, müsste man nicht eine Recension, sondern ein Buch schreiben. Glücklicherweise wissen die Naturforscher, dass es nicht Newton war, welcher von Fries, sondern Fries, welcher von Newton zu lernen hatte. Da er aber gerade die *Vorsicht* nicht lernte, die zu lernen am nöthigsten war; da er absichtlich die Natur auszuhöhlen versucht, um seiner Glaubens- und Ahnungslehre das Wort reden zu können; da er das Vorurtheil, die Massen hätten kein Inneres, das nicht selbst auf äussere Verhältnisse hinausliefe, als ein Axiom oder Postulat verkündigt; so muss Rec. am Ende noch Bedenken tragen, dies gelehrte Werk, das gewiss eine seltene und ausgezeichnete Erscheinung in unserer philosophischen Literatur ist, und woraus Viele so Vieles lernen könnten, — *in dem Grade* zu empfehlen, wie er es wünschte. Darüber, dass Hr. Hofr. Fr. sich gleichgültig zeigt gegen so viele Stimmen, die ihn längst auffordern konnten, verschiedene Theile seiner Vernunftkritik besser zu überlegen, darf man sich bei solcher Entschiedenheit, wie man sie hier erblickt, nicht wundern. Man kann aber auch in Hin-

sicht auf Naturphilosophie, (von welcher allein hier die Rede ist,) nicht bedauern, dass seine wissenschaftliche Wirksamkeit zwar nicht verbessert, aber doch beschränkt wird durch die schelling'sche Schule. Eins sieht man deutlich: was ihm seine Metaphysik versagte, das konnten ihm weder Logik, noch Mathematik, noch Gelehrsamkeit gewähren!

Religionsphilosophie. Von *C. A. Eschenmayer*, Professor in Tübingen. 1—3 Th. Tübingen 1818—24.

Die Religiosität jedes Menschen ist sein individuales Eigenthum, das er zwar mitzutheilen sucht, aber nur denen mittheilen kann, die ohnehin schon geneigt sind, es anzunehmen, und das er lebhaft vertheidigt, sobald Jemand Miene macht, es anzugreifen. Gegenseitige Duldung ist hier ein nothwendiges Princip nicht bloss für die bürgerliche, sondern auch für die gelehrte Gesellschaft. Darum soll auch jetzt kein absichtlicher und förmlicher Streit eröffnet werden; wozu ohnehin kein hinlänglicher Raum vorhanden ist; aber nichts verhindert, eine individuale Meinung der anderen mit gleichem Nachdruck gegenüber zu stellen. — Das angezeigte Werk ist in den Augen des Rec. nichts anderes, als ein interessanter Nachklang aus einer im Verschwinden begriffenen Periode der deutschen Philosophie. Die Missgriffe der sogenannten Naturphilosophie sind bekannt. Sie wollte die schon früher mit überspanntem Streben gesuchte Einheit alles Wissens erreichen; sie glaubte dieselbe durch den kräftigen Griff auf einmal zu gewinnen, indem sie ein ungeschiedenes, reales Eins an die Spitze stellte, doch aber in demselben eine ins Unendliche fortlaufende Scheidung zuliess, um daraus die Welt hervorgehen zu lassen; sie konnte das Eine nicht setzen ausser Gott; sie *nannte* es daher Gott, und nahm demzufolge eine Sprache an, die bei einem solchen Unternehmen nothwendig sehr feierlich klingen musste. Ganz natürlich wurde nun das religiöse Gefühl durch die Sprache angezogen, durch die Sache aber, bei näherer Betrachtung, wieder abgestossen. Die Phänomene der allmäligen Repulsion sah man in den Schriften des Hrn. E. gleich bei seinem ersten Auftreten, und am deutlichsten in dem vorliegenden Werke. Abhängig von der Schule, aus welcher er kam, zeigt er sich in Allem Philosophiren; selbstständig hingegen ist sein religiöses Gefühl. Mysticismus ist sein Centrum, Supranaturalismus stellt er auf den rechten, Rationalismus auf den linken Flügel.

Der *erste Band* zerfällt beinahe ganz in *zwei Abtheilungen*; eine davon prüft im allgemeinen die Beweise von der Existenz Gottes; die zweite durchläuft die Religionslehre von *Kant*, *Fichte*, *Schelling*, *Weiss* und *Spinoza*, in der Meinung, dass in

den Schriften dieser Männer die wichtigsten Gründe und die stärkste Consequenz für den Rationalismus sich finde. Um gleich Anfangs der Religionsphilosophie ihre Stelle anzuweisen, unterscheidet der Vf. eine Wissenschaft

des *Wahren*,	des *Guten*,	des *Schönen*.
Logik,	Ethik,	Aesthetik.
Naturphilosophie.	Geschichtsphilos.	Organonomie.

Eine Zerlegung der Philosophie, die Rec. freilich so unrichtig, als nur immer möglich, findet; allein wir können hier darüber hinweggehen. „Von jedem dieser Aeste steigt aufwärts ein Zweig, und verbindet sich mit der Krone des Stammes; und aus dieser Verzweigung, wie sie einerseits durch unzählige Fäden in den Stamm und die Wurzel sich einsenkt, und andererseits frei in die Lüfte des Himmels sich ausbreitet, gestaltet sich die Philosophie der Religion. Ihr Inhalt und Zweck kann kein anderer sein, als von der Sphäre unseres Wissens aus die Richtungen zu finden, die uns durch Schlüsse zu einem Wesen führen, das auf untrügliche Weise gewiss ist. Das erste Geschäft wird demnach sein, jene Richtungen aufzusuchen und zu prüfen." — Demnach will der Vf. zuerst das Verhältniss der *Logik* zur Religionsphilosophie bestimmen. Man sollte denken, die Logik thäte ihre Schuldigkeit, wenn sie für Schärfe der Definition, Ordnung in den Eintheilungen, Präcision der Sätze, Bündigkeit der Schlüsse, in Hinsicht ihrer Form, gehörig sorgte und wachte. Aber der Vf. fragt geradezu: „Kann von dem *formalen* Denken aus etwas für den *Inhalt* der Religionsphilosophie bestimmt werden? Oder giebt es einen logischen Beweis für Gott?" Dass er in der leeren Form keinen Inhalt findet, versteht sich; aber er findet etwas Anderes, und gar Seltsames: „*Werfen wir einen Blick auf die Religion, wie sie uns gegeben ist (?): so findet sich, statt einer Rechtfertigung göttlicher Prädicate durch die Logik, vielmehr eine gänzliche Auflösung der Logik in ihr.*" Wahrlich! die bitterste Recension könnte nichts Härteres von *der* Religionsphilosophie sagen, die uns *hier* gegeben wird. Zur Bekräftigung thut der Vf. noch den Satz hinzu, „*dass sich, in Beziehung auf eine Transscendenz in Gott alle Logik zernichtet. Schön zeigt sich dies in der schellingschen Abhandlung: über die Freiheit, wo der höchste logische Fundamentalsatz; der Satz des zureichenden Grundes, sich in der Annahme eines Ungrundes zernichtet.*" Rec. giebt nicht zu, dass der Satz des zureichenden Grundes in die Logik gehöre; er giebt den *schellingschen* Ungrund eben so wenig zu, und kümmert sich daher nicht darum, wenn *ein* Schatten, der auf den *anderen* fällt, *beide* unkenntlich macht. — Das Verhältniss der Naturphilosophie zur Religionslehre bringt den Vf. nicht weiter. Er redet hier mit *Kant* vom physikotheologischen, kosmologischen, ontologischen Beweise, und schliesst: „die Richtung der Naturphilosophie kann dem Beweise der Existenz

Gottes nicht zu Statten kommen; sie zeigt Alles in Raum und Zeit befangen, wovon Nichts dem Wesen entspricht, das wir suchen." Ferner kommt ein ästhetischer Beweis an die Reihe; „ein solcher sei noch nicht versucht; er gebe auch nicht die gesuchte Existenz; nöthige uns aber doch, den Gegenstand der Andacht als ein Wesen zu denken, das wie das Ideal eines Künstlers productiv wirke." Dass hierin etwas Wahres liege, ist ebenso klar, als dass dieses Wahre gar sehr verdient hätte, präciser ausgedrückt zu werden. Das ästhetische Fundament nicht bloss der Religions-, sondern auch der Sittenlehre ist längst, ausserhalb der *schellingschen* Schule und im directen Widerspruche gegen dieselbe, vollständig nachgewiesen worden. Wohin aber geräth hier der Vf.? Zum *Polytheismus*, wie ihn die Mythologie der Alten darstellt! Und doch nennt Hr. E. gerade in dieser Verbindung den Namen des *Platon*. War denn *Platon* Polytheist? — Traurige Aesthetik, die sich nicht höher hebt, als bis zu Marmorbildern und Göttergeschichten! — Es folgt die Frage: giebt die Organonomie eine Richtung zur Religion? Antwort: sie führt zum Hylozoismus. Wenn das Alles ist: so gehen wir vorüber, und kommen nun zunächst mit dem Vf. zum moralischen Beweise, hören aber hier nur das ganz Bekannte. Etwas Neues dagegen verheisst die Geschichtsphilosophie, die nach dem Vf. noch nicht einmal in ihren Elementen gezeichnet ist. Und was lernen wir? Die Weltgeschichte sei eine Erziehungsanstalt, die zur äusseren Offenbarung Gottes gehöre. Das haben wir längst gehört, bezweifelt und vertheidigt; hoffentlich gründlicher, als hier geschieht. Am Ende fragt sich der Vf.: ist eine göttliche Vorsehung nicht auch Idee? und wenn auch alle Facta damit harmoniren, wer baut die Brücke von der Idee zur Existenz? — Soweit ging der Vf. den sechs Wissenschaften nach, in die er oben die Philosophie zerlegt hatte. Jetzt hintennach fällt es ihm ein, dass noch ein paar Wissenschaften vorhanden sind, die er, — wir können sein Verfahren nicht anders begreifen, — vorhin muss vergessen haben; keine geringeren, als Psychologie und allgemeine Metaphysik! Denn plötzlich beginnt er §. 46 höchst naiv: „Noch sind zwei Beweise für die Existenz Gottes zu erwähnen übrig, der rein psychologische, und der ontologische oder die Lehre des Absoluten." Hier lernen wir etwas, das auf den ersten Blick recht erwünscht für die Empiristen scheinen mag; die reine Psychologie nämlich ist Elementarwissenschaft aller übrigen (*sic!*), wie der Logik, Aesthetik und Ethik, und, wenn sie angewandt wird, auch der Naturphilosophie. (Also Naturphilosophie wäre angewandte Psychologie!) „Wir können daher alle vorigen Beweise auf einen Hauptbeweis zurückführen." (Hätten wir doch lieber jene sechs Wissenschaften erst auf ihre Elementarwissenschaft zurückgeführt, damit man sehe, wieviel Sympathie etwa zwischen

Hrn. *Eschenmayer* und *Fries* stattfinde!) „Schon der einzige Satz, *dass mit der Seele auch zugleich ein Universum gesetzt sei*, kann uns aus dem Traume bringen. Wir werden, *wenn* die Richtichkeit jenes Satzes anderwärts erwiesen ist (!), nicht mehr fragen: wer hat das Universum erschaffen? sondern: wer hat die Seele erschaffen, mit deren Dasein jenes, als eine nothwendige Folge, (*reale* Folge, oder blosse *Folgerung*? das wird nicht gesagt,) schon gegeben ist? Die reine Psychologie hält sich an die Urkraft der Seele, um Alles daraus abzuleiten. Dazu bedarf sie der *Annahme* (ohne Beweis?) dreier Principien; diese sind: *ein absolut integrirendes, oder das Freiheitsprincip*, mit der Richtung zum Ewigen; *ein absolut differenziirendes, oder das Nothwendigkeitprincip*, das die Seele trübt, die Ideen in tausend Reflexe spaltet, und in der *Materie* an sich wohnt (wie kommt es denn in die *Seele* hinein?) und ein *absolut vermittelndes, indifferenziirendes Princip*, was alle Gegensätze versöhnt und bindet. (Wenn es diese doch lieber trennte! Dann könnten sie einander nicht erreichen.) Hieher fällt die ganze Individualwelt; über ihm liegt die ideale, in welcher das freie, integrirende Princip das Uebergewicht hat; unter ihm die materiale Welt, in welcher das nothwendige, differenziirende Princip überwiegt. Diese drei Principien postulirt die reine Psychologie, ohne sie genetisch abzuleiten.“ — Soweit sind wir dem Vf. gefolgt, um dem Leser zu zeigen, dass wir Hrn. E. nicht Unrecht thun, indem wir sein ganzes Philosophiren abhängig nennen von *Schelling*. Jeder Unbefangene erkennt hier die gänzliche Gebundenheit des Schülers an den Lehrer; denn Niemand philosophirt so, der nicht diesen Stempel in seinen früheren Jahren unauslöschlich in sich hat hineinprägen lassen. Jeder Andere fragt: mit welchem Fug und Recht könnte ich die drei Principien annehmen? Wie kann ich sie gebrauchen? Sind sie, einzeln genommen, begreiflicher, als das, was erklärt werden soll? Lassen sie sich auf eine verständliche Weise verbinden, oder wird das erste aufgehoben vom zweiten? Ist nicht das dritte ein leeres Wort? Und tragen sie nicht alle die Kennzeichen mythologischer Fiction unverkennbar an sich? — Hr. E. selbst, nachdem er sich in seinem poetischen Fluge bis zu dem Traume von einem „*Universalleben der Seele*“ aufgeschwungen hat, wovon die Ichheit, die Persönlichkeit, das Selbstbewusstsein schon „*Trübungen*“ sein sollen, — nachdem er versichert hat, es gebe nur zwei Wunder, nämlich die Erschaffung der Seele, und die Bindung derselben in einem Zeitleben, — endigt doch damit: „der psychologische Beweis vermöge nicht mehr als die übrigen; es gebe keine Demonstration, die über die Seele hinaus eine Gültigkeit hätte.“ *Ueber die Seele hinaus?* Das verlangt Niemand. Wären die beiden Wunder erst bewiesen, — wäre es erst gewiss, dass die Seele geschaffen, und dann an die Zeit gebun-

den sei: so wäre die Erkenntniss des Schaffenden und Bindenden kein kleiner Schritt zum Ziele; aber ein Wunder erzählen und anstaunen heisst nicht: beweisen, dass es sich ereignet habe, oder dass das Ereigniss richtig aufgefasst sei.

Im Folgenden fängt allmälig Hr. *E.* an, sich von *Schelling* loszumachen. Dies würde ein interessanteres Schauspiel darbieten, wenn nicht die Art, wie es geschieht, immer noch die alte Befangenheit verriethe. Der Vf. findet nämlich nicht etwa den Irrthum des Lehrers, geht nicht etwa, wie er gesollt hätte, zu den ursprünglichen Aufgaben und Antrieben der Speculation zurück, erneuert nicht das erste, frische Bewusstsein dieser Antriebe, ohne welches ganz unvermeidlich die Speculation ihren wahren Sinn verlieren muss: — sondern er folgt dem alten Zuge, den seit *Kant* bis heute die berühmt gewordenen Schulen alle empfunden, und dem sie alle nachgegeben haben. Jeder will höher stehen, als sein Vorgänger; keinem fällt es ein, das Fundament seines Vorgängers genau zu prüfen. *Reinhold* wollte *Kant* verbessern, aber die eigentliche *kantische* Lehre sollte bleiben. *Fichte* überbot *Reinhold; Schelling* wollte *Fichte* überbieten; ihm gedachten es *Wagner, Eschenmayer* u. A. zuvorzuthun. So ist ein babylonischer Thurm emporgestiegen, den wir nächstens werden umfallen sehen; wenigstens scheint jetzt schon der Empirismus stark darauf zu rechnen, dass nun wiederum die Reihe an ihm sei, alle Speculation zu schmähen, und den Menschen bloss das vorzutragen, — was sie ohnehin von selbst wissen! — Obgleich nun die Abweichung von *Schelling* viel interessanter sein könnte, als wir sie bei unserem Vf. wirklich finden: so ist sie doch der interessanteste Theil dieses ersten Bandes; und wir wollen sie hier um so mehr suchen kürzlich darzustellen, da allerdings Mancher finden wird, dass er ungefähr ebenso sich in seinem Denken bewege. Hr. *E.* fragt (§. 57), worin alle besonderen Richtungen unseres Geistes sich auflösen, in welcher Idee alle besonderen Wissenschaften convergiren. *Der Mensch ist in lauter Relationen,* sowohl im Denken als im Fühlen und im Wollen, *zerfallen;* das Zerfallensein leidet bei unserem Vf. keinen Zweifel. Ebenso wenig zweifelt er, dass für dies Mancherlei sich die Einheit, und zu den Relationen das Absolute muss finden lassen. Nur Ein Absolutes ist möglich, in welchem alle Nebenbestimmungen, wie: Nothwendig, Frei, Indifferenz, Gutes und Böses, völlig *erlöschen* sind; aber wir können zu dieser Reinheit nicht gelangen, ohne vorher einige Hauptrichtungen in demselben aufgezeigt zu haben. Das Absolute, in sofern es die Grenze unserer Erkenntniss bezeichnet, ist *in jenen* drei Principien *gegeben,* (Rec. schreibt den wenig präcisen Ausdruck wörtlich ab,) dem freien, dem nothwendigen, und dem vermittelnden Princip; diese gehen in drei Richtungen aus einander, jedes selbstständig, jedes ins Unendliche. Was nun jedes dieser drei Principien in sich selbst ist,

das kann uns keine Erkenntniss mehr angeben; hier findet die Speculation ihre Grenzen (nach dem Rec. hat hier noch gar keine Speculation angefangen); und in sofern erscheint jedes Princip, wie es in sich selbst identisch wird, als absolut. Wollte man sagen: das freie Princip, in sich selbst, sei die unsterbliche Seele, — das nothwendige, in sich selbst, sei der Tod, — das vermittelnde, in sich selbst, sei absolutes Leben: so würde man alle mögliche Erkenntniss überschreiten; denn wir erkennen diese Principien nicht in sofern, als sie in sich selbst sind, sondern nur im Relativen offenbaren sie sich uns. (Das ist gerade so geredet, wie die Vertheidiger der Seelenvermögen zu thun pflegen. Was Verstand, Vernunft, Wille u. s. w. in sich selbst seien, wissen wir nicht, aber wir erkennen sie in ihren Aeusserungen! So lautet die gewöhnliche Rede; dass man die Seelenvermögen den Aeusserungen, die man von ihnen herleitet, *untergeschoben* habe, dass dieselben Nichts, als leere Fictionen sind, will man nicht hören. Ebenso will die *schelling'sche* Schule nicht hören, dass jenes freie, jenes andere nothwendige, und jenes dritte vermittelnde Princip gleichfalls Fictionen sind, und dass sie sich zum Behuf ihrer Weltansicht eine Mythologie ersonnen hat, die einer ächten Speculation auch nicht aufs entfernteste ähnlich sieht. Das Sonderbarste ist, dass die *schelling'sche* Mythologie gar Manchen höchlich befremdet, der in dem Aberglauben an die gemeine psychologische Mythologie aufs tiefste befangen ist, obgleich beiderlei Fictionen gleiches Schicksal zu theilen völlig werth sind.) Nun entsteht die höhere Frage: sind die drei Principien, wovon jedes auf eigene Weise die Grenze der Erkenntniss bezeichnet, nicht wieder in einem noch höheren Eins geworden? (Gerade so wird zu den Seelenvermögen die Grundkraft der Seele gesucht.) Sollte das Höhere, das eigentliche Absolute, gefunden werden: so müsste das philosophische Bewusstsein, dessen Object das gemeine Bewusstsein ist, selbst wiederum Object einer höheren Reflexion werden. Allein dies, wobei jenseits der Grenze des Wissens wieder ein Wissen angenommen werden müsste, ist absurd. (Warum hält der Vf. die Grenze des Wissens für so unbeweglich vest? Warum ist er hier auf einmal bedenklich? Hat er sich denn jemals Mühe gegeben, jenes niedere Verhältniss zu begreifen, was schon in der gemeinen Ichheit, und dann wieder zwischen ihr und dem philosophischen Wissen von derselben stattfindet? Hätte er dieses Fundamentalproblem gründlich untersucht; dann könnte man mit ihm weiter überlegen; wer aber einmal *irgend ein* unmittelbares Wissen von sich zulässt, und hierin keinen Anstoss findet, der mag nur auch gegen die höheren Potenzen der sich selbst übersteigenden Reflexion nicht spröde thun.) Während es nun kein eigentliches Wissen des Absoluten giebt, bleibt dasselbe doch eine stete *Forderung* in uns; es liegt *über* dem philosophischen Bewusstsein, und in uns

bezieht sich darauf eine höhere Function, als das Wissen und Erkennen; diese ist: das *Schauen der Seele.* Weil nun das Schauen kein Wissen ist: so giebt es auch seinem Angeschauten, dem Absoluten, keine Prädicate; daher es sich nur, als ein *Weder — Noch,* durch lauter Ausschliessungen bestimmen lässt. Oder, kann es ja einen Ausdruck dafür geben: so muss man es die ewige Harmonie der Ideen und Principien nennen. — So weit geht Hr. *E.* noch auf *Schelling's* Wegen. Aber nun will er die Harmonie nicht mit der Indifferenz, und das Absolute nicht mit dem Göttlichen verwechselt wissen. Wahrlich mit Recht! Wer wollte auch so thöricht sein, die Null der Indifferenz für das Positive der Harmonie, und das *Weder — Noch* für das Heilige der Gottheit anzuerkennen? Das fällt in der That Niemanden ein, der nicht des gleichen Weges gekommen ist, wie Hr. *E.* Schlimm genug, dass er die bekannten Sätze: Gott sei eine unendliche Selbst-Affirmation, und müsse, um persönlich zu sein, auch einen Leib haben, und habe sich dazu ein Universum erschaffen, — von einer „*urbildlichen Seele*" gelten lässt; denn die einzige Entschuldigung, welche man für den Ausdruck: *Selbst-Affirmation* anführen kann, ist ganz und gar nicht psychologisch, vielmehr rein allgemein-metaphysisch; und Hr. *E.* scheint sie gar nicht zu kennen. Harmonie aber und Gottheit sind ursprünglich *ästhetische* Begriffe; darum *fühlte* Hr. *E.*, ohne es sich deutlich sagen zu können, dass keine, noch so fein gespitzte Metaphysik dieselben jemals erreichen könne. Er steckt überdies noch in dem Vorurtheil von den Seelenvermögen, und lässt Vernunft, Phantasie, Wille, Verstand, Gefühl, Gemüth, Anschauungsvermögen und den Geschlechtstrieb einen recht artigen Zank über die Natur der Seele mit einander führen; dann schliesst er: „So geht es uns in Hinsicht auf Gott. Der Mensch trägt seinen eigenen Maassstab, den er in seinen Idealen hat, auf die Gottheit über, und meint, er hätte durch Prädicate, wie *Absolutheit, Selbst-Affirmation,* das göttliche Wesen erfasst, während er weiter nichts thut, als sich selbst in seiner höheren, idealen Seite anschauen. Es liegt nicht undeutlich die Anmaassung darin, dass Gott darüber vergnügt sein könne, dass wir ihn mit unseren Idealen beschenken." — Und weiterhin: „Gewiss, wäre es für die Religion nützlich gewesen, Christus, der Gottgesandte, hätte auch von Absolutheiten und Selbst-Affirmation gesprochen." Dazu passt die, freilich einfältige, Bemerkung, dass Christus, falls es *zur Religion* nützlich wäre, vermuthlich auch den pythagoräischen Lehrsatz würde vorgetragen haben.

Wir wollen doch hier, bei dem Scheidepuncte zwischen *Schelling* und *Eschenmayer*, einen Augenblick verweilen; nicht bloss, um keinen von beiden unrichtig zu beurtheilen, sondern weil der Gegenstand wirklich für das Ganze der Philosophie merkwürdig ist. Ohnehin ist diese Recension für denjenigen

Theil des Publicums, der sich erlaubt, kaltsinnig zu sein gegen die Speculation, weil es ihm zu lange dauert, bis sie ihr schweres Werk vollbringt, — ganz und gar nicht geschrieben. Kurz, nachdem Hr. *E.* das *Postulat* des Absoluten, (welches nicht könne *gewusst* werden, weil wir es sonst *per genus proximum et differentiam specificam* definiren würden, wodurch sich verrathen müsste, es sei nicht wahrhaft absolut,) gesondert hat von der Offenbarung, deren Gegebenes nicht dürfe erschlossen, noch postulirt werden, weil es unmittelbar gewiss und keiner Dialektik mehr ausgesetzt sei, lenkt er die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Frage: „wie kommt es, dass wir in allen bisherigen Beweisen nie das Prädicat: *Heilig*, für Gott in irgend einer Schlussfolge gefunden haben?" Dass der Vf. dies Prädicat auch in dem moralischen Beweise nicht zu finden meinte, können wir desto leichter übersehen, weil derselbe eigentlich kein *Beweis* ist, auch von seinem Urheber, *Kant*, nicht dafür ausgegeben wurde. Allein wir sehen hier, wenn wir das Obige damit verbinden, die klare Thatsache, was es war, das Hr. *E.* bei *Schelling* anstössig fand, und was er bei ihm vermisste. Anstössig, wenigstens nicht zur Sache gehörig, fand er die Selbst-Affirmation, und den wesentlichen Mangel fand er in dem vermissten Prädicate der Heiligkeit. Das heisst mit anderen Worten: das höchste Product des *schelling'schen* Denkens, und die höchste Foderung *Eschenmayer's* sind zweierlei ganz Verschiedenes; denn die beiden Personen sind zwei ganz verschiedene philosophische Charaktere. Den einen bestimmt die Metaphysik, den anderen die Aesthetik. *Schelling*, ungeachtet alles phantastischen Aufputzes seiner Lehre, den der reine Geschmack nicht geschaffen, sondern in speculativen Werken verschmäht haben würde, ist seinem herrschenden Princip nach ein theoretischer Denker; sein Begriff der Selbst-Affirmation ist ein nothwendiges Erzeugniss des Bestrebens, das Werden im Seienden zu erklären; und man darf sagen: dieser Begriff der Selbst-Affirmation, obgleich unrichtig, *kommt dennoch der Wahrheit so nahe*, als es unter Voraussetzung des von Anderen aufgenommenen Irrthums, dass die Philosophie von Einem Princip ausgehen müsse, irgend möglich war. Wer des Rec. Lehre von den Selbsterhaltungen einfacher Wesen kennt, der kann leicht bemerken, dass der dadurch bezeichnete Punct der Metaphysik genau derselbe ist, an welchen *Schelling*, von einer ganz anderen Seite herkommend, anstiess; und in zweien, ganz verschiedenen, ja diametral entgegengesetzten Lehrgebäuden ist hier wenigstens eine und die nämliche nothwendige Frage, die vor gewöhnlichen Augen tief verborgen liegt, getroffen worden. Hr. *E.* spricht von diesen Selbst-Affirmationen, wie einer, der nicht weiss, was er daraus machen soll; seine Wahrnehmung ist aber in der negativen Hinsicht völlig richtig, dass der ganze Begriff, sammt allen Un-

tersuchungen, die damit zusammenhängen, aus der Religionslehre, *so weit als nur möglich* (Rec. hütet sich wohl, zu sagen, *ganz und gar*,) muss entfernt werden. Und warum? Weil der Gegenstand der Religion ursprünglich und zuerst gar nicht theoretisch, sondern ästhetisch muss gefasst werden. Dies geschieht durch den Begriff des Heiligen. So anstössig auch hier das Wort *ästhetisch* denen klingen mag, deren Geschmack nur die Aussenseiten der Dinge beurtheilt: so wird sich doch endlich Jedermann an diesen Sprachgebrauch gewöhnen müssen, weil er der einzige ist, welcher vermag das fälschlich Vereinigte zu trennen, und das fälschlich Getrennte zu vereinigen, und damit Licht und Ordnung in die ganze Philosophie zu bringen. Und so oft Jemand Aesthetik und Metaphysik wird mischen wollen, ebenso oft wird sich Beides wieder trennen, wie Oel und Wasser, oder wie *Eschenmayer* und *Schelling*.

Von den beiden entgegengesetzten, gleich vergeblichen Versuchen, Aesthetik durch Metaphysik, oder Metaphysik durch Aesthetik beherrschen zu wollen, machte *Schelling* den ersten; Hrn. *E.* sehen wir jetzt im Begriff, den zweiten zu unternehmen. Es versteht sich, dass dies mit manchen Nebenbestimmungen durch Zeit und Individualität geschieht, und dass die Sache sich unter ganz anderen Benennungen tief verschleiert. Insbesondere ist hier das Zauberwort *Glaube* von der allerstärksten Wirkung. Um dies zu zeigen, wollen wir den **§. 104** ganz abschreiben: „Nun entsteht die wichtigste aller Fragen: wenn das Wissen über die Idee hinaus keine Gültigkeit hat, woher denn die hohe Gewissheit von Gott? woher der Ausspruch, dass ein Gott sei? woher die unnennbare Sehnsucht nach Gott? woher das unnachlässliche Streben, Prädicate für ihn zu suchen? woher die veste Zuversicht auf ihn? woher die Andacht, die unser ganzes Wesen ergreift? woher das inbrünstige Gebet zu Gott? Würden wir wohl vor unseren eigenen Ideen niederknien, und sie anbeten, wenn nicht die der Idee correspondirende Existenz zur höchsten Gewissheit gebracht wäre? — Und sie ist es auch! *Gott ist offenbar im Glauben.* Mit diesem Satze kehrt sich die ganze Reihe der Beweise um, und es wird nun Alles klar, was uns bisher dunkel war.“ — Der unpartheiische Zuschauer sieht hier klar — ein psychologisches Phänomen; nicht eine Reihe von Beweisen kehrt sich um, sondern im Bewusstsein des Vfs. wechselt eine Vorstellungsmasse mit der anderen. Das Wissen giebt er auf, weil Andere es vor ihm aufgegeben hatten, vielleicht entschiedener, als nöthig und gut war; Gewissheit behauptet er dennoch zu haben, — und gründet sie auf seine Gemüthszustände! „Der Glaube, fährt er fort, ist unter allen Vermögen der Seele“ (deren es bekanntlich *viele* giebt!) „das einzige, dessen Natur“ (ganz *entgegengesetzt* allen übrigen Theilen der Seele!) „eine wahrhafte Transscendenz (!) ist, nicht sowohl auf productive Weise, als

ein Ueberschreiten der Seele, sondern auf receptive Weise, um das Licht, das jenseits der Seele leuchtet, nämlich das Göttliche, zu empfangen. In diesem Satze ist die Trennungslinie zwischen Glauben und Wissen am schärfsten gezogen. Jetzt ist jene Brücke gebaut, die in allen bisherigen Beweisen fehlte, nämlich die Brücke zwischen der Idee und der ihr zugehörigen Existenz. Der Glaube giebt das unmittelbar Gewisseste, was nicht mehr durch Begriffe, Principien und Ideen vermittelt werden darf." *Beati possidentes!* Der Rationalismus des Vfs. ist nun genugsam charakterisirt; wir verlassen jetzt den ersten Theil, dessen zweite Hälfte wir überspringen, da sie in den historisch-kritischen Beleuchtungen nicht weiter zurückgeht, als bis auf *Kant* und *Spinoza*; so nöthig es auch gewesen wäre, von *Spinoza* wenigstens bis zu *Des-Cartes*, von *Kant* wenigstens bis auf den früheren Zustand der *leibnitzisch-wolffischen* Schule zurückzuschauen, um den Zusammenhang der Lehrmeinungen nicht zu verletzen.

So wie wir den *zweiten Theil* aufschlagen, sehen wir die Scene bedeutend verändert. Der nämliche Mann ist noch zu erkennen, aber ist älter geworden; seine Rede ist heftiger; die reine ästhetische Stimmung ist verloren; aus Beurtheilung wird Verurtheilung, und während an einem Orte die Philosophen zu Bescheidenheit und Eintracht ermahnt werden, (die sich von selbst, wie bei den Mathematikern, einfinden wird, sobald der Irrthum durchlaufen und beseitigt ist,) vernimmt man anderwärts die nur zu wohl erkannte Stimme des geistlichen Stolzes. Da ist die Rede von den Gleichgültigen, von denen es heisst: *dieweil du weder kalt noch warm bist, so will ich dich ausspeien aus meinem Munde,* — von dem Haufen der Klugen, die sich geschwind eine Hypothese über Gott und Unsterblichkeit machen, — von dem *Haufen* derer, welche die Religion eine höhere Moral nennen, denen Gott ein moralischer Gesetzgeber, Christus das Ideal der Menschheit, der Satan aber eine entbehrliche (soll wohl heissen: eine gefährliche) *Fiction* ist; — von dem *gelehrten Haufen,* welchem nach der Cultur des Geistes sich auch die Religion bequemen muss, (was sie von jeher wirklich gethan hat, und ohne Frage, ob sie es thun solle, jederzeit thun wird,) und da heisst es endlich von den Rationalisten: „Sie blasen *ihrem* Gott vorher *ihre* Weisheit ein, und lassen ihn nach dieser seine Schöpfung hervorbringen!!!" Da nun vorauszusehen, dass die Menge der Rationalisten, welche bekanntlich auch jetzt nicht gering ist, sich in demselben Grade *vermehren* wird, in welchem man sie härter und ungerechter schilt und niederzudrücken sucht: so wollen wir um so weniger den Lesern das „anschauliche Beispiel" vorenthalten, in welchem Hr. *E.* der Welt das Bild der von ihm angeklagten Gegner vor Augen stellt. „Was ist ein zusammengepresster Wind? Offenbar nichts. Allein fasset ihn in einen Blasebalg, und las-

set ihn durch die Orgelpfeifen streichen: so giebt er euch die herrlichsten Accorde. So ungefähr verhält es sich mit dem Rationalismus. Der Blasebalg ist das leere (?) Sein an sich; der Wind ist die Weisheit, noch ununterschieden, wie in einer Indifferenz; die Orgelpfeifen sind die verschiedenen Prädicate und Eigenschaften in abgestufter Proportion, (mit Proportionen spielt Hr. *E.* nicht wenig;) vor der Tastatur sitzt der Virtuos, und zaubert eine Welt von Tönen vor sich hin. Wer könnte *a priori* vermuthen, wenn er die Mechanik nicht kennt, dass diese Choräle, Hymnen und Symphonien von dem Winde des Blasebalgs abstammen? Eben darin liegt eine Täuschung. Der von dieser Tonwelt zum ersten Male überraschte Mensch wähnt, jene Töne kämen vom Himmel herab, während ihn der Orgeltreter, der hinter den Coulissen steckt, ganz gewiss versichern kann, dass der Wind dazu vorher durch den Blasebalg hinaufgetrieben wurde. So verhält es sich mit dem Gott der Rationalisten; alle die Richtungen der Natur, des Lebens und des Geistes sammeln sie in eine ununterschiedene Indifferenz zusammen, — und wähnen, sie hätten wahrgenommen, *wie Gott, als der absolute Begriff, in das Sein umgeschlagen wäre.*" — Auf wessen Seite ist hier die Täuschung? Wer ist in Exstase? Wer vergisst, dass Er selbst in allen *seinen* Vorstellungen der Vorstellende, in allen *seinen* Gefühlen der Fühlende, sowie in allen *seinen* Anklagen Anderer der Anklagende sei? Hr. *E.* sehe sich doch um! Wo sind die Rationalisten, die er schmähet? Sind es diejenigen Theologen, die man so nennt? Wie viele von diesen haben es der Mühe werth gehalten, sich um die „Indifferenz" zu bekümmern? Oder sind es die Philosophen der verschiedenen Schulen? Eine einzige unter diesen Schulen, die Hr. *E.* mit alter, auf ihn vererbter Eitelkeit als die Repräsentantin der Philosophie dieser Zeit betrachtet, kann sich in der Anklage erkennen, dass bei ihr der absolute Begriff in das Sein umschlage. *Sie* mag denn auch darauf antworten; was sie aber auch antworte, das ist allen übrigen Schulen höchst gleichgültig; denn dieser ganze Irrthum ist von so sonderbarer Natur, dass man eine ansteckende Kraft desselben gar nicht besorgen darf. Hr. *E.* verfehlt auf die allerseltsamste Weise die Richtung, wohin er seine kampflustigen Waffen zu wenden hat. Was er in Hinsicht auf Religion richtig empfindet, das hat Er nicht zuerst, noch viel weniger allein empfunden; die theologische Welt streitet längst, und von allen Seiten her, gegen den Pantheismus, und dessen neuere Formen der Indifferenz und absoluten Identität; die anderen philosophischen Schulen aber haben sich von jeher aufs sorgfältigste gehütet, davon nichts an sich kommen zu lassen. Will er gegen die Indifferenz und deren Gesellschaft zu Felde ziehen: so mag er sie der finsteren Region suchen, wo sie mit grösster Freude aufgenommen wurde, weil in völliger Nacht selbst ein

Irrlicht willkommen ist; — dort, wo man mit dem anatomischen Messer Entdeckungen macht, die man gern verstehen *möchte*, und die man einstweilen deutet, wie man eben kann. Hr. E. kennt diese Gegend recht gut; — für jetzt aber zeigt er sich in Begleitung des Herrn *Daub*, und preiset dessen Judas Ischariot. Dieser soll mit strenger Consequenz, (Andere sagen, mit einem Gerede, das durch seine langweilige Natur unschädlich wurde,) eine feindselige Macht gefolgert haben; der Vf. aber kommt noch kürzer zum Ziel. Schon die einzige Frage, woher kommt denn Irrthum in die Wahrheit, Missstaltung in die Schönheit, und Bosheit in die Tugend, hätte, meint er, die Reflexion des Philosophen ohne viel Umschweife darauf leiten können. Ja freilich! wenn die Reflexion nicht von Anfang schärfer und sorgfältiger ist gerichtet worden, dann kann sie leicht genug dahin gerathen. Setzet nur erst mit Hrn. E. das Urbild der Seele in die Reinheit der Ideen, so kann allerdings in den Ideen der Gruud des Abfalls nicht liegen; und ihr werdet bald genöthigt sein, denselben in einem unsinnlichen Princip zu suchen. Gerieth doch sogar *Kant*, zur Strafe für die in seiner Freiheitslehre begangenen Fehler, auf ein radicales Böses! Wer damit anfängt, sich in überschwenglichen theologischen Vorstellungen, oder, was um nichts heilsamer ist, in überschwenglichen Freiheitsideen zu gefallen, der wird bald gewahr werden, dass dem Pantheismus der Pansatanismus, und der Freiheit, die Anfangs das ursprüngliche Gute zu sein schien, das Urböse auf dem Fusse nachfolgt; gerade, wie die Reue der Wollust nachhinkt. Kaltblütige Speculation, welche von Anfang an die Erfahrung nimmt, wie sie sich giebt, und sie im Denken so verarbeitet, wie sie es selbst fodert, ist das einzige Präservativ gegen den Sturz aus dem Himmel in die Hölle. Aber freilich giebt es Leute genug, welche die Hölle eben so wenig entbehren können, als den Himmel; und es giebt auch deren, welchen es ungemein vortheilhaft ist, wenn alle Welt an die Hölle glaubt, und wenn die Mystiker recht viel davon zu erzählen wissen.

Und was weiss denn Hr. E. davon zu erzählen? Man höre und staune! *Darstellung der fünf ursprünglichen Gebiete des Universums.* Die Seele steht mit einer ihr entgegengesetzten feindlichen Macht (vermuthlich einer unbeseelten oder seelenlosen?) im Kampfe. Beide streiten sich um den gleichen Besitz des Reiches. Aus dem unentschiedenen Streite (dem ewig, oder nur zeitlich unentschiedenen?) erwächst der Vergleich, welcher folgende Theilung enthält. Die Seele behält einen Theil des Ganzen für sich, und herrscht darin allein. (Schwache Seele, und schimpflicher Vergleich!) Die feindliche Macht behält ebenfalls einen Theil des Ganzen für sich, und herrscht allein. (Grossmüthiger Feind, der nicht das Ganze begehrt!) Der übrige Theil des Ganzen kommt unter gemeinschaftliche

Herrschaft (vortreffliche Coalition! ob es wohl beiderseits ehrlich damit gemeint ist?) und zwar in folgenden Abtheilungen. Gebiet des Ich, der Materie und des organischen Lebens; in letztem herrschen beide gleich, im Ich hat die Seele, in der Materie die fremde Macht das Uebergewicht. (Hr. E. lässt sich von seinen alten Gewohnheiten beschleichen. Die unschuldige Materie, mit Schwere, Wärme und Licht, worin das Ding an sich auch die Einheit bildet, nennt er den finstersten Punct der sichtbaren Schöpfung. Er hätte viel schwärzere Finsternisse jeder Art in dem Ich, sammt seinem Erkennen, Fühlen und Wollen, gar leicht bemerken können, wenn nicht noch die alte Naturphilosophie seinen Blick verfinsterte.) Diese fünf Gebiete zusammen bilden das Reich der *Natur*. Darüber ist ein Reich der *Uebernatur*; darunter eins der *Unnatur*. Von der *Uebernatur*, oder dem Heiligen, unterrichten uns Gewissen, Schauen, Glauben. Dabei muss sich die Philosophie einen transscendenten Gebrauch des Wahren, Schönen, Guten erlauben; aber mit der grössten Vorsicht, (mit *welcher* Vorsicht, danach fragt man vergebens,) weil sie sonst in den Wahn versetzt wird, das Heilige sei weiter nichts, als das Wahre, Gute und Schöne. Die Religionsphilosophie ist nicht, wie man die Leute bereden will, bloss eine höhere Logik, Aesthetik und Ethik, sie beschäftigt sich mit dem transscendenten Gebrauch der Ideen. (Das heisst: sie thut, was sie nicht soll, weil es nicht gelingen kann; das Beste aber, was wir von diesem zweiten Theile rühmen können, ist dies, dass eben Hr. E. uns von gar manchen Dingen bereden will, die er nicht beweisen kann.) Die Herrschaft, welche die feindselige Macht in der physischen Naturordnung hat, beweist sie erstlich dadurch, dass sie den freien Charakter *vertilgt*, (wo war denn der freie Charakter vorher, ehe er vertilgt wurde? gab es damals etwa eine *freie Materie* statt der *trägen*? von einem solchen Wunderdinge sollte doch Hr. E. in seiner Allwissenheit etwas mehr erzählen!) und dass sie den Geist an das Nichts der Erscheinungen fesselt. „Ein Pünctchen nur des Alls ist es, worauf wir stehen, und wovon sich unser Verstand so grosser Dinge rühmt. Möge er, der einen Gott erforschen zu können glaubt, seine Unvollkommenheit daran erkennen, dass er nicht einmal weiss, was über diesem Pünctchen Erde und seinem System liegt.“ (So würde Hr. E. nicht reden, wenn nicht der Verstand, den er des Uebermuths anklagt, die Grenzen des Erdenbewohners selbst erkannt hätte. Oder woher weiss der Vf., dass wir, sammt unserem ganzen Planeten, verschwinden in Vergleichung mit der Menge der Himmelskörper? *Der Verstand beschränkt sich selbst, aber wer zügelt den Uebermuth des Glaubens?*) „Schon einen Sonnenbewohner müssen wir uns in weit höheren Beziehungen und einer weit höheren Organisation vorstellen, als wir selbst sind. Wer im Lichte wandelt, muss auch Lichtnatur in sich

tragen; wer im Schatten wandelt, trägt auch die Natur der Dunkelheit. Dem Sonnenbewohner sind die Gesetze des Lichts aufgeschlossen; uns nur die Gesetze der Schwere. (Arme Optik! du bist verloren!) Er rechnet mit ganzen Sonnensystemen; wir nur mit einzelnen Planetenbahnen. Was für uns die höchste Analyse ist, nämlich der Mechanismus des Sonnensystems, das ist ihm nur eine Elementaraufgabe. (Weil er im Lichte der Sonne wandelt? Und wie, wenn es in diesem Lichte keine dunkeln Nächte giebt? Wo bleibt dann die Astronomie des Sonnenbewohners? — Wer noch nicht weiss, was Naturphilosophie heisst, nämlich in einer gewissen Schule, der mag es an diesem Pröbchen lernen. Die Astronomie ist ein so offenbares Werk der Finsterniss, dass Einer, dessen Augen der Glanz des Mysticismus blendet, Gründe genug finden könnte, davon zu schweigen; aber man kennt nur zu gut diejenige finstere Macht, die ihn treibt zu leerem Gerede über Dinge, die er nicht versteht.)

Es giebt andere Stellen in dem Buche, wo es von der Höhe einer Apokalypse plötzlich herabsinkt in die Gegend der gemeinsten Neckereien, die nur jemals der sogenannte gesunde Menschenverstand gegen alle philosophischen Bemühungen ausgesonnen hat. Wir müssen auch davon eine Probe geben. „Die Gefühlsscheu, welche die neue Scholastik äussert, beweist nur, dass das Schöne, und noch mehr das Leben ihr eine unbekannte, oder wenigstens irrationale Grösse ist. Die Kunst entsteht nicht aus Begriffen, sonst würden unsere grossen Begriffsmeister auch grosse Künstler sein. Ein Körnchen Philosophie kann jedes Jahr dreissigfältige Systeme treiben; aber was die Kunst betrifft, so lässt sie uns oft lange auf ihre Meister warten. — Noch mehr aber zeigt sich die Armuth der Begriffsphilosophie, wenn wir sie fragen, was denn Leben sei? Geht einmal in die geheime Werkstätte der Zeugungen hinab, und erklärt, wie der Grashalm entsteht, oder das Würmchen, das an ihm hinaufkriecht. Ihr, die ihr Gott begreiflich findet, sagt uns einmal, was die Rose roth und die Lilie weiss färbt. Sagt uns einmal, welcher Process in euch vorgehen müsse, wenn ihr schlafen, wachen, träumen sollt. Ich gestehe, dass ich eurer himmlischen Weisheit nicht eher trauen werde, als bis ihr von dieser irdischen Proben abgelegt habt. Denn mir kommt es viel leichter vor, zehn metaphysische Systeme zu erfinden, als nur das einzige Problem von dem Leben zu lösen." — Vor ungefähr dreissig Jahren würde man eine solche Rede keiner Antwort werth gefunden haben. Wenn jetzt so etwas ohne Scham kann ausgesprochen werden: so beweist es den durchaus kläglichen Zustand, in welchen die Philosophie gerade durch diejenige Schule ist herabgebracht worden, aus welcher Hr. E. stammt. Denn nirgends sonst ist die Vermessenheit zu Hause, von Gott, als von einem begreiflichen Ge-

genstande, zu reden. Nirgends, ausser ihr, hat man die Abkunft der endlichen Dinge aus dem Unendlichen als eine Geschichte erzählen hören, welcher der menschliche Geist auf irgend eine mögliche Weise zuschauen könnte. Das Aeusserste aber, was man dieser Schule zur Last legen kann, reicht gleichwohl zur Entschuldigung einer solchen Sprache, wie hier geführt wird, noch bei weitem nicht hin. Wo ist das Körnchen Philosophie, dass jedes Jahr dreissigfältige Systeme treiben könnte? Die Erfahrung lehrt aufs Bestimmteste, dass ein menschliches Leben, auch wenn seine beste Kraft und Anstrengung darauf verwendet wird, nur ein einziges System hervorbringt, was wenigstens der Rede werth wäre. *Reinhold* versuchte zu wechseln; jeder kennt die Schwäche seiner späteren Erzeugnisse. *Fichte* änderte mehr den Ausdruck als die Sache; gleichwohl sah man, dass die eigentliche Production in der neuen Form nicht mehr gedeihen wollte. Wir sprechen hier nach dem Scheine; wollten wir der Wahrheit treu bleiben: so müssten wir sagen, dass noch niemals ein Philosoph sein System vollendet hat. Immer sinkt die Kraft weit früher, als die anfänglich entworfenen Umrisse auch nur leidlich ausgefüllt werden. Oder bezieht sich die dreissigfältige Ernte etwa auf den Schwarm thörichter Schüler solcher Lehrer, welche die Ohren mit hohler Rhetorik füllen, die jeder Anfänger hoffen kann nachzuahmen? Der ächte Lehrer der Philosophie zeigt sich den Schülern in so schwerer Arbeit begriffen, dass sie sich glücklich schätzen, wenn sie, nachdem das Einzelne verstanden war, alsdann sich Hoffnung machen, das Ganze zusammenhalten zu können; allein, jeder fühlt, dass, wenn er Gleiches zu leisten unternimmt, er sein ganzes irdisches Dasein daran wagen muss. Und was soll hier endlich die Rede von dem *Leben*? Zu dessen Erklärung man freilich nicht zehn nach Gutdünken entworfene Metaphysiken, sondern gerade nur die eine wahre, die Metaphysik selbst, gebrauchen kann. Gesetzt nun, diese sei gefunden: so sind es noch zwei ganz verschiedene Dinge, vom Leben, wie die Erfahrung es zeigt, den richtigen Begriff zu bestimmen, und im allgemeinen die Möglichkeit nachzuweisen, — oder den *Ursprung* des Lebens zu durchschauen. Wer Beides verwechseln und vermengen kann, der verdient kaum den Namen eines Philosophen. Mag das Erste geleistet sein: das Zweite bleibt gleichwohl unerreichbar. Gerade so, wie die Astronomie mit ihrer wissenschaftlichen, ungeheuren Arbeit es nicht weiter bringt, als bis zur Erklärung des Sonnensystems in seiner jetzigen Stabilität oder vielmehr Oscillation, während sie über dessen Ursprung höchstens Vermuthungen wagt, die mit dem System auf keine Weise dürfen verwechselt und vermengt werden. — Das, was Hr. E. fodert, ist die Metaphysik selbst, zu welcher seine zehn metaphysischen Systeme sich nicht etwa verhalten, wie das Diffe-

rential zum Integral, sondern wie der Aberwitz zur Weisheit. Das Schlimmste ist, dass man ihm dies erst noch sagen muss.

Mit wem haben wir denn hier gesprochen? Mit einem Mystiker? Schwerlich! Ueber Religion? Noch viel weniger. Aber das Buch haben wir gezeigt, wie es vor uns liegt; von seiner dogmatischen und von seiner polemischen Seite. Der fernere Bericht kann kürzer sein. Auf das Reich der Natur folgt beim Vf. das Reich der Freiheit. Man wird schon erwarten, dass er hier in die Wolken steigt, um in den Abgrund zu fallen. Alles Geistige, von der Empfindung an bis zum Glauben, fällt ihm in die Sphäre der Freiheit; bis zu solchem Umfange erweitert er das Reich *jener* Freiheit, an die wir nach *Kant* nur *glauben* sollen, in sofern wir uns selbst unsere *sittlichen* Handlungen zu erklären suchen. Die monströse Freiheit selbst in dem, was *ganz offenbar* vom psychologischen Mechanismus abhängt, büsst er hintennach, wo er der Seelenstörungen gedenkt, durch Berufung auf die fremde Macht, den Geist des Bösen, den man in klarem Deutsch den Teufel nennen würde. Doch hier ist erst das immanente Gebiet der Freiheit; wir müssen weiter aufwärts, um noch das transscendente Gebiet derselben zu erreichen. Zuerst vom Weltplan; und nicht bloss von den Anstalten Gottes in der Weltgeschichte, wo jedem Volke eine eigene Aufgabe anvertraut ist, nach deren Lösung es *unnütz* wird und *verwelkt*, (sollte man eine solche Ansicht, die dem Geschichtschreiber allenfalls verziehen wird, wohl bei dem salbungsvollen Mystiker erwarten, welcher sich dem Christenthume anschliesst, — der Lehre, dass eines jeden Menschen Haare auf dem Haupte gezählt sind?) sondern auch von den unzähligen Weltgeschichten, die an die verschiedenen Gestirne vertheilt sind, und zusammen die vollkommenste Harmonie darstellen, obgleich die einzelnen Weltgeschichten unziemlich und unvollkommen scheinen. Das feine Ohr des Mystikers vernimmt ohne Mühe die Harmonie der Sphären! — Zweitens folgt die Beziehung der Menschheit zur Gerechtigkeit und Gnade Gottes. *Der Schöpfer konnte sein Geschöpf, wie der Töpfer den Topf, nach Belieben zerbrechen; er konnte dem Menschen mit den beliebigen Formen, die er ihm anerschaffen, auch seine unbedingten Befehle vorschreiben. Hier ist vollkommene Knechtschaft, welche nur Schuld auf sich laden, aber kein Verdienst erwerben kann. Aber durch einen Actus der Gnade hat Gott dem Menschen die Freiheit geschenkt; und somit richtet sich auch die Gerechtigkeit in ihrem Urtheilsspruch nicht nach der Willkür einer Zwingherrschaft, sondern nach dem Gesetzbuche freigelassener Bürger.* — Muss man wirklich heutzutage noch den moralischen Unsinn rügen, dass Gerechtigkeit gestiftet werde durch Gnade? Sind wir so tief gesunken? — Es scheint! Denn ganz ernsthaft fügt der Verf. den erbaulichen Wunsch hinzu: „Möchten doch diejenigen Mächte der Erde, welche ihre Völker wie Lastthiere behandeln, dieses Vorbild

beherzigen" (das Vorbild der Gnade, die Gerechtigkeit *beliebig macht*, während sie auch wohl das Gegentheil machen könnte!!!), „um so mehr, da sie nicht in einem unendlichen Abstande, wie Gott zur Creatur, sondern in einem gleichen Verhältniss, wie Mensch zu Menschen, stehen." Man verbreite nur erst solche Begriffe von der Gerechtigkeit; alsbald werden die Mächtigeren sagen und zeigen, dass die Gleichheit, an die man sie erinnert, eine lächerliche Chimäre ist, und dass kein unendlicher Abstand nöthig ist, um nach Belieben ungnädig zu sein. *Spinoza* war klüger; er sagte geradezu: die Macht ist das Recht. Und dabei bleibt's, wenn im Himmel das Recht an der Gnade aufgehangen wird! — Zur Bekräftigung des Vorigen redet der Vf. noch Mancherlei über *geschenkte* Freiheit, als ob der Mensch früher das Gegentheil dessen, was man frei nennt, gewesen wäre, oder als ob er auch nur den Gedanken fassen könnte, was er wohl sein möchte, wenn ihm diese Freiheit genommen würde. In diesen — *schlechterdings unmöglichen* Zustand soll der Mensch sich hineinphantasiren, um alsdann dafür zu danken, dass die Gnade Gottes ihn aus der Unmöglichkeit in die Möglichkeit hineinversetzt hat! Eine unsinnigere Dankbarkeit fürwahr, als jene Bitte um Verzeihung, die der Gesunde an den Arzt richtete, dass er nicht krank sei. Und nun kommen gar noch fromme Betrachtungen über das böse Wesen, welches den Menschen verführt, indem es ihm über seine Freiheit schmeichelt, und ihn von der Frage, wer ihn frei gemacht habe, ablenkt. An die *gemachte* Gerechtigkeit und die *geschenkte* Freiheit knüpft sich dann weiter die Versöhnungslehre, auf eine Weise, die wir den Theologen überlassen wollen. Uns genügt die eine, aber ernste Bemerkung: dass die wahre Gottesverehrung nothwendig soviel verliert, als der Idee von Gott abgezogen wird von der ursprünglichen und ächten Gerechtigkeit, die kein Zweites, sondern ein Erstes, kein Werk, sondern die Bedingung der Gnade ist. — Das Nächstfolgende ist leidlicher, und kann dienen, uns mit dem Vf., nachdem wir mit dessen Meinungen mehr, als mit seinen Gesinnungen, uns entzweit hatten, einigermaassen wieder auszusöhnen. Er kommt auf die Gnadenwahl, und findet, dass die Begeisterten mehr um des Ganzen, als um ihrer selbst willen erwählt werden; dass man überdies in der Annahme eines unbedingten Rathschlusses zur Seligkeit oder Verdammniss sehr vorsichtig sein müsse, „damit wir *den Werth* des Geschenks der Freiheit nicht herabsetzen, und *über der Gnade und Ungnade nicht die Gerechtigkeit vergessen, welche nur möglich ist, wenn wir ein freies Verdienst und eine freie Schuld ihr gegenüber stellen.*" Mit dieser Aeusserung des richtigen Gefühls kann man zufrieden sein, nach der Consequenz wollen wir so genau nicht fragen. — Endlich viertens folgt die Beziehung des Menschen zu den höheren Wesen im Reiche der Freiheit. Wie es ein physisches Ganzes der Kör-

perwelt giebt, so soll es auch ein intelligibles Ganzes der Geisterwelt geben. Davon, wie von den guten und bösen Geistern, wird jedoch mehr fragend als behauptend gesprochen; und es zeigt sich in dieser Gegend des Buchs von Neuem, dass eben dasselbe Gefühl, das so Manche seit der ersten Aufstellung der *schelling'schen* Religionsansicht davon zurückgestossen hat, auch das eigentlich treibende Princip des Vfs. gewesen ist; z. B. in der Stelle: „Derjenige, der seinen Gott einen absoluten Begriff nennt, oder irgend eine Naturnothwendigkeit in denselben setzt, ist eben so gut im Aberglauben, als der, welcher in der Sonne seinen Gott anbetet. Denn die ewige Liebe, welche das Evangelium uns lehrt, und der Friede Gottes ist weder im absoluten Begriff, noch in der Sonne zu finden." Dass weiterhin Christus dem Satan gegenüber gestellt, und von göttlicher Gnade gesagt wird, „sie brauche einen Fürsprecher, der nicht bloss um Gnade bitte, sondern auch die Uebermacht des Menschenfeindes breche;" — dass ferner von Wundern und Weissagungen, von Heilungen durch Magnetismus und durch Gebet, nebst Zauberei u. s. w. sehr gläubig gesprochen wird: dies sind Dinge, in Ansehung deren jeder *seinen* Glauben hat, und behalten wird. Der Vf. hört darüber schon das Anathema der Rationalisten. Verdient hat er es; denn er nennt sie *„Diebe, welche den Baum der schönsten Früchte berauben."* Wenn er es aber schon selbst vernimmt, noch ehe es ausgesprochen wird: so können wir ihn desto füglicher seinem inneren Sinne überlassen.

Was sollen wir nun endlich von dem *dritten Bande* sagen, der den Titel führt: *Supranaturalismus;* einem dicken Buche von 662 Seiten? Hätte der Vf. dem ganzen Werke nicht den allgemeinen Namen *Religionsphilosophie* gegeben: so wäre die Beurtheilung des dritten Theils einem Theologen zugefallen, der vielleicht die starken Seiten desselben zu bemerken, und es wenigstens theilweise zu loben im Stande gewesen wäre. Wenn man aber eine solche Arbeit mit Absicht und Wahl gerade den Philosophen in den Weg stellt: so muss man sich gefallen lassen, dass ihnen die schwache Seite des Buchs in die Augen fällt. Das Ganze besteht aus erbaulichen Betrachtungen, die am Faden der Bibel, besonders des neuen Testaments, fortlaufen. Würden dergleichen jetzt zum ersten Male geschrieben, so würde man sie mit Dank annehmen. Aber die Zahl solcher Bücher ist Legion; und wer je in seinem Leben irgend einen wirklich vortrefflichen Kanzelredner und Katecheten gehört, gekannt, geschätzt, geliebt hat, der liest ein solches Buch nicht, weil er es schwach findet im Vergleich mit der höheren Kraft, von welcher er sich längst berührt und erhoben gefühlt hat. Mit einem Worte: Hr. E. ist hier ausser seiner Sphäre. Seine Arbeit zeigt, dass er wohl hätte ein tüchtiger Geistlicher werden können; er ist es aber nicht geworden; hat sich wenigstens nicht über das Mittelmässige erhoben, weil seine besten Kräfte in

früheren Jahren eine andere Richtung genommen, und die sorgfältige Bildung eines *Reinhard* oder *Ammon* nicht erhalten hatten. Seine Ausfälle gegen den Rationalismus sind ganz am unrechten Orte, denn sie stören jede fromme Empfindung. Man kann mit voller Ueberzeugung über diese Ausfälle sich erhaben fühlen, und darüber lächeln; aber wenn man mitten unter frommen Empfindungen dazu gereizt wird: so lacht man nicht, sondern man wird unwillig. Diese Recension soll aber nicht unwillig werden; darum brechen wir hier ab.

Grundlinien der Ethik, oder philosophischen Sittenlehre. Zunächst zum Gebrauche seiner Vorlesungen entworfen von *Gottlob Benj. Jäsche.* Dorpat 1824.

Der Pantheismus, nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprunge und Fortgange, seinem speculativen und praktischen Werthe und Gehalte. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik dieser Lehre in alter und neuer Philosophie, von *Gottlob Benj. Jäsche.* 1 Bd. Berlin 1826.

Erst durch das zweite dieser Werke, welches vermuthlich viele Leser finden wird, da es ein Wort zu seiner Zeit, und nicht so schwach ist, als manches Neuere von ähnlicher Tendenz, — ist Rec. aufmerksam geworden auch auf das frühere, das, für sich allein betrachtet, nur das Interesse eines Compendiums von bekanntem Inhalte gewähren würde. Hr. J. ist Kantianer im guten Sinne; das heisst, die kantischen Vorstellungsarten haben zwar bei ihm ein merkliches Uebergewicht, und machen ihn befangen, wo es darauf ankommt, andre Ansichten vorurtheilsfrei zu prüfen; aber sie sind sein geistiges Eigenthum geworden; er weiss sie darzustellen, und sie haben ihn nicht gehindert, mit der neuern philosophischen Literatur aufmerksam fortzugehen. Er fühlt, dass der Kantianismus Beruf hat, mit dem neuerlich überhand nehmenden, und in allerlei Formen künstlich verhüllten Pantheismus sich ernstlich in Streit einzulassen; einen Streit, der länger dauern kann, als man sich auf beiden Seiten vorzustellen scheint. Zwar hat der Kantianismus seine grossen Schwächen; und als transscendentaler Idealismus wird er den Sieg wohl nicht davon tragen. Aber er hat auch zwei veste Puncte; den einen besitzt er in dem richtigen Begriffe vom Sein, wodurch Kant, wenn er ihn nur gehörig benutzt hätte, nicht bloss einen bekannten ontologischen Beweis würde widerlegt, sondern eine wahre Ontologie begründet haben, die sich mit keinem Pantheismus verträgt. Den andern starken Punct bevestigte Kant, indem er gleich dem Platon gegen allen Eudämonismus protestirte; wodurch eine kosmi-

sche Sittenlehre, welche als Darstellung eines Realen auftreten und die Form einer Güterlehre vorzugsweise annehmen will, entschieden zurückgewiesen ist, wie sehr sie auch den Platon gegen dessen klare Worte in ihr Interesse zu ziehen sucht. Es könnte wohl einmal Jemandem einfallen, die ganze Psychologie oder psychische Anthropologie des Kantianismus, zusammt der Freiheitslehre, als blosse Nebensachen darzustellen; die man als vorgeschoben und angefügt jenen beiden Puncten anzusehen hätte; indem Kant nach Erläuterungen und nach Hülfsmitteln suchte, um das, was er beabsichtigte, nämlich *Kritik* der *Theologie* und der *Moral*, zu Stande zu bringen. Alsdann würde freilich der Streit zwischen Kant's Lehre und dem Pantheismus anders als jetzt zu stehen kommen, und es würde sich zeigen, dass in Kant's Kritik der speculativen Theologie nicht bloss die leibnitzisch-wolffische Lehre, sondern vollkommen eben so scharf der Spinozismus getroffen und verwundet ist, so dass ihm alle seine proteusartigen Verwandlungen auf die Länge nichts helfen können. Allein wie die Sache liegt, muss Rec., so gewiss er im Wesentlichen auf des Vfs. Seite steht, sich doch hüten, für diesmal sich in den Streit dergestalt einzulassen, als ob er sich für eine oder die andre Partei zu erklären hätte. Denn Hr. J. endigt mit der Andeutung, „dass überhaupt jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie als eine positive Wissenschaft und Theorie des *ἓν καὶ πᾶν* auf Leugnung der Freiheit hinauslaufe;“ und er meint, diese Ueberzeugung würde nur die Wahl übrig lassen, entweder der Freiheit den Rücken zu kehren, oder von jedem Versuche zu wissenschaftlicher Ausbildung eines mit der Freiheit unvereinbaren Systemes abzustehen. „Wofür wir uns bei dieser Alternative zu entscheiden haben möchten, das wird ohne Zweifel hauptsächlich darauf ankommen, ob wir dem *theoretischen Verstandes-* oder dem *praktischen Vernunftinteresse* das *Primat* einräumen sollen?“ Die Antwort jedes Kantianers auf diese Frage ist bekannt; wir haben jedoch hier Mancherlei zu erinnern. Erstlich wollen wir eine Stelle aus Kant's Kritik der praktischen Vernunft, welche von dem erwähnten Primat handelt, wörtlich hersetzen. „Wenn reine Vernunft für sich praktisch sein kann, so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sei in *theoretischer* oder *praktischer* Absicht, nach Principien *a priori* urtheilt, und da ist es klar, dass sie, wenn ihr Vermögen in der erstern gleich *nicht zulangt*, gewisse Sätze *behauptend* vestzustellen, *indessen, dass sie ihr auch eben nicht widersprechen*, eben diese Sätze, sobald sie unabtrennlich zum praktischen Interesse gehören, annehmen, und mit Allem, was sie als speculative Vernunft in ihrer Macht hat, zu vergleichen und zu verknüpfen suchen müsse.“ Hier spricht Kant gar nicht von dem Falle, wo ein theoretisches Interesse vorhanden, noch weniger von dem Umstande, dass die theoretische

Untersuchung auf ein *entscheidendes* Resultat könnte geführt haben. Wer praktische Interessen gegen klare theoretische *Beweise* würde aufbieten wollen, der könnte nicht ohne grosses Unrecht Kant's Auctorität für sich anführen, da ja offenbar diese Auctorität nur so weit gilt, als eine Lücke des Wissens durch einen vernünftigen Glauben soll ausgefüllt werden. Keinesweges nun begnügt sich der Pantheismus damit, bloss eine Lücke des Wissens zu bezeichnen. In ihm liegt vielmehr die Behauptung eines positiven Wissens, und folglich muss *Wissen gegen Wissen* auftreten, wenn er soll überwältigt werden. Unsere zweite Bemerkung sei folgende: der Vf. begeht einen Fehler, indem er sich auf die Voraussetzung, „jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie sei Theorie der All-Einheit," überall nur einlässt. Das heisst den Gegnern gewonnenes Spiel zugestehen. Er muste gegen solche Art von Totalität, welche die Philosophie nur durch Pantheismus erreichen könnte, geradezu protestiren, als gegen ein ganz falsches Ideal. Der Vf. war schon auf besserm Wege, als er im §. 58 seiner Ethik schrieb: *„Jede bloss theoretische Behandlung der Ethik kann immer nur die praktisch bedeutungs- und gehaltlosen Ideen von ewiger Einheit und Nothwendigkeit im Sein und Wesen der Dinge, und von ewiger Ordnung der Dinge zum Grunde legen, woraus aber kein Princip der praktischen Nothwendigkeit des Sollens und der Pflicht sich ableiten lässt."* Hierbei verspricht die Anmerkung für die mündlichen Vorlesungen eine Kritik verschiedener Versuche zu Begründung der Ethik durch Ideen und Principien einer *blos theoretischen* Speculation, z. B. von *Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel* u. a. m. Ferner hat sich der Vf. auch von der theoretischen Seite her, (die durch kein Primat der praktischen Vernunft entbehrlich werden kann,) auf einen bessern Weg leiten lassen durch den, zwar unvollendeten aber gehaltvollen Aufsatz von *Kraus* in dessen nachgelassenen philosophischen Schriften, (Königsberg 1812,) welchen er gleich in der Vorrede erwähnt, und den jeder kennen und durchdenken sollte, wer immer über Pantheismus, *für* oder *wider*, zu sprechen gedenkt. Denn in diesem Aufsatze herrscht ein Grad von ontologischer Besinnung, den man *zum allerwenigsten* sich völlig muss zu eigen gemacht haben, und der doch manchem berühmten Manne, z. B. dem Spinoza; ganz offenbar gefehlt hat. Wir werden darüber anderwärts weiter sprechen; genug für jetzt, dass der Vf. eben nicht nöthig hatte, sich seinen Gegnern so weit hinzugeben, als in obiger Aeusserung, die den ersten Band beschliesst, leider geschehen ist. Die Philosophie wird zur Einheit und Ganzheit, in so weit, als es sich für sie gebührt, dann gelangen, wenn sie so viel Zusammenhang, als in ihren Gegenständen wirklich enthalten ist, auch wirklich darstellt; nicht aber, wenn sie das an sich Ungleichartige, welches *gesondert einander gegenüber zu stellen* ihr ob-

liegt, in eine chaotische Masse zusammenzwängt, wodurch alle Erkenntniss verloren geht.

Das Vorstehende wird im allgemeinen die Stellung bezeichnen, welche der Vf. gegen den Pantheismus genommen hat; jetzt wollen wir über das Einzelne kürzlich berichten. Der erste Abschnitt enthält allgemeine Betrachtungen über den Pantheismus, mit Rücksicht auf die verschiedenen, darüber herrschenden Ansichten. „Wie viele verschiedene Bedeutungen muss doch der Begriff des Pantheismus zulassen," ruft der Vf. aus, nachdem er es als eine seltsame und befremdende Erscheinung angeführt hat, dass der Lehrer der absoluten Identität, welcher sich, gemäss seiner ausdrücklichen Versicherung, sowohl dem Inhalte als der Sache nach dem Spinoza am meisten zu nähern geglaubt hatte, späterhin gestand, Niemand stimme mehr als er in den Wunsch ein, der unmännliche pantheistische Schwindel möge aufhören; überdies aber vergönnte, man möge sein System Pantheismus nennen, weil *in Bezug* auf das Absolute schlechthin *betrachtet,* alle Gegensätze verschwänden. Wobei wir gelegentlich bemerken, dass, wenn diese Lehre auch nicht Pantheismus heissen müsste, sie doch gewiss den Namen *Spinozismus* nicht verweigern kann, indem ein überall wiederkehrendes, durch nichts begründetes und vertheidigtes *quatenus,* das heisst, ein beliebiges *Betrachten in diesem oder jenem Bezuge,* von dieser und von jener Seite, ohne irgend eine genügende Nachweisung über den *Ursprung* und die *Möglichkeit* aller dieser vielen *Seiten,* gerade die Seele des Spinozismus und sein Grundfehler ist. — Hr. J. trägt übrigens kein Bedenken, diese Lehre unter die Kategorie der pantheistischen Systeme mit aufzunehmen, worin wir ihm alsdann beistimmen werden, wann dieselbe irgend ein, in gleichem Grade wie Spinoza's Ethik folgerecht ausgearbeitetes Werk wird aufzuweisen haben, wodurch sie den Namen eines *Systemes* verdienen könne. — Die Nominaldefinition, durch welche der Vf. fürs erste den Begriff zu fixiren sucht, lautet nun so: Pantheismus ist dasjenige System, nach welchem *Gott Alles,* oder *das All* ist. Aber hierin (fährt er fort) liegt eine Vieldeutigkeit. Entweder Gott ist Vereinigungspunct aller Realität der von ihm abzuleitenden Wesen, oder es ist nichts ausser ihm, in welchem letztern Falle die Welt der Dinge geleugnet wird. Beide Bestimmungen aber sind noch nicht treffend. Nach der ersten Bedeutung würde der Pantheist sich vom Theisten nicht unterscheiden; nach der zweiten würde der Begriff seine Anwendbarkeit auf die pantheistischen Systeme, selbst auf das eleatische, verlieren. (Wir werden auf diesen Punct tiefer unten zurückkommen.) „Welche Bewandniss es aber auch mit der eleatischen Lehre haben möge," (fügt der Vf. mit Recht zweifelnd an der Wahrheit seines vorigen Ausspruchs hinzu,) „dies wenigstens leidet keinen Zweifel, dass auf Spinoza, und mit ihm auf eine nicht unbedeutende Anzahl

alter und neuer Denker die Benennung eines Pantheisten anzuwenden sei." Hier wird *Herder* erwähnt, durch welchen Spinoza von dem Vorwurfe der Identification Gottes mit den Dingen soll befreit sein; auch Schelling, nach welchem der Unterschied des Grundes und der Folge, des *Ursprünglichen* und des *Abgeleiteten*, Gott und die Dinge weit genug trennen soll. (Wir können damit nicht einstimmen. Man zeige uns erst die *Ableitung!* Diese fehlt bekanntlich bei Spinoza ganz und gar, und zwar deswegen, weil er sich vor dem Anstössigen, das man bei ihm gefunden, und wogegen man ihn alsdann mit unnützer Mühe vertheidigt hat, überall gar nicht fürchtete. Nichts Anstössigeres kann ersonnen werden, als die offenbare, völlig unumwunden ausgesprochene Unrechtslehre im zweiten Capitel des *tractatus politicus*. Und in der Ethik kann man die erste beste Seite aufschlagen, um zu lesen, dass Gott *afficirt* sei u. dgl.; wie in der *prop. IX part. II*, die uns gerade zufällig ins Auge fällt, und die so lautet: *idea rei singularis, actu existentis, Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur, cuius etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est, et sic in infinitum.* Affectionen aber beziehen sich nach bekannter Schulsprache auf die Substanz, und hiermit fällt der Satz nicht in die Sphäre der Begriffe von Grund und Folge, sondern von Substanz und Accidenz. Dass aber Schelling allerlei Ableitungen, den Worten nach, versucht hat, wissen wir gar wohl. Wir besinnen uns recht wohl auf den Satz: „das Unendliche ist absolut nur als *absolute Verneinung des Nichts*, als absolutes Bejahen seiner selbst in allen Formen, als unendliche *Copula*." Wir wissen, dass diese Selbstbejahung in der *Form des Endlichen* geschehen soll, und begreifen vollkommen, dass dies absolut ungereimt ist, indem Unendliches in der Form des Endlichen sich keineswegs selbst *bejahen*, sondern selbst *verneinen* würde. So offenbar vergebliche Versuche des Ableitens, wodurch Grund und Folge sollen getrennt werden, überzeugen uns denn vollends von dem, was wir ohnehin wussten, dass keine Ableitung, keine Trennung, keine Sonderung der Folge vom Grunde hier anzubringen ist, sondern dass es bei Spinoza's klaren Worten bleibt: Gott ist *afficirt* vom Endlichen; wobei wir noch hinzusetzen, dass wir uns auf das doppelte *quatenus*, in dem *quatenus infinitus* und *quatenus affectus est*, nicht einlassen, indem man auf die Weise allen möglichen Unsinn vertheidigen könnte). Der Vf., hier wie anderwärts den Gegnern zu viel einräumend, hilft sich endlich mit dem Ausspruche: „Pantheismus ist die Lehre, welche das Verhältniss Gottes zur Welt als ein Verhältniss der *Immanenz* oder des Begriffenseins der Dinge in Gott vorstellt." Aber nun drückt ihn wiederum der Umstand, dass alsdann die *Emanationssysteme* von der Klasse der pantheistischen würden aus-

geschlossen sein, wohin sie doch pflegen gerechnet zu werden. Darum soll eine weitere und engere Bedeutung des pantheistischen Grundbegriffes unterschieden, und hiermit Immanenz und Emanation als zwei besondere Formen betrachtet werden. Nun die Fragen: ist der Pantheismus, als solcher, Atheismus? Fatalismus? und wie verhält er sich zum Materialismus? Intellectualismus? Realismus? Idealismus? Dualismus? Aber der Vf. scheint hier nur die Grösse und Wichtigkeit des fraglichen Gegenstandes zeigen zu wollen; einerseits, indem er die Schwierigkeit bemerkt, den Pantheismus in irgend einer seiner Gestalten vestzuhalten; andrerseits, indem die Furcht vor diesem Proteus keine leere Furcht vor einem blossen Namen, sondern durch die Geschichte unsrer neuern und neuesten Philosophie nur zu wohl begründet sei. Ja freilich! Diese Furcht ist vollkommen begründet, besonders weil daraus eine voreilige Furcht und Scheu vor aller Philosophie — nicht etwa bloss entstehen kann, sondern wirklich entstanden ist; woraus eine Gewalt und ein Streit aller Arten von Vorurtheilen, denen nunmehr das Gegengewicht des *Denkens* fehlt, gar bald ferner entstehen muss. Der Vf. selbst aber scheint uns hier eine Neigung zu einem theologischen Dogmatismus zu verrathen, den wir bei einem kritischen Philosophen nicht erwartet hätten. Wir lesen da Etwas von einem „Dualismus, welcher den Gegenstand der höchsten Idee nicht bloss über die Natur, als Inbegriff der Erscheinungen, sondern auch über die übersinnliche Welt erhebe;" da indessen die Absicht dieser Stelle nicht ganz deutlich ist, so erinnern wir bloss an die Frage: *was kann ich wissen?* Dem Vf. ist doch gewiss bekannt und gegenwärtig, dass jeder übereilte Dogmatismus sich wider seine Absicht in Nahrung für die *Zweifelsucht* verwandelt? — Er lehrt ja selbst, dass „diejenigen Denker, welche dem ächten Kriticismus treu bleiben, den letzten Zweck aller Philosophie nicht in Erweiterung und Vollendung eines allumfassenden, keiner Ergänzung durch Glauben bedürfenden Wissens, sondern in Rechtfertigung eines rein vernünftigen Glaubens setzen;" womit Rec. sehr nahe übereinstimmen würde, sähe er nicht die grosse Unbehutsamkeit vor Augen, welche in Bestimmung der Gegenstände des Glaubens und in Bestreitung der Gegner überall begangen wird. — Der Vf. schliesst nun seinen ersten Abschnitt mit der folgenden Erklärung: „Es ist unsre bestimmt ausgesprochene Absicht bei den folgenden Untersuchungen, den Rationalismus des rein vernünftigen Glaubens in seinen wohlgegründeten Rechten und Ansprüchen gegen die widerrechtlichen Anforderungen des Rationalismus eines falschen, angemaassten Wissens geltend zu machen. Denn diese Untersuchungen sollen hoffentlich zu dem Resultate führen, dass die von Manchen so hoch gepriesene Schlussvestigkeit aller Hyperphysik des Pantheismus kein haltbares Fundament

habe, sondern auf einem Principe beruhe, welches nur für die untergeordnete Sphäre des niedern Wissens um Dinge der Sinnenwelt gültig ist, für die höchste Region der Ideen ewiger Wahrheit aber, zu welcher die Vernunft im Glauben sich erhebt, keine Gültigkeit habe, weil hier ein höheres Gesetz waltet, dem das niedere Princip sich unterwerfen muss." Ueber beide Principien, das höhere und niedere, soll der nächstfolgende Abschnitt bereits einige genügende Aufschlüsse geben.

„Welcher Theist wird es leugnen wollen," sagt Hr. J. gleich auf den ersten Seiten des zweiten Abschnittes, „welcher wird es anstössig und bedenklich finden, der Welt der Dinge schon vor ihrer wirklichen Existenz eine Art von Dasein in Gott zuzuschreiben, und sonach eine ursprüngliche Immanenz des Seins und Wesens derselben im göttlichen Urwesen und Ursein vorauszusetzen." (Eine starke Probe der oben bemerkten Unbehutsamkeit!) „Aber welche verschiedene Deutungen lässt derselbe Begriff von Immanenz zu!" Der weitern Entwickelung vorarbeitend, theilt nun Hr. J. den Grundgedanken der pantheistischen Lehre in zwei Hauptgedanken, eigentlich nur zwei verschiedene Seiten; nämlich: *Alles ist Eines*, und, *das alleinige Wesen ist zugleich Alles.* Der erste Satz hebt alle *qualitative* Differenz in dem Realen gänzlich auf. Er kann drei verschiedene Gestalten annehmen, indem der Pantheismus sich bald mit dem Materialismus, bald dem Intellectualismus, bald dem gemeinsamen Grundprincipe der Materie und des Geistes vorzugsweise befreundet. In der ersten Form ist der Pantheismus Naturvergötterung, Hylozoismus, ionische und stoische Naturlehre. Die zweite war ursprünglich orientalisch, indisch, gnostisch, neuplatonisch; später findet sie sich bei *Malebranche*, endlich bei *Fichte*, *Hegel* u. s. f. Die dritte, dualistische Form, worin gleiche Realität der Körper- und Geisterwelt anerkannt wird, zeigt sich bei Spinoza und Schelling, bei Letzterem in einer geläuterten (oder auch getrübten?) Eigenheit. Der zweite Satz war: ein alleiniges Wesen ist Alles. Dies ist der Ausdruck der quantitativen Einheit eines vollendeten Ganzen, welches Nichts ausser sich hat, als das Nichts. (Also doch *das Nichts* hat es ausser sich? Wir stellen diese Frage nicht hierher in Beziehung auf den Vf., sondern in Beziehung auf Schelling, nach welchem, wie oben bemerkt, das Unendliche sich damit beschäftigt, das Nichts zu verneinen, wie auch das *Band* Raum und Zeit verneint, und dadurch sehr wichtige Dinge zu Stande bringt, worüber das Buch von der Weltseele Auskunft giebt). „Die einzelnen Weltwesen und deren Veränderungen sind nun im Systeme des *materialistischen* Pantheismus besondere Theile und Aeusserungen der Urmaterie und Weltseele; in dem des *idealistischen* sind sie Gedanken der absoluten Intelligenz; im dualistischen Pantheismus sind sie besondere Erscheinungsweisen der zugleich denkenden und undenkenden Natur." — Derselbe

Grundgedanke aber nimmt noch mehrere mögliche Bestimmungen an. Erstlich, das wahre Identitätssystem ist das des *Parmenides* und *Melissos*, nach dem Satze A = A; worin das Sein lediglich als sein eignes Prädicat auftritt, ohne Trübung durch irgend eine Differenz, daher unfähig zur Erklärung der Welt. Zweitens, wenn das Eine als *Substanz* bestimmt wird, so wird ihr, als dem ursprünglichen, ein anderes Sein, ein abgeleitetes, als *Accidenz* beigelegt; es entsteht eine *Differenz in der Indifferenz;* ein Gegensatz zwischen *Ursein* und *abgeleitetem Sein*, zwischen *Grund* und *Folge*. (Und rückwärts, fügen wir hinzu, liegt diesem Gegensatze der Begriff des Verhältnisses zwischen Substanz und Accidenz zum Grunde; daher hätte der Vf. nicht unvorsichtiger Weise dem von ihm S. 47 genannten Schriftsteller beistimmen sollen, welcher alle Schwierigkeit zu beseitigen meinte, wenn er den Gegenstand lieber durch die Kategorie der Ursache als durch die der Substanz auffasste. Das hilft zu Nichts, wie wir gegen den nämlichen Schriftsteller schon früher in diesen Blättern bemerkt haben.) Dieser *dynamische* Pantheismus kann nun die vorerwähnten drei Formen, die materialistische, idealistische und dualistische Form, annehmen. Wiederum aber giebt es für den letztern, dualistischen Pantheismus einen höhern und einen niedern Standpunct. *Entweder* er betrachtet Raum und Zeit als Formen der Dinge an sich; macht Sein und Wirken von ihnen abhängig; erfüllt mit der Ausdehnung der unendlichen Substanz den Raum, und mit dem Werden der Dinge die Zeit: alsdann kann er dem Vorwurfe einer Identification Gottes mit der Sinnenwelt nicht entgehen; vielmehr kommt zu dem Verhältnisse der *Immanenz* zwar noch das der *Dependenz* hinzu, aber der Unterschied des Unendlichen und des Endlichen ist doch lediglich *quantitativ*, der Qualität nach hingegen bleibt das Sein der Dinge immer das Sein Gottes. *Oder* der dualistische Pantheismus wird durch den Kriticismus befreit von dem Ankleben an Raum und Zeit; er setzt nun eine *qualitative*, wesentliche Differenz zwischen dem Sein in der Erscheinung, und dem wahren Sein an sich. Dieser letztere ist der *schelling'sche* Pantheismus. — Nun muss noch die Emanationslehre in ihrem Gegensatze gegen strengen Pantheismus betrachtet werden. Nach dem ächten Pantheismus giebt es keine Uebergänge, keine Ausgänge; das Weltall besitzt ewig die gleiche Vollkommenheit, (und Unvollkommenheit!) es verschwindet der Unterschied des Guten und Bösen. Hingegen in der Emanationslehre scheint die Welt *aussergöttlich*, und Gott *ausserweltlich*. Doch scheint es nur so! Denn da Gott die *nothwendige* Ursache der Emanation sein soll, so sind die daher fliessenden Dinge nicht wirklich ausser ihm. Die Grundlage beider Lehren bleibt dieselbe. „Gott kann unter keiner andern Form sein und gedacht werden, als unter der Form des Universums, welches sonach

Gott selbst ist. Der ganze Unterschied aber läuft darauf hinaus, dass nach dem Pantheismus in Gott nicht das Wesen ohne die Form, wie auch die Form nicht ohne das Wesen sein; dagegen im Emanationssysteme die Form erst nach und nach zu dem Wesen hinzukommt. Das Uebergehen von Wesen zu Form, und das *Hineinbilden* des Wesens in die Form, mag nun entweder als ein *Herniedersteigen* von den vollkommensten, oder umgekehrt, als ein *Hinaufsteigen* von den niedrigsten zu den höchsten Stufen dargestellt werden: immer bleibt das Verhältniss der besondern Formen zum Wesen Gottes ein Verhältniss der Einheit und Identität. Wir wollen und können es der Emanationslehre wohl einräumen, dass sie die Individualität der Weltwesen nicht leugne und aufhebe, aber wir können ihr nicht zugestehen, dass hierdurch eine reale Verschiedenheit zwischen Gott und der Welt begründet werde. Die Welt ist der von sich selbst gleichsam durch einen *Abfall* getrennte Gott." — „Möge man auch die, im intellectualen Emanationssysteme herrschende, Vorstellungsart mit Schelling so deuten wollen, dass Gott hier, wenigstens als *ruhiger* Grund der Dinge angenommen werden könne, und die Thätigkeit oder Handlung vielmehr in das Emanirende, als in das, woraus es emanirt, gelegt werde: so ist doch immer die Trennung des erstern vom zweiten in der *Nothwendigkeit* gegründet, sofern das Ueberfliessen in die Welt durch die Ueberfülle des Urwesens an unendlicher Realität, die eben deswegen dadurch auch überall nicht vermindert werden kann, nothwendig erfolgt. Das Ueberfliessende reisst durch seine eigne Schwere sich los; das Urwesen wird dadurch seiner *Ueberfülle* entledigt."

Unsre Leser mögen nach den vorstehenden, freilich sehr ins Kurze gezogenen, Proben die ungemein schätzbare Klarheit beurtheilen, womit der Vf. seinen Gegenstand behandelt, und welche gewiss Vielen sehr belehrend werden kann. Vom dritten Abschnitte können wir keine Auszüge weiter machen, er ist historisch; in der ersten Abtheilung desselben wird von den Eleaten gehandelt, in der zweiten von dem physischen Pantheismus, unter mehrern Rubriken, nämlich zuerst vom Begriffe der Weltseele, als blosser Bewegungskraft des Alls (hier vom Anaximander und Empedokles), dann von derselben als Lebenskraft der Natur (Thales und Anaximenes), darauf von der Weltseele als Intelligenz (Pythagoras, Diogenes, Heraklit), endlich von der stoischen Naturphilosophie. Im nächstfolgenden Bande soll diese historische Darstellung fortgesetzt werden. — Wir müssen nun hier einen vorhin übergegangenen Punct nachholen. Der Vf. hat nämlich in Ansehung der eleatischen Lehre zwar die vom Rec. längst gegebene Erklärung mit einer dankenswerthen Sorgfalt berücksichtigt, und sich im Ganzen beistimmend geäussert; dennoch lässt er sich den hergebrachten Satz nicht nehmen: die Eleaten seien Pantheisten. Nun fehlt aber in der

ausgebildeten eleatischen Lehre zweierlei am Pantheismus, nämlich erstlich der Begriff der Welt, oder des Universums, als einer Vielheit wandelbarer Dinge; zweitens der Begriff von Gott, als dem Oberhaupte einer *sittlichen* Welt. Auch räumt Hr. J. soviel ein: die Eleaten haben das Dasein der *Sinnenwelt* geleugnet, welchen Umstand insbesondere die Gründe des Zeno gegen die Bewegung ganz unleugbar darthun. Allein jetzt meint Hr. J., die Eleaten könnten wohl eine raum- und zeitlose *intelligible* Welt nach *Fichte's* Weise angenommen haben. Wirklich ist diese Ausrede, um die Eleaten nicht von der Liste der Pantheisten wegstreichen zu müssen, die einzige noch übrige, und sie findet Veranlassung in dem Satze des Parmenides: *das Erkennen selbst sei das Seiende.* Dennoch wird damit nichts gewonnen. Freilich konnte die wahre Erkenntniss nirgends anders bleiben, sie hätte sonst ausser dem Seienden Platz nehmen müssen, das heisst, sie wäre für Nichts erklärt worden. Aber dies zufällige Zusammentreffen mit dem Idealismus giebt noch lange keine fichte'sche Ansicht. Zu der letztern gehört ein vorausgehender Realismus, wie ihn Fichte im Anfange des Buches über die Bestimmung des Menschen sehr deutlich beschreibt. Dieser muss *umgekehrt*, aber nicht *ganz weggeworfen* werden, wie es die eleatische Speculation gethan hatte. Sie behielt eben so wenig ein wirkliches Erscheinen, als eine Vielheit der Dinge. Denn dazu wäre Fichte's productive Phantasie nöthig gewesen, ein Mannigfaltiges von Thätigkeiten im Innern des Realen, welches dessen einfache Qualität gar nicht zulässt. *Fichten* musste *Descartes, Locke, Leibnitz, Kant* vorangehen; seine Lehre hat ihre bestimmte Stelle in der Geschichte, und kann eben so wenig auf eine frühere hinausgerückt werden, als irgend welche historische Zeugnisse vorhanden sind, die uns dazu berechtigen würden. Es geschieht übrigens nur aus Achtung gegen den Vf., dass Rec. sich hier auf eine Antwort einlässt. — Weit richtiger ohne Zweifel ist aber die Tendenz des ganzen Werkes. Sie geht dahin, dem Pantheismus die Lehre von Schöpfung durch Freiheit entgegenzustellen. Dieses nun führt auf die Bemerkung, dass beide Meinungen schon seit undenklichen Zeiten einander entgegen gestanden haben. Könnte eine von ihnen die andre besiegen, so ist nicht abzusehen, warum das nicht längst geschehen wäre. Auf Begreiflichkeit thut der Vf. für seine Ansicht vollkommen Verzicht (S. 103), woraus natürlich folgt, dass den Gegnern unter solchen Umständen auch nicht im mindesten bange sein darf, man werde ihnen ihre Unbegreiflichkeiten vorrücken, indem sie den Vorwurf sonst sogleich zurückgeben könnten. Schade nur um den Scharfsinn, womit der Vf. bisher die Begriffe entwickelt hat, da am Ende doch nichts Begreifliches herauskommt und herauskommen soll! Das Schlimmste aber ist, dass dieser Scharfsinn, wie wir in ähnlichen Fällen so oft bemerkt haben, immer nur den Gegnern in

die Hände arbeitet. Denn was erreicht der Vf. durch alle seine Mühe? Dies, dass der Pantheismus die Freiheit muss fahren lassen, und dass also die offenbare Thorheit eines berühmten Schriftstellers, kantische transscendentale Freiheit dem Spinocismus einpflanzen zu wollen, rückgängig gemacht wird. Hierbei kann der Pantheismus nur gewinnen. Denn die Schwierigkeit, welche *der Ursprung des Bösen* hervorbringt, fällt nun ganz auf die entgegenstehende Lehre, welche dort, wo schlechterdings irgend eine dunkle Nothwendigkeit muss anerkannt werden, statt des Schleiers, vor welchem die Gedanken des Menschen still stehen sollten, ein grelles Licht anbringt, indem sie so entscheidend als möglich das Wort *Freiheit* ausspricht! Es ist schon schwer, sich irgend welche Umstände so vorzustellen, dass in Rücksicht auf dieselben ein heiliger Wille das Böse vorhersehen und doch zulassen konnte, damit Gutes entweder daraus entstehe, oder doch überhaupt durch sein Uebergewicht dafür Ersatz schaffe! Wenn aber die strenge Lehre von eigentlicher Schöpfung alle mögliche Rücksichten *hinweg*nimmt, (indem gar Nichts da sein soll, worauf irgend Rücksicht könnte genommen sein,) wenn alsdann die freie That alle Verantwortung *auf sich* nimmt, so kann wohl der Pantheismus sich rühmen, er bringe das Böse wenigstens ohne Verschuldung in die Welt, weil er kein Wissen und kein Wollen dabei voraussetze. Es leidet kaum einen Zweifel, dass consequente Pantheisten diesen Vorzug ihrer Lehre sehr wohl gefühlt haben. Ob aber dem Vf. die Erinnerung hieran gegenwärtig gewesen sei, das kann Rec. nicht bestimmen. Soviel ist gewiss: die Schwierigkeit würde abnehmen in dem Grade, wie ein Schriftsteller sich mehr neigen möchte zu einer laxen Moral. Wer unter gewissen Bestimmungen für erlaubt hält, Böses herbeizuführen, als Mittel und Veranstaltung des Guten, dem ist überhaupt das Problem der Theodicee minder wichtig, und er hat nicht nöthig, noch ausser dem heiligen Willen einen Grund der Unvollkommenheit anzunehmen. Rec. hat sich in dieser Hinsicht in dem zuerst angeführten Buche, der Sittenlehre des Vfs., umgesehen, wovon nun noch einige Nachricht muss gegeben werden. Vorläufig nur die Bemerkung, dass darin keinesweges eine laxe Moral, wohl aber dagegen eine starke kantische Befangenheit, und sehr wenig Studium der entgegenstehenden Lehren anzutreffen ist; welches unangenehm auffällt, wenn man eben von dem Werke über den Pantheismus herkömmt, und darin mit Vergnügen die Sorgfalt des Vfs., sich in die verschiedensten Gesichtspunete zu versetzen, wahrgenommen hat.

Die Vorrede von Nr. 1. enthält die ungemein dreiste Behauptung: ohne bestimmte Anerkennung einer *ethischen Metaphysik* werde jede Lehre der Ethik entweder zu einer blossen *Physik der Sitten* herabgesetzt, zum Systeme irgend eines praktischen Sensualismus und Empirismus sich gestaltend, in wel-

chem die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Pflichtgebote verloren gehe, — oder in eine blosse *Logik* des Sittlichen verwandelt; welche die gehaltleere Form der blossen Verständigkeit unsrer Handlungen zum obersten Grundsatze der Sittlichkeit erhebe, — oder endlich in einer Begründung der Ethik durch *Aesthetik* das Heil der praktischen Philosophie suche. Dass aber nach Kant's Ansichten die Ethik eben so wenig blosse *Logik*, als blosse Physik oder Aesthetik sein solle, — „das bezeugen die authentischen eben so klaren und bestimmten, als gehalt- und würdevollen Erklärungen des, vom Gefühle der Erhabenheit und Würde des Pflichtgebotes so lebendig ergriffenen und begeisterten Moralphilosophen." Wirklich haben wir Mühe, in dieser etwas ungehaltenen Rede den ruhigen und klaren Denker, den uns die Schrift über den Pantheismus vor Augen stellte, wieder zu erkennen. Nicht von Kant's Ansichten, von seiner persönlichen Denkart, — sondern von dem wissenschaftlichen Werthe seiner Formeln ist die Frage, wenn man ihn beschuldigt, dass sein kategorischer Imperativ den sittlichen Werth der Gesinnungen in logische Allgemeingültigkeit der Maximen verwandele. Die Gehaltlosigkeit der Grundformel hat er freilich durch Hülfsformeln, und durch Vorschriften ohne richtige Ableitung (in der Rechts- und Tugendlehre) zu verbessern gesucht, aber solche Nachhülfen verrathen eben den Fehler der ursprünglich angegebenen Hauptformel. Eben so unpassend, als diese Berufung auf die Ansichten und Gesinnungen Kant's, wo es auf seine wissenschaftliche Genauigkeit ankam, ist nun ferner jene Zusammenstellung der Physik der Sitten mit der ästhetischen Beurtheilung derselben. Diese letztere ist eine Werthbestimmung, jene erstere dagegen ist eine psychologische Erklärung, wie die Sitten entstehen und sich fortbilden können. Nun ist die Werthbestimmung gerade das, was die Sittenlehre leisten soll; die psychologische Erklärung aber ist das, warum sie sich nicht bekümmern soll. Noch mehr! Die Werthbestimmung ist das, was in allem sittlichen Urtheile wirklich vollzogen wird, wiewohl im gemeinen Leben mit manchem Irrthume vermengt; die psychologischen Erklärungen aber, wodurch bald unzeitige Entschuldigungen eines Vergehens herbeigeführt, bald durch die Frage nach der Thunlichkeit des Geforderten allerlei Zweifel an der Forderung selbst aufgeregt werden, — diese meist übel angebrachten Reflexionen haben von jeher die Sittenlehren verunstaltet, und die schlimmsten Zweifel dann veranlasst, wann die *Physik der Sitten* gar eine *ethische Metaphysik* vorstellen wollte, als ob der Stolz des Namens die niedrige Verwandtschaft bedecken könnte. Es wäre eine wichtige Aufgabe für einen Historiker, alles das Unheil zusammenzustellen, was aus solcher Verunreinigung der Sittenlehre schon entstanden ist. Platon stellt in der Republik die edelsten Grundsätze des äch-

ten sittlichen Geschmackes auf, aber er kann es nicht lassen, ihnen eine falsche Psychologie (λόγος, θυμός, ἐπιθυμία) unterzuschieben. Die Stoiker haben nicht genug an dem ὁμολογουμένως ζῆν, sie müssen noch allerlei Betrachtungen über die ersten Strebungen der Natur einmengen. Kant knüpft an seine Sittengesetze noch eine Freiheitslehre, die ihn allen metaphysischen Zweifeln preisgibt. Spinoza und Fichte stellen gar ihre falsche Metaphysik dergestalt in den Vordergrund, als ob das Sittliche darauf beruhte, und damit stünde und fiele! Alle diese Missgriffe, sammt denen der Engländer, die von Gefühl und Sympathie reden, gehören in Eine Klasse, weil sie da, wo es lediglich auf Werthbestimmungen ankommt, unnütze Zusätze einmengen, welche nichts vermögen, als Misshelligkeiten herbeizuführen, und dasjenige, worüber im Grunde alle Partheien einverstanden sind, in Schatten zu stellen. Rec. verwirft die sogenannte ethische Metaphysik des Vfs. durchaus, und mit der reifsten Ueberzeugung, wohl wissend gleichwohl, dass er sich mit dem Vf. über die eigentlichen Werthbestimmungen ziemlich leicht vereinigen würde, weil diese von jener gar nicht abhängen. Der Grund aber, weshalb wir diesen Streitpunct hier hervorheben, liegt in einer Rücksicht auf den zu erwartenden 2ten Theil des Werkes über den Pantheismus, dessen speculativen nicht bloss, sondern auch *praktischen* Gehalt zu würdigen der Vf. sich vorgesetzt hat. Hierzu nun wird erfordert werden, dass sich der Vf. besonders genau mit *Schleiermachers* Kritik der Sittenlehre beschäftige; einem Werke, dessen Einfluss fortdauernd wächst, während es sowohl eine starke Polemik gegen Kant, als eine entschiedene Vorliebe für Spinoza deutlich an den Tag legt. So lange aber in der kantischen Schule noch einiges Leben ist, kann sie unmöglich zugeben, dass dieser Einfluss ohne Gegenwirkung von ihrer Seite bleibe; und wir haben uns längst gar sehr über die Sorglosigkeit gewundert, womit sie es geschehen lässt, dass über die Fehler der kantischen Sittenlehre triumphirt wird mit Hülfe anderer, weit grösserer Fehler. Wird dagegen der Streit von beiden Seiten so ausgeführt, dass aller Vorrath an Mitteln dabei in Bewegung kommt, so kann das Ende desselben ein grosser Gewinn für die Wissenschaft sein.

Der Vf. handelt seine Ethik im ersten Theile allgemein als Ideen- und Principienlehre ab; darauf im zweiten Theile besonders als Tugendlehre. Von der vorausgeschickten anthropologischen Untersuchung der praktischen Vermögen des menschlichen Geistes schweigt Rec. ganz, weil er sonst alles Einzelne würde angreifen müssen. Wie sehr aber in diesem Buche Alles beim Alten geblieben, wie wenig selbst auf das Bekannteste aus Schleiermachers Kritik ist Rücksicht genommen worden: dies zeigt sich sogleich §. 34, wo als drei ethische Haupt- oder Cardinalbegriffe neben einander genannt

werden *Tugend, Pflicht* und *Recht.* Jedermann erwartet zu hören: Tugenden, Pflichten und Güter; nachdem Schleiermacher die Verwirrung unter diesen Begriffen stark genug getadelt, auch deutlich genug gezeigt hat, dass sie sich verhalten wie *Gesinnung, That* und *Werk.* Aber der Vf., hierum ganz unbekümmert, scheint seine drei Begriffe zusammenzustellen wie *Wirklichkeit* (der sittlichen Güte), *Nothwendigkeit* (im Pflichtgebote) und *Möglichkeit* (nach dem Begriffe des Erlaubten). Denn er giebt dem Rechte die allgemeine Bedeutung des *Moralisch-Möglichen.* Wir wollen uns hier nicht darauf einlassen, zu fragen, ob irgend etwas von ethischer Bedeutung vorkommen könnte, das nicht logisch genommen unter den Begriff des Nothwendigen fiele? Soviel wenigstens ist klar, dass, wer mit Kant und dem Vf. Alles auf einen kategorischen Imperativ baut, dieser nirgends das Sollen, nirgends die Nothwendigkeit los werden kann, — weder bei der Tugend noch beim Rechte, — und dass, wenn dennoch ein Begriff von dem, was nicht schlechthin *gesollt* wird, ethische Bedeutung vorgiebt, dies nur durch Künstelei geschehen kann. Das Schlimmste aber ist, dass sogar in Ansehung des Rechtes alle neuern Untersuchungen vom Verf. sind vernachlässigt worden. Da wird noch behauptet, *das Recht betreffe nur das äussere Verhältniss,* als ob Unrechtes zu wünschen keine Gewissenssache wäre! Noch mehr! Aus dem Rechtsgesetze fliessen Pflichten, welche *Zwangspflichten* heissen, weil die Erfüllung der Verbindlichkeit bei ihnen kann *erzwungen* werden! Wie lange wird doch dieser alte Irrthum noch wiederkehren! Dass schon Hr. Hofr. *Hugo* das alte Naturrecht eine *Todschlagsmoral* nannte (denn: „wer gezwungen werden soll, den muss man allenfalls auch tödten dürfen!"), dies ist, wie es scheint, wieder vergessen. Dass *Kant selbst,* in seiner Rechtslehre, wenn schon wider Willen, die Falschheit des eingebildeten Zwangsrechtes verrathen hat, ist unbeachtet geblieben. (Kant führt nämlich den Begriff des Unrechtes als den des Hindernisses der allgemeinen Freiheit auf; Zwang aber, der dem Unrechte wehrt, ist nun wiederum *Hinderniss des Hindernisses* der Freiheit; also ist, „nach dem Satze des Widerspruches" mit dem Rechte die Befugniss zu zwingen verknüpft; und jetzt braucht der Leser nur noch einen Schritt im Nachdenken weiter zu gehen, um zu finden, dass jeder Zwang, der *mehr* ist, als blosse *Negation der Negation* des Rechtes, — d. h. jede zwingende Gewalt, welche an sich eine positive Thätigkeit enthält, und die blosse Entziehung willkürlicher Gefälligkeiten überschreitet, *ausserhalb* der Grenzen jener nach dem Satze des Widerspruches gefundenen Befugniss liegt; daher denn diese Befugniss beinahe in Nichts verschwindet, und zwar keine Todschlagsmoral, aber auch nichts Brauchbares ergiebt). Rec. hat längst anderwärts die wahren Gründe desjenigen Zwanges entwickelt, welcher in un-

sern Staaten und Gesetzgebungen angewendet wird; aber es ist hier nicht der Ort, darauf weiter einzugehen, da der Vf. zwar die streitigen und schwierigen Gegenstände berührt, aber nirgends tiefer eindringt, sondern sich in die engsten Grenzen eines blossen Lehrbuches einschliesst. Die besondere Ethik, oder Tugendlehre, benutzt zuerst die vier Cardinaltugenden der Alten, (wobei die Gerechtigkeit nach Platon für sittliche Güte überhaupt genommen ist,) um die tugendhafte Gesinnung zu beschreiben, welches nicht unrichtig, aber mangelhaft ist. Dann folgt die Lehre vom tugendhaften Verhalten, oder von den Pflichten; wo nun leicht zu zeigen sein würde, dass hier, nachdem die Formel des kategorischen Imperativs so gut als ganz verlassen ist, weil sich in der That nichts aus ihr machen lässt, dagegen der ächte *ästhetische* Begriff von der *Würde der Persönlichkeit* eigentlich Alles allein leisten muss, welcher jedoch wiederum sehr unbestimmt aufgefasst ist, weil es an der nothwendigen Sonderung der ursprünglich unter einander verschiedenen ästhetischen Beurtheilungen fehlt, ohne welche Nichts in der ganzen Sittenlehre deutlich auseinander treten kann. Allein es darf nicht scheinen, als sollte dem geehrten Vf. insbesondere irgend etwas von demjenigen, was er mit so Vielen gemein hat, ungünstig ausgelegt werden. Rec. beschränkt sich vielmehr auf den Wunsch, Hr. J. möchte im 2 Th. seines Werkes über den Pantheismus dieselbe Umsicht auf den verschiedenen Feldern der Systeme, welche den 1 Th. so rühmlich auszeichnet, auch in Ansehung der praktischen Philosophie zu Tage legen, die wirklich heutiges Tages Gefahr läuft, in eine höchst nachtheilige Dienstbarkeit gegen den Spinozismus zu gerathen. Zwar auf die Länge der Zeiten ist die Gefahr gering. Es war eine falsche, höchst oberflächliche Naturphilosophie, welche dem Spinozismus unter uns zu neuem Ansehen verhalf. Dereinst kann sich eine Zusammenwirkung wahrer Naturphilosophie und wahrer Psychologie entwickeln. Allein beide Wissenschaften sind schwer, und das Zeitalter liebt in der Philosophie das Leichte. Der Empirismus hat eine entfernte Verwandtschaft mit dem Spinozismus; beide begegnen sich leicht in einer Art von angenehmer Plauderei über die Natur der Dinge, wobei man zwar eigentlich auf der Oberfläche bleibt, aber sich doch gelegentlich ein Ansehen von Tiefsinn oder poetischer Ahnung giebt. Hiervon ist der geehrte Vf. der vorl. Schriften völlig frei; daher wir auf die Fortsetzung seiner literarischen Bemühungen uns freuen, und denselben einen weiten Wirkungskreis wünschen.

Die Halbkantianer und der Pantheismus. Eine Streitschrift, veranlasst durch Meinungen der Zeit, und bei Gelegenheit von Jäsche's Schrift über den Pantheismus. Von Dr. *Heinrich Ritter*, ausserord. Prof. an der Univ. zu Berlin. Berlin 1827.

Der Pantheismus, nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprunge und Fortgange, seinem speculativen und praktischen Werth und Gehalt. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik dieser Lehre in alter und neuer Philosophie, von ***Gottlob Benjamin Jäsche***, kaiserl. russ. Staatsrathe und Prof. der Philos. in Dorpat. 2 Bd. Berlin 1828.

Dass Hrn. Staatsr. Jäsche's schätzbares Werk über den Pantheismus, dessen erster Theil in diesen Blättern bereits angezeigt worden, bald Widerspruch finden würde, liess sich erwarten. Dass man ihn aber nicht einmal ausreden lässt, obgleich der zweite Band in der Vorrede des ersten schon angekündigt war, scheint auf starke Reizung oder Reizbarkeit hinzudeuten. Gleichwohl ist Hr. Prof. Ritter von Herrn Jäsche unter denjenigen Gelehrten genannt worden, welchen er Vorarbeiten verdanke. Und das ganze Werk zeichnet sich aus durch Ruhe und Humanität, womit es einen der streitigsten Gegenstände behandelt. Hr. Prof. R. beginnt auch nicht mit Klagen über Hrn. J., sondern über mehrere Recensenten, welche ihn und Andere des Pantheismus beschuldigten. Die angegriffene Lehre aber gehört in seinen Augen zu denen, ohne welche Niemand der ewigen Seligkeit theilhaftig werden kann; Origenes, der heilige Athanasius, der heilige Augustinus, der heilige Anselmus, und wie die Pfeiler der Kirche weiter heissen, müssen dafür zeugen. Nun griff er zu der Schrift von Jäsche, erwartend, was er nicht fand! Er erwartete aber, die Anschauung der *ganzen* Geschichte zeige nicht nur die Wurzel, von welcher eine Richtung des Geistes beginne, sondern auch den ganzen Umfang, über welchen sie sich verbreiten *könne.* Ist denn die Geschichte schon ein Ganzes? Er klagt, unsere deutsche Philosophie sei so neu, dass sie ihre Jugend nicht verleugnen könne; er klagt über „Neulinge, welche auf den *alten Adel* schmähen, weil sie ihn nicht besitzen." Andere hört man klagen, dass unsre Philosophie sich ein ältliches Ansehen gebe und aus Streit und Zank nicht herausfinden könne, weil es ihr an neuen Verdiensten fehle, so dass sie auf den alten Tummelplätzen vestgebannt scheine, während andere Wissenschaften rasch fortschreiten. Da wir nun einmal in einer Welt leben, worin es sehr viele verschiedene Meinungen giebt; so wird sich Hr. R. wohl auch müssen gefallen lassen, dass Hr. J. bei

Sectennamen auf das *Princip* eines Systems sieht, während er freilich „schon früher“ seine Meinung dahin abgegeben hat, dass dergleichen Namen nur das *Extrem* bezeichnen sollten, wozu ein Keim des Unrichtigen, rein ausgebildet, führen könnte. Und so möchte es auch wohl eine Particularmeinung und ein Nothbehelf bleiben, wenn er behauptet: *es gebe gar keine wahren und reinen Pantheisten,* sondern nur hier und da eine Richtung der Denkart, welche sich dem, was man Pantheismus mit Recht nenne, annähere. Indem er aber diesen Satz auf einen allgemeinern stützt, — nämlich, dass es keinen reinen, *durch das ganze Leben* hindurch geführten Irrthum geben könne, — wird ein so sanfter und billiger Gegner, wie Hr. J., gewiss nicht Anspruch machen, das *Leben* irgend eines Menschen genau und vollständig zu beobachten und zu beurtheilen.

Es ist eine schlimme Sache für eine Streitschrift, wenn sie nur auf unbestimmte Veranlassung durch Meinung der Zeit, und nur *bei Gelegenheit,* nicht aus dringenden Gründen, hervortritt. Der Streit muss alsdann erst geschaffen werden, und dazu gehört vielmehr ein dogmatischer, als ein polemischer Vortrag. So findet es sich hier. Verlangt nun Jemand, wir sollen R.'s Kampf gegen J. beschreiben, so müssen wir klagen über Mangel an Stoff; will aber Jemand eine dogmatische Lehre kennen lernen, die sich durch die Negation ankündigt, sie heisse missbräuchlich Pantheismus, so verweisen wir ihn nicht bloss auf die ganze zweite Hälfte dieser Schrift, sondern auch auf eine Menge von Behauptungen und Argumenten der ersten Hälfte, eine Menge, die in vielem Betrachte für uns zu gross und zu bunt ist; daher statt eines Berichts wenige Proben genügen müssen.

Zuerst ein paar polemische Kunststücke! „*Wir wollen es zugeben*“ (was schwerlich ein Kantianer begehrt), „der Mensch in seinem irdischen Leben mag *vor Gott,* wie vor sich selbst, nur Erscheinungen erkennen; so ist ja eben diese Erkenntniss von seiner Lage *eine Erkenntniss, die eben so in Gott ist,* wie in ihm, mithin eine übersinnliche Erkenntniss; und es ist nicht wahr, was die Kantianer sagen, wir wüssten nichts vom Uebersinnlichen.“ Ja freilich, wenn der Kantianer das Geschenk eines transscendenten Wissens, wie die menschliche Erkenntniss sich in der Gottheit projicire, unbehutsam annimmt; so ist er leicht überrumpelt. Und siegreich setzt Hr. R. hinzu: „Nimmt man an, das Resultat der kantischen Kritik sei nicht eine ewige Wahrheit, und nicht in Gott; so heisst ja dies nichts anderes, als: auch dies sei ungewiss, dass der Mensch bloss sinnliche Erscheinungen zu erkennen vermöge.“ Ein zweites Kunststück: „Die Freiheit des Willens kann Gegenstand meines Denkens werden; überzeuge ich mich nun, dass ich mir Freiheit zuschreiben müsse, *genöthigt durch das gesetzmässige Verfahren meiner Vernunft;* so erhalte ich eine *Ueberzeugung* des ver-

nünftigen Denkens, welche ich nicht anders, als ein *Wissen* nennen *kann!*" Dass der Kantianer nimmermehr den verschwiegenen Obersatz in diesem Schlusse: *alle vernünftige Ueberzeugung ist gleichartig, und heisst Wissen,* — einräumen werde, dies ignorirt Hr. R., damit sein Kunststück scheinen möge zu gelingen. Dritte Probe: „Wenn wir der Vernunft das Recht zugestehen müssen, über das Freie in dem menschlichen Leben ein Urtheil abzugeben; so kommen unter den Erscheinungen, in welchen das Freie *ist (?)*, auch Erscheinungen vor, in welchen das Gute *ist. (?)* Nun ist aber wohl kaum irgend etwas sicherer, als dass Gott das wahrhaft Gute sei, und dass mithin in allem Guten auch zugleich das Wesen Gottes erkannt werde." Erkannt? oder geglaubt? oder geahnt? Jedem, der sich auf diese Fragen besinnen will, stellt sich sogleich das *Böse* in den Weg, welches sammt dem Guten in der Freiheit gesucht wird, und sich in den nämlichen Erscheinungen auch vorfindet. Was hat nun Hr. R. damit gewonnen, dass er das Sein, das Freie, und das Gute *in* die Erscheinung *hinein*legt, das Böse aber auslässt? Wer ihn wegen jener Begriffe etwa nicht zur Rechenschaft zieht, der erinnert ihn doch gewiss zum wenigsten an den letztern.

Etwas mehr Interesse, als dies und ähnliches dialektisches Spinnengewebe, hat die Stelle, wo er J.'s *Formeln*, in welchen das Verhältniss der Welt zu Gott dargestellt werden soll, ungeschickt findet, um den Zwecken zu entsprechen, zu welchen sie aufgestellt worden. Ohne hier dem Hrn. J. vorgreifen zu wollen, überlegen wir doch, welcher Zweck dem Hr. R., indem er überhaupt von *Formeln* redet, wohl vorschweben möge? Fast scheint es, er vergesse auch hier, mit wem er spreche, und sei unbesorgt, ob es ihm gelinge, sich auf den Standpunct seines Gegners zu versetzen, oder ob er auf seinem Katheder einen Monolog halte. Formeln dienen dem Wissen. Wer so stolz ist, sich da eines Wissens zu rühmen, wo Andere schon längst die Grenzen der menschlichen Erkenntniss überschritten finden, und deshalb bescheidentlich vom *Glauben* reden: der sorge für Genauigkeit seiner eignen Formeln, aber ohne Zudringlichkeit gegen Andere; denn der Glaube lässt sich nicht befehlen, noch auf bestimmte und allgemein mittheilbare Formeln beschränken. Am allerwenigsten aber gewinnt man ihn, wenn man dialektische Künstelei und polemische Hitze an die Stelle religiöser Wärme setzt. Wir wollen nicht abschreiben, was Hr. R. S. 43 von *„kalten Gesinnungen,* welche Gott nicht leugnen *wagen,"* zu reden, und mit Citaten aus Hrn. J.'s Werke zu begleiten für gut befunden hat. Klagen über den kalten Verstand ist man gewohnt, von einer gerade entgegengesetzten Seite her zu vernehmen. Der natürliche Schiedsrichter in solchem Streite ist das Gefühl der Unbefangenen. Diese mögen aussagen, ob sie mehr wahres, religiöses Gefühl

spüren bei Hrn. R. und denen, die ihm ähnlich sind, oder bei Jacobi und dessen Schule. Wollen aber die Partheien keinen Schiedsrichter anerkennen; so fallen sie irgend einmal dem kalten Verstande, den sie gemeinschaftlich schmähen, in die Hände; denn dieser muss allemal da Ordnung schaffen, wo Partheien gegen einander aufbrausen, und sich nicht von selbst zur Ruhe begeben. Der kalte Verstand aber hat freilich nicht seinen Sitz in dialektischen Künsten, bei welchen das, was bewiesen werden soll, schon versteckt vorausgesetzt, noch in Machtsprüchen, wodurch das Streitige tapfer behauptet wird, sondern in kritischer Ueberlegung der Bedingungen und Grenzen unseres irdischen Wissens. Dem Dogmatismus, welchen Hr. R. in der zweiten Hälfte seiner Schrift lehrt, liegt nach der Meinung des Rec. nichts anderes zum Grunde, als eine phantastische Naturphilosophie, welche dreist über die höchsten Gegenstände abspricht, weil sie noch nicht weiss, *was ein Sandkorn ist;* auch noch nicht gelernt hat, auf dem Wege einer gründlichen Untersuchung darnach zu fragen. Hr. R. ist anderer Meinung; er hätte also wohlgethan, Kant's Kritik aller speculativen Theologie direct anzugreifen; sein Streit gegen Halbkantianer, oder gegen die, welche er dafür hält, ist noch etwas weniger, als eine halbe Maassregel.

Wir wenden uns zu No. 2, wo wir in der Vorrede gleich Anfangs die bescheidene Acusserung finden: der Vf. wolle sich kein grösseres Verdienst erwerben, als nur durch Zusammenstellung des schon Bekannten einen Ueberblick der pantheistischen Weltansichten zu gewähren. Das ist nur Wiederholung einer Erklärung in der Vorrede des ersten Theils, und man sollte meinen, Hr. St.-R. J. wäre schon hierdurch gegen Anfechtung durch eine so spöttische Bezeichnung, wie jene des Halb-Kantianers, gesichert genug. Die ungemeine Klarheit seines Vortrags wird ihm ohnehin alle diejenigen Leser gewinnen, welche Klarheit zu schätzen wissen. Ob nicht über denselben Gegenstand mit sehr viel schärferer Polemik hätte gesprochen werden sollen und können, ist eine andere Frage, die sich vielleicht beantworten wird, wenn wir durch Angabe des Inhalts ihren Sinn näher bestimmen. Es ist nämlich in diesem zweiten Bande noch nicht (ausser hier und da gelegentlich) von unsern Zeitgenossen die Rede; sondern zuvörderst vom orientalischen Pantheismus, dann von den aus orientalischen und occidentalischen Quellen gemischten Emanationslehren, die in der Folge auch in die christliche Theologie eindrangen, und sogar zur Stütze der *orthodoxen* Lehre gebraucht wurden; alsdann von den beiden heterodoxen Pantheisten Bruno und Spinoza, welche sich selbst *für heterodox* erklärten, indem sie im offenen Gegensatze gegen die Kirche ihre Lehre ausbildeten. Dass diese verschiedenen Theile des zweiten Bandes nicht alle eine gleiche Beziehung auf unser Zeitalter haben, verräth sich, wenn

man es sonst vergessen könnte, deutlich genug in der langen Vorrede, welche des frühern Pantheismus nur kurz erwähnt; hingegen bei Gelegenheit des Bruno und Spinoza sich in Streit mit unsern Zeitgenossen verwickelt, wie natürlich, weil die letztern, besonders Spinoza, unter uns nicht als bloss historische Personen betrachtet werden, sondern fortdauernd leben und wirken. Dass die Veranlassung hierzu vorzugsweise von Jacobi ausging, weiss Jedermann. Auch die Art der Betrachtung, die Achtung, worin jene Beiden heute stehen, lässt sich grossentheils von ihm herleiten. Selbst Hr. J. schliesst diesen Band mit der bekannten, starken Aeusserung: man habe den Spinozismus nicht verklärt, sondern getrübt und verfälscht, da die neuern, aus dem scharfen und folgerechten Denker geschöpften Werke, voll Schwindel und Bethörung, statt der Lehre nur Geschwätz gäben; „der ehrwürdige Vater sitze verkindischt da, und erzähle Märchen.“ Leider darf man diesen Worten nicht gerade widersprechen. Allein die Sache verhält sich denn doch noch etwas anders, als wie sie hier erscheint. Der Vater ist nicht so ehrwürdig, sondern er büsst seine Sünden, indem er im märchenhaften Pomp umhergeführt wird. Er selbst, *Spinoza*, war der Verführer derjenigen, welche uns heute zu unangenehmen Streitigkeiten zwingen. Dies ist's, was nach dem Urtheile des Rec. im vorliegenden Buche nicht genug ist herausgehoben worden. So lange das Lob der besondern Gründlichkeit eines Mannes fortdauert, der gar keinen Begriff von regelmässiger metaphysischer Untersuchung hatte, und so lange man die offenbar unsittlichen und unrechtlichen Grundsätze, welche er zwar, soviel wir wissen, nicht übte, aber doch in der nacktesten Deutlichkeit und Ausführlichkeit lehrte, ins Schönere und Mildere umzudeuten fortfährt, und die Blendwerke nicht zerstört, mit denen er sich selbst zu täuschen verstand; so lange wird man immerfort unsere Zeitgenossen, welchen die nämliche Täuschung anklebt, härter beurtheilen, als gegen sie billig ist. Hr. J. hat zwar viel gethan, um die Schlechtigkeit und Verkehrtheit des Spinozismus aufzudecken, aber bei weitem nicht Alles; und wenn wir nicht irren, wird er im dritten Bande Manches nachzuholen finden, um heutige Fehler durch die frühern, aus denen sie entstanden, so viel möglich zu entschuldigen.

Für jetzt nehmen wir dankbar an, was der Scharfsinn des trefflichen Vfs. uns darbietet, und theilen Einiges davon mit, ohne uns gerade an die Ordnung des Buches, dessen historischer Faden schon angegeben worden, streng zu binden. „Die Aufgabe der Philosophie (sagt Hr. J.) besteht darin, nicht stehen zu bleiben bei der ganz abstracten, unbestimmten Einheit, sondern mit Hülfe des Begriffs fortzugehen zu dem, *worin alles Interesse fällt*, zur Vielheit und Verschiedenheit.“ Jene Einheit, *die kein Interesse hat*, und dennoch überall im Pantheismus den Dingen vorgeschoben wird, beschreibt unser Vf. bei

Gelegenheit der plotinischen Lehre mit folgenden Worten: „Sie ist, genau betrachtet, nichts anderes, als die an sich unlebendige, formlose Materie der intelligibeln Welt, woraus die Intelligenz, als thätiges Princip, alle besondern Daseinsformen erzeugt. Erst mit diesem zweiten Princip beginnt alle Thätigkeit. Wenn nach Plotin, gemäss einer treffenden Bemerkung Schelling's, das Ueberfliessende überfliesst nicht kraft einer Wirkung desjenigen, aus dem es überfliesst, sondern durch seine eigene Schwere; wenn es sich losreisst, nicht aber abgestossen wird: so kann das Urwesen nur als ruhiger Grund der Dinge angenommen, und es muss dagegen die Thätigkeit oder Handlung vielmehr in das Emanirende, als in das, woraus es emanirt, gelegt werden. Als ruhiger Grund der Dinge kann demnach das Urwesen auch nicht das Princip der Wirklichkeit, sondern lediglich der *Möglichkeit* derselben, *mithin auch nicht das Vollkommene actu, sondern bloss potentia* sein. Es ist ein völlig Unbestimmtes, bloss Bestimmbares, erst zu Bestimmendes. In diesem Systeme ist demnach das erste Princip im Grunde ein *logisches Chaos*, ein *indifferenter* Urgrund." Da es nun offenbar ist, dass eine solche Annahme eher zu einer Naturlehre, als zu einer Lehre vom höchsten Wesen (dem Sittlich-Höchsten!) zu gebrauchen ist; so sieht man die Pantheisten, denen es niemals an Wendungen fehlt, und die immer Alles auf einmal fassen wollen, ohne je die Unmöglichkeit davon zu begreifen, sich ein andermal gerade nach der entgegengesetzten Richtung hin wenden. Das erste Wesen, welches vorhin zur blossen *Möglichkeit* aller Dinge herabsank, soll nun Alles *machen*, auch sogar sich selbst, so dass es sein eignes Geschöpf wird. Hr. J. weist diese Vorstellungsart beim *Scotus* nach. Da heisst es: *Deus est omnium factor, et in omnibus factus;* und vollends: *Non ergo Deus erat subsistens, antequam universitatem conderet.* Dies kann (fügt der Vf. hinzu) keinen andern Sinn haben, als den: Gott existirte vor der Schöpfung nur als der Grund alles im Schoosse seiner Substanz noch verborgenen Seins. Zum *wahrhaft Seienden* machte er sich erst durch Entfaltung. Wobei wir bemerken, dass hier auf das Vorher und Nachher wenig ankommt. Es ist genug, zu sagen: er würde nicht sein, wenn er sich nicht machte; *der Erfolg ist die Bedingung des Grundes, welchem ohne das Thun nicht einmal das Sein zukäme.* Wir dürfen wohl erwarten, dass der Vf. im dritten Bande mit dieser ungereimten Vorstellungsart das fichte'sche Ich zusammenstellen wird; denn dies war es, wodurch die Einbildung, man könne wohl das Thun zum Ersten, und das Sein zum Zweiten machen, wieder in Gang kam; und dadurch wurde die neuere Periode des Pantheismus vorbereitet. Uebrigens könnte in Ansehung des Zeitverhältnisses die fruchtbare Phantasie der heutigen Philosophen zu Vergleichungen mit ältern nicht minder fruchtbaren Köpfen einladen. Interessant genug ist in dieser Hinsicht der Zusatz, welchen Hr. J.

bei Erwähnung des Scotus noch beifügt: „Wie der sich evolvirende und evolvirte Gott aus der Einheit seines Wesens in die Allheit der Dinge übergeht, so kehrt der, durch Auflösung der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Weltwesen sich involvirende und involvirte Gott in die substantiale Einheit seines Wesens wieder zurück, so dass nun nichts weiter wirklich ist, als Gott. Als christlicher Religionsphilosoph suchte Scotus auch in Ansehung dieses Punctes seine Philosophie mit Dogmen der Kirche zu vereinigen, indem er drei Arten dieser Rückkehr annimmt. Die erste besteht in einer Verwandlung der Körperwelt durch Rückkehr in ihre verborgenen Ursachen; — die zweite in einem Rückgange der ganzen menschlichen Natur in ihren ursprünglichen Zustand; — die dritte in einer mystischen, unbegreiflichen Vereinigung mit Gott, die aber nur den Auserwählten zu Theil wird.“ Wer solche Meinungen ausspinnt, der hat gewiss noch nicht begriffen, dass Ursache und Wirkung, abgesehen von der Erscheinungswelt, streng gleichzeitig sein müssen.

Wie Vieles nun auch aus metaphysischen Gründen gegen den Pantheismus zu sagen ist (und wie sehr auch Rec. in *dieser* Art eine strengere Kritik bei Hrn. J. zu finden gewünscht hätte); so lässt sich doch nicht verkennen, dass religiöses Gefühl in jenen Systemen und Darstellungen der Indier, der Neuplatoniker und der Scholastiker zu spüren ist. Zwar kann das religiöse Gefühl unmöglich bei jenen ganz gleichartig sein mit demjenigen Gefühle, was unter der Voraussetzung des ausserweltlichen höchsten Wesens sich ausbildet; so dass dessen Verbindung mit der Welt auf Güte und Weisheit beruht, durch Trennung von der Welt aber die Reinheit und Heiligkeit bewahrt wird. Allein den seltsamen indischen Mythen liegt wenigstens ein Gefühl der Bewunderung zum Grunde, und wenn Hr. J. fragt: wo ist in diesem fatalistischen Emanationssysteme das moralische Element? — so können wir noch immer eine *halbe* Antwort nachweisen in dem Grundgefühle einer unendlichen Betrübniss, entspringend aus dem niederschlagenden Bewusstsein sittlicher Verderbniss und der Entfernung von der Urquelle göttlicher Vollkommenheit. Wäre das Gesetz des *Sollens* wirklich verwechselt mit dem des *Müssens*; so gäbe es keinen Grund der Betrübniss, denn in das blosse Müssen findet sich am Ende Jedermann. Zwar sagt Hr. J. mit Recht: „An die Stelle eines moralischen Endzwecks der Schöpfung tritt in diesem Systeme der Begriff von der *Zwecklosigkeit* der Welt, und einer bloss *spielenden* Thätigkeit Gottes; und ein Gott, der das Rechtthun und Unrechtthun vorher bestimmt, ist nicht moralisch.“ Allein so wahr dieses ist; so muss man sich doch hüten, mit Gefühlen gegen speculative Begriffe zu streiten, welches wir zu oft erlebt haben, um nicht dagegen zu warnen, von welcher Seite her diese Waffen auch mögen gebraucht werden. Die Unpar-

teilichkeit gebietet zu bemerken, dass, nachdem einmal von halbem Kantianismus die Rede gewesen ist, die ächten Kantianer wohl Ursache haben, zu verhüten, dass sie ihrer Zuneigung zu *Jacobi* mehr einräumen, als dem Geiste Kant's gemäss ist. Die Gegenpartei wird nicht widerlegt, wenn man sie kränkt; sie wird auch nicht besiegt, wenn man sie zu sehr schont, wo eine offenbare Verkehrtheit zu bekämpfen ist. Beides aber findet sich zuweilen seltsam genug vereinigt. Hieran sind wir besonders dort erinnert worden, wo der Vf. über Spinoza spricht, welchen Jacobi viel zu glänzend dargestellt hatte, während wohl schwerlich irgendwo weniger Zartgefühl, das man schonen müsste, anzutreffen ist, als eben bei Spinoza.

War es Ernst, dass Hr. J. vom Spinozismus rühmt, er zeichne sich durch eine streng-wissenschaftliche Methode aus? Gebühren wirklich dem Aufsatze *de intellectus emendatione* solche Lobreden, wie sie ihm hier gespendet werden? *Videbar bonum certum pro incerto amittere. Sed inveni, me bonum incertum omissurum pro incerto.* Das sind die Berechnungen des Nützlichen, womit die Schrift beginnt. Passen diese Berechnungen in eine kantische Sittenlehre? *De mea felicitate etiam est, operam dare, ut alii multi idem, atque ego intelligant.* Viel Grossmuth; aber keine sittliche Strenge! Die Lebensregeln: *ad captum vulgi loqui; deliciis in tantum frui, in quantum ad tuendam valetudinem sufficit; tantum numorum quaerere, quantum sufficit ad vitam, et ad mores civitatis, qui nostrum scopum non oppugnant, imitandos,* — können das Vorige nicht veredeln, und gehören nicht *ad intellectus emendationem.* Aber nun folgen die Hauptsachen: das Verachten der sogenannten *experientia vaga,* welche schwankt, so lange sie nicht scharf denkend aufgefasst wird; und das *Gegebensein* einer wahren *Idee,* das heisst, eine steife, ohne Kritik behauptete Voraussetzung! Sind solche Mittel, den Verstand zu *verderben,* sattsam zurückgewiesen durch Erwähnung einiger Worte von *Tennemann?* Hier erwarteten wir vielmehr die kritischen Bemühungen des Vfs., wenn auch nur, um nach Kant's Weise die Rechte der Erfahrung, welche allein *gegeben* ist, zu vertheidigen gegen eingebildete Ideen, die man dem Gegebenen unterschieben will, weil man die Mühe scheut, der Erfahrung selbst durch scharfes Denken die Hülfsmittel zu ihrem richtigen Verständnisse abzugewinnen. Hätte nur der Vf. den treffenden Ausspruch, welchen wir von ihm gegen das Ende erhalten, weiter entwickelt! Wir meinen die folgende Stelle: „Unsers Metaphysikers dialektische Kunst ist damit beschäftigt, die an sich *leere, unfruchtbare, unbestimmte* Idee von Gott, als *dem Absolut-Realen,* mit Allem dem reichlich auszustatten, was ihm *die Erfahrung* als ein Reales von bestimmter Qualität darbot, um das, was er *a posteriori* hergenommen, und womit er jene Idee angefüllt hatte, sodann dem Scheine nach *a priori* aus derselben ableiten zu können.“ (Selbst dies ist noch zu günstig; es ist

auch nicht einmal eine scheinbare Ableitung vorhanden, sondern der rohe Empirismus liegt nackt am Tage, nur am Rande schlecht vergoldet.) Dass Hr. J. sich auf die Künste, welche bei Spinoza seine Lehre von der Seele und von der Materie vorstellen sollen, nicht genauer einliess, um sie zu widerlegen, können wir ihm nicht verdenken; denn sein Gegenstand war nicht Psychologie und Naturlehre, sondern Pantheismus; und er hat sich fast tiefer, als für seinen Zweck nöthig war, auf deren *historische* Darstellung eingelassen. Aber da er einmal die Frage aufwarf: „können auch wohl dergleichen Wesen (ausser dem spinozistischen) *Substanzen* genannt werden?" so lag es nahe, die Frage auf das Urwesen des Spinoza selbst zurückzuwenden. Hr. J. hat diese Frage von mehrern Seiten dergestalt zurecht gelegt, dass wir wohl annehmen dürfen, er denke sich unter einer Substanz etwas Anderes, als eine blosse *Möglichkeit* dessen, was man *in sie hinein* erklären will, weil man es *aus* ihr nicht zu erklären vermag. Die Stelle in der Angabe von Bruno's Lehre: *„wenn es eine vollkommene Möglichkeit, wirklich zu sein, ohne wirkliches Dasein gäbe, so erschafften die Dinge sich selbst, und wären da, ehe sie da wären,"* hätte füglich gegen die vorgebliche *causa sui* können benutzt werden, und würde dann ein ganz anderes Resultat ergeben haben, als die gegen Aristoteles behauptete Identität der wirkenden, formalen und Endursache, worin bloss Bruno's Abhängigkeit von seinem Zeitalter sichtbar ist.

Allein wir wären unbillig, wenn wir mehr forderten, als uns versprochen wurde. Einen Beitrag zur Geschichte und Kritik des Pantheismus hat der Vf. angekündigt; einen ehrenwerthen Beitrag hat er geleistet; möge er bald sein Werk vollenden!

Christliche Philosophie, oder: Philosophie, Geschichte und Bibel, nach ihren wahren Beziehungen zu einandergestellt von *L. J. Rükkert*, Diaconus zu Grosshennersdorf bei Herrnhut. Nicht für Glaubende, sondern für wissenschaftliche Zweifler zur Belehrung. Bd. 1, 2. Leipzig 1825.

Christliche Philosophie ist, den Worten nach, eine Art von Philosophie; ihr Gegenstück, philosophisches Christenthum, gleichfalls wörtlich genommen, muss eine Art von Christenthum sein. Um klare Begriffe zu gewinnen, wird es gut sein, beides näher zu betrachten. Ist im ersten Falle das Christenthum das Bestimmende, welches aus dem ganzen Umfange der Philosophie eine gewisse Art heraushebt: so rühren die herrschenden Gedanken dieser Philosophie von ihm her; der Christ, als solcher, ist alsdann übergegangen ins Philosophiren. Ist dagegen

im zweiten Falle die Bestimmung, woraus eine Art oder Ansicht des Christenthums hervorgeht, der Philosophie eigen: so giebt sie den Anstoss; der Philosoph hat jenes zum Objecte seiner Betrachtung gemacht. Natürlich kann gezweifelt werden, welches besser sei; allein wenn wir nicht irren, so ist beides nicht frei von Bedenklichkeiten. Wir erinnern zuerst an die Zeit, wo das philosophische Christenthum mehr Freunde, oder wenigstens lauter sprechende Stimmen für sich hatte, als jetzt. Damals wollte man das Christenthum der Philosophie näher bringen; es sollte begreiflicher werden; man hörte selbst von exegetischen Versuchen zu diesem Zwecke. Aber es dauerte nicht lange, so forderte das Christenthum den Respect zurück, welcher den urkundlichen Worten gebührt. Also *Respect* trat wieder an die Stelle einer gewissen Vertraulichkeit, welche zu weit gegangen war, und sich nicht rein von Zudringlichkeit erhalten hatte! Nun können wir uns aber nicht verhehlen, dass Zudringlichkeit von beiden Seiten möglich, und dass, von welcher Seite sie auch komme, sie stets gefährlich ist für das gute Vernehmen zweier Mächte, die einander berühren können, und deren jede ein selbstständiges Dasein besitzt. Dies selbstständige Dasein hat sowohl die Philosophie als das Christenthum. Jene ist, historisch betrachtet, älter, und in Ansehung ihres Inhaltes beschäftigt sie sich mit einer Menge von Problemen, um welche sich dieses nicht kümmert. Dazu kommt, dass sie stets in Untersuchung schwebt, und wo sie Haltung und Vestigkeit gewinnt, dieselbe doch nur sofern behaupten kann, als sich die Untersuchung fortwährend bereitwillig zeigt, die Behauptung zu bekräftigen. Sie steht überdies ihrer Natur nach in sehr enger Verbindung mit der Mathematik, und in wichtiger Beziehung auf Physik und Geschichte. Dass nun Manche in ihr noch immer die alte *ancilla theologiae* sehen, dies scheinen die einseitigen Darstellungen einiger Schulen zu veranlassen. Man kennt aber die Philosophie schlecht, so lange man nur diese oder jene Schule kennt!

Welche Einseitigkeit auf den Vf. des vorliegenden Buches gewirkt habe, das liegt deutlich am Tage; er hätte indessen wohl gethan, darüber offen zu sprechen. Schon die Aeusserung der Vorrede: „was die Form als *Vorlesungen* anlangt," (in dieser Form ist das Buch geschrieben,) „so war sie mir die einzig mögliche; ich halte den mündlichen Vortrag für den einzigen, durch welchen der Zweck des Unterrichtes vollständig erreicht werden könne, und kann meine Abneigung gegen den schriftlichen nicht ablegen;" — schon diese besondere Meinung, und der Versuch, ein Buch zu einer Nachahmung des mündlichen Vortrages zu machen, während man den gewöhnlichen Kathedervortrag, auch bei aller Freiheit der Rede, eben so gut als eine Nachahmung des schriftlichen Vortrages betrachten kann, — erinnerte uns an *Fichte's* Grundzüge des gegenwärti-

gen Zeitalters, wo S. 92 eine leicht erklärbare Anwandlung von übler Laune gegen Leserei nnd Schriftstellerei vorkommt. Und aus dem Buche selbst kam uns gleich beim Aufschlagen eine Art von scharfem Luftzuge entgegen, der die schon entstandene Vermuthung bestätigte. Man vernahm die Ankündigung: „Ich halte für meine Pflicht, Ihnen darüber, was ich eigentlich vorhabe, eine so bestimmte Auskunft zu ertheilen, als mir nur möglich sein wird, wovon der Erfolg der sein soll, dass — für den Fall, da Einer oder Einige von Ihnen zu der Einsicht kämen, diese Vorträge hätten ihm entweder gar nichts genützt, oder wohl gar geschadet, — für diesen Fall ich aller Verantwortlichkeit los und ledig sei, und Niemand sagen könne, *er habe sich das nicht vorgestellt*" (Treffliche Wendung, um die Neugier zu spannen!) „Dass ich's also gleich mit Einem Worte sage: *Ich will Ihnen zum Gewinn einer vesten religiösen, oder richtiger, theologischen Ueberzeugung, behülflich sein.*" (Dies Eine Wort wird sicher Niemanden abschrecken.) „Ich werde *von nichts Anderm* handeln, als von dem, was man gemeinhin *Sachen des Glaubens* nennt, *das heisst*, von demjenigen, was der Mensch als wahr annehmen müsse, in Hinsicht auf die Frage: wer bin ich, und was bin ich?" (Eine psychologische Frage!) „und was soll ich sein?" (eine moralische Frage!) „wodurch kann ich das werden, was ich sein soll?" (Fragen, die in die Naturphilosophie und Psychologie gerade eben so sehr, als in die Theologie, hineingreifen. Wo sind nun die Sachen des Glaubens?) „Der *Mensch* also ist der eigentliche, und, genau genommen, einzige Gegenstand aller unserer künftigen Untersuchungen; und zwar nicht der sichtbare Mensch oder Körper, — sondern der Geist. Und wenn es möglich wäre, über diesen zu einer vesten Ueberzeugung zu gelangen, ohne uns um irgend etwas, was nicht er selbst ist, zu bekümmern, so — dürften wir uns berechtigt halten, alle Bemühungen um Wissenschaft ohne Einfluss hierauf, als unnütz und vom Ziele abführend, zu *verlachen* oder zu *bemitleiden!*" Mit diesen Worten ist das ganze Werk, gleich auf der vierten Seite, scharf gezeichnet. — Allmälig aber erweitert sich der Kreis. Es kommen hinein: 1) die Untersuchungen über Gott und Welt, insbesondere über die Geisterwelt, 2) die Erforschung des Menschen, 3) die Veststellung seiner Bestimmung. Dies macht nur den ersten Haupttheil; der zweite giebt die Betrachtung der *Geschichte* des Menschenlebens. Der dritte Theil will die wesentliche Lehre des Christenthums darstellen und den Werth desselben beurtheilen. — Das wäre der natürliche Plan einer Entwickelung des — *philosophischen Christenthums;* denn bei christlicher Philosophie müsste das Christenthum im Vordergrunde stehen, und das Philosophiren von ihm ausgehen. Aber unser Vf. betritt in Gedanken das Katheder, weil er mehr Redner ist, als Denker.

Damit nun die Schule, worin er vesthängt, deutlicher zum

Vorscheine komme, wollen wir ihn reden lassen. „Ein *nicht*-philosophisches Verfahren *nimmt* das Vorhandene, wenn es ihm *dargeboten* wird; oder sucht auch dasselbe auf, aber in der *Erfahrung*, und ohne Princip, und bildet sich aus dem Gefundenen die Begriffe, und ordnet dasselbe denn wohl auch, wie man sich ausdrückt, systematisch, oder was sonst damit thun mögen, welche so verfahren. Das wissenschaftliche Verfahren sucht *in sich selber die Grundformen alles Vorhandenen* auf, und beurtheilt nach ihnen dies Letztere; der vesten Ueberzeugung, dass der Mensch über nichts ein völlig gültiges und sicheres Urtheil fällen könne, was er nicht zuvörderst als Idee angeschaut hat, also *natürlich auch über nichts, was als Idee gar nicht geschaut werden kann.*" (Das Letztere ist vermuthlich ein *caput mortuum*, was man wegwerfen kann, wie die alte Chemie es mit den Rückständen ihrer Versuche machte, als sie noch im Zustande der Barbarei war.) „Das Hauptgeschäft ist also, über die Ideen selbst zur Klarheit zu gelangen, als welche die Grundlage aller Untersuchung bilden; und das andere dann, das Wirkliche mit den Ideen zu vergleichen, und die Mittel aufzusuchen, wie das Wirkliche und das Ideale *Eins und Dasselbe werden* mögen." Ja freilich! So ungefähr gewöhnte man sich vor fünf und zwanzig Jahren zu reden! Dass seitdem etwas mehr Besinnung in die Philosophie gekommen, davon weiss der Vf. nichts. Er verwechselt noch die Vergleichung der Ideen und des Wirklichen, welche in die *praktische* Philosophie gehört, und dort an der rechten Stelle ist, mit dem in der Metaphysik nöthigen Verfahren. Dass jenes, von ihm beschriebene, Beginnen nun lange genug ohne Kritik geherrscht, in allen möglichen Erschleichungen sich umhergetrieben, Widersprüche auf Widersprüche gehäuft, Erfahrung und Philosophie entzweit, eine Menge der würdigsten Gelehrten zurückgestossen, und den Wirkungskreis der Philosophie nicht erweitert, sondern verengt hat, und fortdauernd verengen wird, so lange es anhält, — warum sollten wir dem Vf. das hier beweisen und entwickeln? Seine Anmaassungen mögen versuchen, wie weit sie gelangen können; für uns sind sie ein Schauspiel. Als ob Fichte's mangelhafter Aufsatz über den Begriff der Wissenschaftslehre, vom Jahre **1794**, erst dreissig Jahre später erschienen wäre; als ob man seitdem nicht Zeit genug gehabt hätte, über die Bedingungen nachzudenken, unter denen ein philosophisches Princip, sich selbst überschreitend, noch etwas Anderes ausser sich selbst gewiss machen könne; als ob noch Niemand eingesehen hätte, ein Princip könne, wenn es nicht vom Zufalle der logischen Verknüpfung einer Prämisse mit andern und wieder andern Prämissen abhängen solle, unmöglich die Form eines *Satzes*, sondern müsse die Form eines *Begriffs* haben, (denn an eine *Idee* ist hier gar nicht zu denken, falls Jemand wirklich *denken* und nicht schwärmen will,) mit Einem

Worte, als ob das Philosophiren des Vfs. darin bestände, fremde, halb veraltete Irrthümer für die seinigen auszugeben: erzählt er uns höchst ernsthaft: „die Grundlage muss gewiss und unumstösslich, — etwas schlechthin Wahres sein, — über allen Beweis erhaben, völlig unbeweisbar sein, einen solchen *Grundsatz*, oder eine mit solcher Eigenschaft begabte *Grundidee werden wir*" (der Vf. und seine Zuhörer!) „zu suchen haben." Doch nein! Die Zuhörer behalten nicht Zeit zum Suchen. „*Gott ist;* das ist der Satz, dessen wir bedürfen. Sie erstaunen, meine Herren, und fragen voll Verwunderung, ob Sie richtig hören? — Dass der Satz unumstösslich sei, wird Ihnen sogleich einleuchten, *wenn ich Ihnen sagen werde, was der Satz bedeute.* Indem ich nämlich sage: Gott ist, sage ich *nichts anderes,* als: *die sittliche Weltordnung, deren Idee meinem Geiste ursprünglich und nothwendig einwohnt, hat Wirklichkeit;* d. h. *sie besteht nicht allein in mir, als ein objectloses Gebilde meiner Vernunft, sondern auch ausser mir, und ist Object für die Betrachtung meines Geistes.* Sobald wir jenen Worten diesen Sinn beilegen, — und einen andern können sie nicht haben, — so befinden wir uns ganz auf dem Gebiete der Sittlichkeit; auf diesem ist Alles gewiss. — Aber hier höre ich Sie sagen: das also wäre unser Gott? eine blosse Idee, die die Welt regiert? nichts Lebendiges? — Ich werde auf Ihren Einwand Rücksicht nehmen. Sagten wir, weiter gehend: eine Idee können wir uns nicht denken ohne ein Wesen, das die Idee hat, — es muss mithin ein solches Wesen da sein, denkend und wollend, ähnlich unserm Geiste: sagen wir dies, *so will ich zwar gar nicht gegen diese Rede streiten; allein ich behaupte mit Bestimmtheit, dass wir weiter gehen, als wir gehen können.* Es kann sehr wohl Menschen geben, welche sich mit dem begnügen, was wir als unumstösslich gefunden haben; und *alle vernünftige Pantheisten* werden sich damit begnügen, oder haben sich damit begnügt." (Also auch Spinoza's Substanz war ursprünglich eine sittliche Weltordnung? Wie viel mag doch der Vf. von Spinoza gelesen haben?) „Sodann, zugegeben, dass wirklich jeder Mensch so denken müsse, so folgt hieraus noch keinesweges, dass dem wirklich so sei; nach der Beschaffenheit unseres Denkvermögens sind wir dann allerdings genöthigt, so zu denken, aber, wer sagt uns, dass nicht anders beschaffene Wesen anders denken müssen?" (Haben nun die Zuhörer des Vfs. etwas Gedächtniss, so fragen sie ihn hier unfehlbar, wie Er denn vorhin dazu gekommen sei, sich auf eine innerlich angeschaute Idee zu berufen, da ja wohl anders beschaffene Wesen auch andere Ideen haben könnten. Und seine Antwort wird ein Machtspruch sein; oder im besten Falle wird er ihnen etwas von der kantischen Lehre erzählen.) „Hiermit wird gar nicht die Vorstellung von einem lebendigen Gotte ausgeschlossen; sie *kann* sehr wohl dabei bestehen. Auch ich bin nicht im

Stande, einen Gedanken zu denken, ohne ein Denkendes, eine Ordnung ohne Ordnendes. Ich denke mir daher solches; wenn ich mich aber nun frage, was es sei, so antworte ich mir sogleich, dass ich dies nicht wisse. Ich weiss nur so viel, dass ich meinem Glauben an die sittliche Weltordnung eine Form gegeben habe, unter welcher er meiner Beschränktheit näher gebracht wird; — wollte ich dieselbe weiter ausmalen, so zöge ich sie ganz herab in mein Vorstellen.“ Aber darin war sie *von Anfang an* ganz und gar! Wir sehen hier ein Bruchstück von fichteschem Idealismus aus einer Periode, die wir nicht genauer in Erinnerung bringen mögen. Wer jene Periode kennt, der weiss, dass damals die Philosophie in einem schnellen Uebergange begriffen war; und dass seitdem von allen Seiten Bemühungen angewendet wurden, um der idealistischen Ueberspannung abzuhelfen. Was aber soll uns das verlorene Fragment einer beinahe vergessenen Verirrung, wie es hier, als ob es eine ewige Wahrheit wäre, mit unvergleichlicher Dreistigkeit wieder zum Vorscheine kommt? Sollen die Literaturzeitungen dem Vf. sagen, und buchstäblich zeigen, woher seine Weisheit stammt? — Fichte schrieb in der Appellation S. 38 folgende Worte: *dass der Mensch die verschiedenen Beziehungen jener Ordnung auf sich, und sein Handeln, wenn er mit Andern davon zu reden hat, in dem Begriffe eines existirenden Wesens zusammenfasse und fixire, — ist die Folge der Endlichkeit seines Verstandes, aber unschädlich* u. s. w. Wir enthalten uns einer genauern Vergleichung, so nahe sie gelegt ist; und fragen nun noch den Vf., ob er denn auch, gleich Fichte, eine Reihe tiefsinniger, streng wissenschaftlicher Werke, — gleichsam eine esoterische Philosophie — aufzuweisen habe, die seinen Beruf, als Philosoph aufzutreten, documentiren könnte? — *Duo cum faciunt idem, non est idem!* Es war schlimm genug, dass Fichte eine Lehre populär aussprach, die nur in der Geschichte der Philosophie, als einzelne Ansicht von einem gewissen Standpuncte aus, in der Mitte vieler andern und entgegengesetzten Ansichten bemerkt werden muss; es ist aber noch ungleich schlimmer, dass ein Mann, der kein selbstständiges Denken verräth, sich dergleichen erlaubt.

Es hat ihm beliebt, in der Vorrede zu sagen, „die Sachen seien ganz sein Eigenthum, Frucht seines Nachdenkens; was er nicht aus sich selbst nehmen konnte, das habe er durch Angabe seiner Gewährsleute *ehrlich* angezeigt!“ Zugleich hat ihn beliebt, *Fichte* zwar nicht zu nennen, aber wohl auf eine Weise, wogegen wir im Namen eines *jeden* philosophischen Systems alles Ernstes protestiren müssen, Fichte's Lehren durch einander zu werfen, so dass Nichts mehr am rechten Platze steht; zum klaren Beweise, dass er keinen Begriff davon hat, wie man ein System behandeln muss, um es zu benutzen. Es ist Misshandlung der fichteschen Lehre, dass jetzt in der dritten Vor-

lesung, nachdem die sittliche Weltordnung gleich an die Spitze gestellt, und zum *ersten* Principe gemacht worden war, dasjenige *hintennach* kommt, was an die *ersten* Sätze *der Wissenschaftslehre* erinnert. Denn da heisst es nun: *„Gott ist Gott*, das wird nun unser *zweiter* Hauptsatz werden müssen; d. h. wir müssen die Idee Gottes, deren Realität unser erster Satz besagte, zum Subjecte machen, um im Prädicate, nach dem Grundsatze A = A die nämliche Idee, in ihre Merkmale zerlegt, wieder hinzustellen.“ Sollen wir nun hier etwa aus Fichte's Wissenschaftslehre wörtlich abschreiben, was Fichte dort an den (sehr unnützen) Satz: *Ich bin Ich*, mit Hülfe der (eben so unnützen) Formel A = A anknüpft? Besässe der Vf. kritischen Geist: so hätte er begriffen, dass dies eine sehr schwache Stelle ist, die Niemand nachahmen darf; statt dessen reisst er die Form los vom Gegenstande, und wirft das Losgerissene an einen Ort hin, wo es zu gar nichts dient. Von einer Zerlegung in Merkmale liegt nichts in der Formel A = A; und der Vf. verräth hier, ohne den mindesten, auch nur scheinbaren Gewinn, dass er Nachahmer, und nicht Selbstdenker ist. Wer mit Gott, als sittlicher Weltordnung, anhebt, der ist gleich in der Aufstellung des Princips so freigebig gewesen, dass er keiner leeren Formel mehr bedarf, um alles Mögliche herzuleiten. Die bekanntesten Begriffe, welche Jedermann aus den Kinderjahren mitbringt, drängen sich von selbst herbei; und es kostet keine Mühe, die Prädicate: Ewigkeit, Allgegenwart, Einheit, Absolutheit, Allgenugsamkeit, Heiligkeit, Güte, herbeizuschaffen. Widrig aber sind die leeren Künsteleien des Vfs., und wir wollen bei einem solchen Gegenstande davon keine Notiz nehmen. Mit der allgemeinen Gotteslehre sind wir fertig; es folgt die allgemeine Weltlehre. Dass nun hier eine Spur von einigen physikalischen und mathematischen Kenntnissen zu sehen sein sollte, daran ist nicht zu denken; nichts als die Leichtfertigkeit der alten Kosmologie kommt zum Vorscheine; ein kurzes Pröbchen reicht hin. „Der Glaube an das Sein der sittlichen Weltordnung fordert den Glauben an das Sein der Welt; denn — eine Ordnung fordert ein Geordnetes! — So wahr *ich selbst* bin,“ (hier wird das fichtesche Ich zum Principe!) „so wahr bin ich zur Sittlichkeit bestimmt,“ (wir wissen zwar noch nicht, was das Wort Sittlichkeit eigentlich bedeute!) *„so wahr ich zur Sittlichkeit bestimmt bin, so wahr ist Gott und sittliche Weltordnung.“* (Hier ist, nach Fichte's Weise, *aus dem Ich*, als dem Principe, derjenige Gegenstand, welchen der Vf. vorhin *proprio Marte* zum Principe machen wollte, *geschlossen*, und *abgeleitet!*) Also: *„So wahr ich selbst bin, so wahr ist die Welt.“* So ist durch einen leichten Schluss *Fichte's Lehre zugleich benutzt und widerlegt!* Denn der Schlusssatz klingt wenigstens vollkommen realistisch; und die Zuhörer des Vfs., wenn sie den Idealismus nicht anderswoher

gründlich kennen, werden sich nur wundern, dass Fichte's Idealismus so leicht könne zurecht gewiesen werden! — Die kleine Frage, ob die Materie der Welt ihr Sein etwa durch sich selbst, oder durch ein ungöttliches Princip habe, wird mit leichter Hand zur Seite geschoben; sie ist ja unbedeutend! Eben so leicht kommen nun die bekannten Sätze hervor: die Welt sei ewige Wirkung Gottes, sie sei nur Eine, und ein vollkommenes Werk Gottes. Wir haben in der That nicht Lust, die alten kosmologischen Sätze aus der vorkantischen Schule genauer zu vergleichen, um darzuthun, wie auch hier die Gedanken des Vfs. im fremden Geleise fortgehen. Es folgt die *allgemeine Geisterlehre*. „Die Annahme einer sittlichen Weltordnung setzt das Sein solcher Wesen voraus, welche der Sittlichkeit fähig seien. Weil wir also an Gott glauben, glauben wir an die Geisterwelt." Natürlich kommt der Vf. jetzt auf die Frage von der Freiheit des Willens; und fasst dieselbe auf eine Weise, womit wir in einer populären theologischen Schrift wohl zufrieden sein würden. „Alle Geister *müssen* in Ewigkeit beitragen zur Vollführung der einen göttlichen Idee. Es kann und darf nicht gedacht werden, dass die freie Thätigkeit der Geister je zu einem Erfolge führe, der der göttlichen Idee nicht angemessen wäre; es ist nicht möglich, dass die Geisterwelt, als Ganzes, oder ein Theil von ihr, dem einen und ewigen göttlichen Gedanken *mit Erfolg* entgegenstehe; auch nur eins der göttlichen Werke wider Gottes Willen zerstöre, oder irgend wie verändere; auch nur einen der göttlichen Zwecke in der Ausführung verhindere. — Die Geisterwelt, *unbedingt unterworfen* dem Principe der sittlichen Weltordnung, ist demselben *ursprünglich frei unterthan*; sie *soll* heilig sein und *will* es sein; sie erkennt die Nothwendigkeit, es zu sein; sie ist daher ursprünglich heilig und selig. — Ursprünglich: das heisst, in wiefern sie ein Werk Gottes ist." Aber nun kommen die Schwierigkeiten! „*Nöthigung hebt die Freiheit auf.*" Wie hilft sich der Vf.? Erstlich fällt der Philosoph aus den Wolken, indem er behauptet: „Was wir von der Freiheit wissen, das wissen wir *nicht a priori*, sondern vermöge der *in der Erfahrung* gegebenen Thatsache unseres Bewusstseins." Hier mag *Kant*, — der Urheber der neuern Freiheitslehre, — seinen gewichtvollen Einspruch thun; denn bei so grenzenloser Leichtfertigkeit, womit immer von neuem der nämliche Gegenstand falsch behandelt wird, müssen wir denn doch wohl dazu beitragen, dass der ohne Vergleich bessere Denker, obgleich er in diesem Puncte vom Irrthume nicht frei war, nicht in Vergessenheit gerathe. Kant also, am Ende seiner langen Erörterungen über die Freiheit, in der Kritik der reinen Vernunft, schärft Folgendes ein: *Man muss wohl bemerken, dass wir nicht die Wirklichkeit der Freiheit haben darthun wollen. Denn wir können aus der Erfahrung niemals auf etwas, was gar nicht*

nach Erfahrungsgesetzen gedacht werden muss, schliessen. Ferner haben wir auch nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit beweisen wollen; dass Natur der Causalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, dies zu zeigen, war das Einzige, was wir leisten konnten. Und hiermit im genauesten Zusammenhange steht kurz vorher die Note: *Die eigentliche Moralität der Handlungen, Verdienst und Schuld, bleibt uns daher selbst in unserm eigenen Verhalten gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden; wieviel aber reine Wirkung der Freiheit sei, kann Niemand ergründen.* So weit Kant. Jetzt müssen wir noch ein paar Worte an die obige Popularphilosophie vom *Erfolge* wenden, den die Geister, frei wie sie sind, doch nicht sollen ändern können. Was für ein Erfolg mag denn das sein, worauf in der sittlichen Weltordnung Werth gelegt wird? Welches sind die göttlichen Werke, die von der Freiheit unangetastet bleiben? Etwa der Bau des Himmels; oder die Ordnung im Leben und Sterben der Menschen? An solchen Werken vergreift sich gewöhnlich die Freiheit nicht; oder wenn sie es im Kleinen versucht, (etwa durch die Vaccine, oder durch Blitzableiter,) so fällt dem nachdenkenden Menschen sogleich ein, dass die möglichen Erfolge solcher Versuche doch in die *sittliche* Weltordnung nicht störend eingreifen, nnd also nicht Sünde sein werden. *Woran* liegt denn aber dieser oft genannten sittlichen Weltordnung? Das Wort selbst spricht deutlich: am Sittlichen, das heisst, an den *Gesinnungen*. Daher ist allerdings der gefürchtete Erfolg vorhanden, die Vollführung der göttlichen Idee ist in ihrer Wurzel angegriffen, indem die Gesinnungen von der Sittlichkeit abweichen; nnd der theologische Dogmatismus des Vfs. hätte es vorhersehen sollen, dass er an dieser Klippe nnfehlbar scheitern musste, so gewiss das Uebel und das Böse zu den unleugbaren Thatsachen in nnserer Welt gehört. Der Fehler liegt aber darin, dass ursprünglich *Gott = der sittlichen Weltordnung*, wie eine mathematische Gleichung, war hingestellt worden, aus welcher man nun mit aller dogmatischen Dreistigkeit Schlüsse ohne Ende ableiten könne; unbesorgt, wie hart man auf die Grenzen des menschlichen Wissens stossen werde. Die Welt ist ein Gegenstand der Erfahrung; dieser Gegenstand aber ist unermesslich; die Erfahrung auf unserem Planeten höchst unvollständig; die Ordnung der Welt ist uns beinahe gänzlich unbekannt, obgleich einige Proben uns zur Bewunderung erheben. Kein anmaassendes Urtheil über die Weltordnung darf dem Menschen in dem Sinn kommen; *Demuth* und *Glaube* ist unser Loos. — Wenn aber *dies* ein Theolog nicht weiss: wer soll es denn wissen? Müssen durchaus die Philosophen Glaubenslehrer werden, und ist es nicht genug, wenn sie sich von demjenigen, was man *nicht* wissen kann, still zurückziehen?

Unser Vf. jedoch ist noch lange nicht am Ende mit seinem Wissen. Er überträgt die *conservatio mundi* auf die Freiheit; nicht nur einmal, sondern unaufhörlich werden die Geister durch Gott freie Wesen. Hierin findet er einen göttlichen Einfluss auf die Freiheit; und warnt vor dem Stolze, womit der Mensch sich vor Gott hinstelle, sprechend: siehe, ich hätte böse sein können, und bin so gut; gieb mir nun meinen Lohn! Natürlich spannt er unsere Erwartung nun desto höher, zu erfahren, *wie denn die unter beständigem göttlichen Einflusse stehende Freiheit sich dennoch zum Bösen*, — das ja nur um so böser sein muss! — *verirren könne?* Liegt etwa die Schuld an der Materie? Keinesweges! Der Vf. weiss zwar nicht, ob eine Materie wirklich vorhanden ist; aber das behauptet er: *herrschen* könne die materiale Welt niemals über die geistige. Und auch der *Mensch* hat sein wahres und eigentliches Wesen in der sittlichen Natur; er kann keine Störung in der göttlichen Ordnung wirken; er ist ursprünglich heilig und selig! Was wird nun der Vf. beginnen, wenn sich die Thatsache des Bösen dennoch aufdringt? — Er macht daraus einen Gegenstand der breitesten kanzelmässigen Rhetorik, indem er die Erfahrung, die er nicht zu erklären weiss, und zu deren richtiger Auffassung er sich mit Gewalt (wie so manche Theologen zu thun pflegen) die Wege versperrt hat, nackt hinstellt. Aus dem ganzen Gerede, das gerade so langweilig ist, wie es bei ähnlicher Ueberspannung erst neuerlich anderwärts vorkam, heben wir nur den einzigen charakteristischen Zug heraus, dass es dem *Kinde* übel genommen wird, *gleich nach der Geburt* schon sein leibliches Wohlbefinden zum einzigen Zwecke zu machen. Jeder Unbefangene kann aus dieser Probe sehen, dass der Vf., indem er von „Irrthum über das Wesen des Guten und Bösen" redet, sich selbst gerade am tiefsten und am schädlichsten in solchen Irrthümern befindet, die zu schwärmerischen Vorstellungen verleiten müssen, sobald sie sich zu weitern Folgerungen entwickeln. Was wird es helfen, wenn wir ihm sagen, dass Gutes und Böses nur in *Verhältnissen* des Willens liegt, und dass an solche Verhältnisse bei dem Wollen des neugebornen Kindes noch nicht aufs entfernteste zu denken ist? Der Gegenstand ist anderwärts deutlich genug vorgetragen; hier ist nicht der Ort dazu. Andere werden sagen, die Vernunft des Kindes sei noch nicht entwickelt, die Zurechnung könne noch nicht stattfinden; und auch dies ist richtig, obgleich nicht allgemein genug. Wir würden uns näher erklären, wenn das vorliegende — ohne Zweifel gut gemeinte, und nicht geistlose Buch, worin wir hier und da manches Beifallswerthe finden, — uns gründliches Studium auch nur irgend eines einzigen philosophischen Systems an den Tag legte.

Eines Philosophen Geist, Muth, Kraft, Kenntnisse, Uebungen, Hülfsmittel haben wir nun beim Vf. keinesweges gefunden.

Aber es giebt Manche, die in ihrem Staunen und Nichtbegreifen, welches nur dazu dient, anzuzeigen, dass sie der Philosophie bedürfen, schon die Berechtigung finden, sich selbst für Philosophen auszugeben. Es giebt auch deren, die, weil Erlösung bedingt ist durch Besserung, den Menschen auf dem kürzesten Wege dadurch bessern wollen, dass sie ihm die Hölle recht heiss, den Teufel recht schwarz schildern. Dadurch meinen sie, die Vermittler der göttlichen Wohlthat zu werden, und zur Erlösung ihrerseits mitzuwirken. *Sie kennen den Menschen nicht;* sie unterscheiden die Uebel nicht, an welchen dieser und jener leidet; sie gleichen den Aerzten, die nur einerlei Krankheit allenthalben erblicken, und überall mit Einem Universalmittel zu Diensten stehen. Das *Böse* und die *Freiheit* und die *Wiederherstellung ursprünglicher Herrlichkeit.* — Diese allgemeinen Begriffe füllen ihren Geist; und während sie dafür und dawider schwärmen, kommen sie weder zum Beobachten, noch zum Nachdenken. Wir unsererseits beobachten nun zwar den Vf., sofern er sich in seinem Buche zeigt; allein wir sind weit entfernt, einen bestimmten Ausspruch darüber zu thun, in wie weit seine Ansichten noch einer Veränderung zugänglich sein mögen. Einen geringen Versuch wollen wir machen, ihn auf andere Gedanken zu leiten. Zuvörderst müssen wir zu diesem Zwecke noch ein Zeichen seines Staunens und Nichtbegreifens, das in seinen eignen Augen gleichwohl schon eine gediegene Lehre ist, anführen. „Wie es möglich gewesen sei, dass der, vermöge seiner ursprünglichen Natur gute und heilige, Mensch diesen Zustand verlassen und unheilig werden konnte; wie das Umkehren des menschlichen Willens zur Unsittlichkeit mit dem Einflusse des göttlichen Geistes, seine Freiheit zu erhalten, verträglich sei: das sind Fragen, deren Beantwortung uns hier auf Erden unmöglich ist; über die wir denken können Tag für Tag und Jahr für Jahr, und niemals Licht erblicken; *ich wenigstens* kann versichern, dass ich seit einer Reihe von Jahren hierüber zu forschen niemals aufgehört, aber bis diese Stunde nichts gefunden habe." Nun muss natürlich dem Wunder des Verderbnisses auch das Wunder der Wiederherstellung entsprechen. „Der Wille muss wieder anfangen, sich den ewigen Endzweck seines Daseins zum eigenen Zwecke zu setzen; wieder zu wollen, was er soll. *Dies Erwachen muss ein Werk der Freiheit sein.*" Den Schlaf vor dem Erwachen schildert der Vf. recht rhetorisch als einen wahren Todtenschlaf; vermuthlich, damit es recht hervorspringe, dass eben im Schlafe, welcher nichts anderes ist, als Unthätigkeit des Geistes, Unfähigkeit zum Thun, — oder allenfalls im Traume, worin das Thun des Vorstellens und Begehrens sich zwar regt, aber ohne Vernunft und ohne Freiheit, — eben in diesem, vom Vf. angenommenen und behaupteten Zustande der völligen Unmöglichkeit freier Wirksamkeit, das *Erwachen* durch einen *Entschluss* erfol-

ge, und *die Freiheit ein Werk*, ja sogar das grösste ihrer Werke, die Besserung nämlich, vollbringen soll. Nicht im mindesten zweifelnd an seiner Weisheit, setzt er hinzu: „Dies Erwachen hat aber des Unbegreiflichen so viel, dass wohl kein Wunder ist, wenn, wer es erfährt, *ohne auf dem Boden wissenschaftlicher Forschung aufgenährt (sic!) zu sein*, es einzig für Gottes Werk ansieht," (was allerdings viel vernünftiger wäre,) „ja wir wollen gern zugeben, dass es, *menschlich zu betrachten*," (das Vorige war ohne Zweifel eine übermenschliche Betrachtung?) „auch wohl vorzugsweise als Gottes Werk, als eine neue Schöpfung der geistigen Natur, betrachtet werden mag. So wenig unser Verstand begreifen mag, wie der menschliche Geist aus dem ursprünglichen Zustande der Sittlichkeit in den entgegengesetzten übergehen könne: so wenig können wir die umgekehrte Veränderung nach ihrem Wesen fassen; aber wenn wir aus dieser Unbegreiflichkeit den Schluss ziehen wollten, dass sie kein Werk der Freiheit sei, sondern schlechthin Gottes Werk, so würden wir der Veränderung den sittlichen Gehalt entziehen, und auch die vorhergehende Verschlechterung nicht als ein Werk der Freiheit betrachten." Ehe wir uns verabschieden, wollen wir nun einen Wink geben, bloss damit der Vf. nicht klagen könne, dass wir ihm einige Hülfe auch nicht einmal angeboten hätten. Er gehe von dem Puncte, wo er so eben stand, noch einen Schritt weiter rückwärts, — wie wir ihm denn die rückwärts gehenden Bewegungen (von offenbar ungereimten Folgen zur Kritik der Gründe, aus denen sie entstanden,) nicht genug empfehlen können. Also rückwärts gehend, wird er sich erinnern, dass er den Menschen als ursprünglich gut, heilig, selig betrachtete. *War denn diese Güte auch ein Werk der menschlichen Freiheit?* — Ferner, der Vf. endigt so: „Wir erkennen das Leben nicht allein als Strafe für die ursprüngliche Verschuldung, sondern auch als Züchtigungsanstalt Gottes für die Wiederherstellung des Menschen zur ursprünglichen Herrlichkeit." *Wird denn die ursprüngliche Herrlichkeit jetzt, nachdem das Erwachen dazu ein Werk der Freiheit war, etwa noch übertroffen werden, oder nicht?* Und wird dieses Werk der Freiheit ein für allemal veststehen, oder giebt es vielleicht *Perioden* des Abfalles und der Wiederherstellung? — Wir beabsichtigen unsererseits keinesweges, irgend Jemandem eine Beantwortung dieser Fragen aufzudringen. Weil aber der Vf. doch einmal philosophirt, und zwar nicht für Glaubende, sondern für Zweifler: so überlegen wir in seinem Namen, was er wohl bei Gelegenheit der ersten Frage weiter zu bedenken hätte. Er behauptete oben recht deutlich: die Geisterwelt ist unbedingt unterworfen dem Principe der sittlichen Weltordnung. Es ist ihm also wenigstens nicht so übel ergangen, dass er die Freiheit selbst für ein Werk der menschlichen Freiheit erklärt hätte; sondern nach ihm hat der Mensch *ursprünglich* eine Güte, die nicht sein eigenes Werk ist. Also *giebt es eine Güte, ohne dass sie ihr eige-*

nes freies Werk ist? — Hier öffnen sich drei Wege. Entweder die Frage wird verneint. Alsdann war eine Uebereilung vorgefallen, indem die sittliche Weltordnung, mit ursprünglich heiligen menschlichen Geistern, so schlechthin gesetzt wurde; und der Vf. überlegt weiter, ob es nicht besser sei, erst eine Möglichkeit für Werke der Freiheit zu eröffnen, ehe man die *sittliche* Weltordnung eintreten lasse? Auf diesem Wege möchte er denn vielleicht finden, dass jene fichtesche Ansicht, nach welcher die Weltordnung geradezu Gott selbst sein sollte, ihn verleitet habe; und dass allemal das absolute Sein, wie stark man auch berechtigt ist, demselben sittliche Prädicate beizulegen, doch wenigstens in Begriffen sorgfältig von diesen Prädicaten muss unterschieden werden. — Oder zweitens: die Frage wird bejaht. Alsdann steckt irgendwo ein Fehler in der Verbindung zwischen Güte und Freiheit; und falls die letztere einen wesentlichen Werth hat, so mag sie wohl einen Zusatz zur Güte geben; es giebt dann nicht bloss einerlei Gutes und einerlei Böses, sondern verschiedenes auf verschiedenen Standpuncten; einiges vor der freien Thätigkeit, anderes nach derselben, und vermöge ihrer; auch ist das Leben alsdann nicht Strafe und nicht Züchtigungsanstalt, sondern es ist Spielraum für freie Thätigkeit, durch welche noch etwas mehr, als blosse Wiederherstellung, beabsichtigt wird. — Oder endlich drittens: die Frage wird in gewisser Hinsicht verneint, in anderer bejaht. Dann mag auf beiden Seiten, welche wir so eben nach einander andeuteten, etwas Wahres liegen. Die Philosophie des Vfs. aber ist alsdann doppelt verkehrt, und ein so verworrener Knäuel, dass kein Wunder ist, wenn sie ihn in *Unruhe* versetzt (laut der ersten Zeile der Vorrede). Da er jedoch, wie wir nachgewiesen haben, kein originaler Denker ist, so liegt dann die Schuld an der Zeitphilosophie überhaupt, die sich in ihm spiegelt, und die wir nur unbescheiden nennen können, wenn sie sich dem Christenthume aufdringt, ja wohl gar christliche Philosophie heissen will, anstatt höchstens den Namen einer philosophischen Ansicht des Christenthums anzunehmen. So viel ist offenbar, dass, wenn erst falsche Philosophie für orthodox und für legitim ausgegeben wird, man alsdann von der Hoffnung, sie werde dereinst ihres Irrthums inne werden, noch sehr viel weiter entfernt wird, als so lange ihre Versuche im eigenen Kreise bleiben, wo sich die Schulen an einander messen, und kein Irrthum gefährlich wird, weil sich sogleich ein entgegengesetzter findet, mit welchem er sich in der Wirkung aufhebt. Gleichwohl war es nicht Sache des Rec., das vorliegende Werk von der Seite zu betrachten, da es christliche Lehre zu sein behauptet; sondern nur, sofern es Philosophie zu sein vorgiebt. Was die theologische Gelehrsamkeit des Vfs. anlangt: so mag diese vielleicht sehr rühmenswerth sein; sie wird dann ihre Anerkennung in irgend welchen andern kritischen Blättern finden,

an welchen ja kein Mangel ist. Da der Vf. die Nennung seiner Beurtheiler in der Vorrede verlangt: so wird hier noch bemerkt, dass der Name des Rec. kein Geheimniss ist, sondern bei der Redaction kann erfragt werden.

K. L. Reinhold's Leben und literarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen Kant's, Fichte's, Jacobi's, und anderer philosophirender Zeitgenossen an ihn, herausgegeben von *E. Reinhold*, ord. Prof. d. Logik u. Metaph. an d. Univ. zu Jena. Jena 1825.

Dieses interessante Buch versetzt uns in die Blüthezeit der neuen deutschen Philosophie, die vermuthlich unseren jüngeren Zeitgenossen nicht ganz so bekannt iss, als sie zu sein verdient, während Andere, denen sie noch als gegenwärtig vorschwebt, eher Mühe haben mögen, die Entfernung, in welche sie schon entwichen ist, gross genug zu schätzen. Wiederkehren wird sie nicht; aber kennen muss sie jeder, der die kantische Umänderung der Meinungen gehörig im Zusammanhange überschauen, und den Ursprung dessen, was jetzt die Köpfe beschäftigt, richtig beurtheilen will. Unstreitig spiegelt sich in ihr die Eigenthümlichkeit des deutschen Geistes; dennoch ist sie nicht aus der Mitte des gelehrten Deutschlands hevorgegangen. Beinahe an der Grenze des deutschen Sprachgebietes war Kant aus einem sehr geistreichen geselligen Kreise, (von welchem Rec. den verstorbenen Kriegsrath Scheffner noch persönlich zu kennen das Glück hatte,) hervorgetreten, und hatte ein weitläuftiges speculatives Werk herausgegeben, auf die Gefahr hin, dass es vergessen werde. Um es lebhaft aufzufassen, und ihm eine grosse Wirksamkeit zu schaffen, musste am entgegengesetzten Ende des deutschen Bodens, mitten unter *Jesuiten* und *Barnabiten*, ein anderer Kreis von trefflichen Köpfen heranwachsen, aus welchem fliehend und entführt Reinhold sich von seinen Gönnern an Wieland nach Weimar gewiesen sah; und hier nicht bloss häusliches Glück, sondern auch die günstigsten Verhältnisse für literarisches Wirken fand, sich zueignete und benutzte. Jedermann weiss, dass er der neuen Lehre vornehmster Apostel wurde; die näheren Umstände lernt man aus dem vorliegenden Buche kennen. Ungefähr der vierte Theil desselben ist ein Denkmal, vom Sohne dem Vater gesetzt; darauf folgen Briefe an Reinhold, welche nur zu oft Reinhold's Briefe vermissen lassen. Auch so noch erblickt man Reinhold im Mittelpuncte des redlichsten, des seltensten Bemühens, *Eintracht unter den Philosophen* zu stiften, wodurch die Philosophie eine bis dahin ungekannte Wirksamkeit würde gewonnen haben Wirklich gewann sie öffentliches Vertrauen, ja Begeisterung,

in einem grösseren Kreise, als wohl jemals zuvor und anderswo. Aber wie in den ersten beiden Acten eines Trauerspiels, sieht man auch mitten im Glücke, aus überspannten Hoffnungen und Ansprüchen, aus den abweichenden Richtungen des Strebens und Meinens solche Uebel entstehen, die einen nothwendigen Verfall schon ahnen lassen würden, wenn man auch die Entwickelung noch nicht wüsste. Die Speculation, welche stets vom Selbstbewusstein und vom Ich redete, kannte gleichwohl sich selbst nicht. Sie war in jeder Hinsicht viel zu unreif, um auf die Länge einem grösseren Publicum geniessbar zu bleiben; und die besten Köpfe strebten zu früh nach aussen, lebten zu wenig in sich selbst, um sie zur Reife zu bringen. Man glitt allmälig zurück in einen alten Dogmatismus; Spinoza wurde mächtig; vom kritischen Geiste Kant's blieb nicht viel mehr als der Buchstabe.

Die Lebensbeschreibung Reinhold's gereicht der Darstellungsgabe des Vfs. zur Ehre. Dem Werthe derselben scheint uns jedoch ein Umstand, der an sich natürlich genug ist, Eintrag gethan zu haben. Der Sohn hatte nicht die glänzende Periode der Wirksamkeit seines Vaters aus eigenem Anschauen kennen gelernt; er sah das Hauptwerk, die Theorie des Vorstellungsvermögens, schon veraltet, als er sie lesen konnte; dagegen wirkte auf ihn der Vater, als dessen spätere Schriften schon keinen Eingang in der gelehrten Welt mehr fanden. Hieraus glauben wir uns erklären zu müssen, dass die Lebensbeschreibung (S. 57) an jenem Hauptwerke beinahe scheu vorübergeht, anstatt dass historisch die grosse Wichtigkeit desselben für die Zeit seiner Erscheinung eine ausführliche Darstellung verdient hätte. Die kurze, nachholende Uebersicht, S. 87 u. s. w., gewährt dafür keinen Ersatz; eben so wenig, als Reinhold durch spätere Berichtigung den Einfluss, welchen sein Buch einmal erlangt hatte, aufheben konnte; dazu wäre wenigstens eine ungleich grössere Energie des speculativen Aufschwunges nöthig gewesen, als man von einem Philosophen, der sein System ändert, hintennach erwarten darf, nachdem die besten Kräfte erschöpft sind. Zwar bezeichnet der Vf. die im J. 1812 erschienene *Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften* als das Hauptwerk; allein nach den davon gegebenen Proben können wir der dadurch ausgedrückten Meinung nicht beitreten. Und auch hievon abgesehen, so führt schon die Auswahl der mitgetheilten Briefe zu dem Wunsche, der Vf. möchte die Periode der grössten öffentlichen Wirksamkeit Reinhold's in ein helleres Licht gestellt haben. Die Briefe fallen nämlich meistentheils in diese Periode. Die von Kant gehen von 1787 bis 1795, Die weit interessanteren von Fichte, 15 an der Zahl, sind von den Jahren 1793 bis 1800. Von Jacobi sind deren 22; sie umfassen einen etwas grösseren Zeitraum 1789 bis 1804. Von

Bardili finden wir 18 Briefe; sie fallen zwischen 1802 und 1806. Von Thorild 7; zwischen 1800 und 1802. Die Briefe von Verschiedenen (Abicht, Heydenreich, Garve, Fülleborn, Nicolai, Platner, Bartholdy, Salomo Maimon, Feder, Fernow, Lavater und Villers) versetzen uns meistens wieder ans Ende des vorigen Jahrhunderts. Warum von 1806 bis 1823 keine Briefe mittheilbar gefunden worden, dürfen wir nun zwar nicht fragen. Aber den vorhandenen, die offenbar der glänzenden Periode R's. angehören, fehlt der eigentliche Beziehungspunct, weil die Theorie des Vorstellungsvermögens, und was ihr zunächst in der philosophischen Welt folgte, dem Leser bekannt sein muss, um die Briefe zu verstehen; und doch jetzt gewiss selbst denen. die noch Reinhold's literarische Blüthe gekannt haben, die Erinnerung daran dunkel geworden ist.

Rec. behält sich vor, anderwärts über Metaphysik als historische Thatsache, und bei der Gelegenheit auch über Reinhold's Theorie des Vorstellungsvermögens, zu sprechen. Hier können wir uns begnügen, einem Fingerzeige Fichte's nachzugehen. Fichte nennt nämlich (S. 167) die Schrift *über das Fundament des philosophischen Wissens* das Meisterstück unter Reinhold's Meisterstücken. Schlagen wir nun das Buch auf, so finden wir im Vordergrunde nicht sowohl das speculative Interesse, als das moralische, in edler Aufregung begriffen. „Der menschliche Geist (sagt Reinhold) kann sich nach seinen eigenen Gesetzen nur in sofern regieren, als er über diese Gesetze mit sich selbst einig ist. Wie lange nun die sehr kleine Zahl der Selbstdenker noch unter sich uneinig sein wird über die letzten Gründe unserer Pflichten und Rechte in diesem, und unserer Erwartung vom zukünftigen Leben, so lange muss der Mensch unmündig bleiben unter der Vormundschaft der Naturnothwendigkeit, die ihm in dem Verhältnisse drückender wird, als er seine Kräfte mehr fühlen lernt." Schon diese wenigen Worte charakterisiren nicht bloss Reinhold's, sondern auch Fichte's nachmaliges Streben, wie es besonders in dessen System der Sittenlehre hervortritt. Aber nicht bloss im Sittlichen, sondern auch in Ansehung der wissenschaftlichen Form, erhielt Fichte seine Richtung zunächst durch Reinhold. Dieser war es, der zuerst behauptete, „es fehlt der Logik, der Metaphysik, der Moral, dem Naturrechte, der natürlichen Theologie, selbst der Kritik der reinen Vernunft und allen empirisch-philosophischen Wissenschaften an veststehenden, anerkannten, allgemeingeltenden Fundamenten, und *muss* und *wird* ihnen so lange daran fehlen, als es an einer *Elementarphilosophie*, d. h. an einer Wissenschaft der *gemeinschaftlichen Principien* aller besonderen philosophischen Wissenschaften fehlt; — an einer solchen Wissenschaft, worin das, was die übrigen bei ihrer Grundlegung voraussetzen, durchgängig bestimmt aufgestellt wird. Die Entdeckung und Anerkennung dieses Fundaments,

geschehe sie über kurz oder lang, ist ***Revolution*** im eigentlichsten Verstande; denn durch sie wird das kurz vorher Unbedeutendste, Streitigste, Verkannteste unter *den Philosophen* — zum Unentbehrlichsten, Ausgemachtesten, Bekanntesten in *der Philosophie* werden müssen." So fortredend entzündete Reinhold einen Enthusiasmus, den er späterhin, als derselbe in Fichte und Schelling neu aufflammte, nicht mehr lenken konnte. Die Zügel der Revolutionen bleiben niemals in den Händen der Stifter. — Aber wo blieb denn die alte Eintheilung der Philosophie in Logik, Physik, Ethik, welche noch Kant, in den ersten Worten der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, als vollkommen der Sache angemessen anerkannt hatte (wie es wirklich zu allen Zeiten sein und bleiben wird)? Die Antwort ist: Kant selbst, mit seiner idealistischen Geistesrichtung, hatte dazu Anlass gegeben, dass sie hintangesetzt wurde. Nach ihm sollte die Kritik der praktischen Vernunft, und die Kritik der theoretischen, in einem gemeinschaftlichen Principe *Einheit* besitzen, „weil es doch am Ende nur *eine und dieselbe Vernunft* sein könne, die sich nur in ihren Anwendungen unterscheide." Nichts Neues also war es, als späterhin Reinhold von Fichte gelobt wurde, er habe sich das unsterbliche Verdienst erworben, aufmerksam zu machen auf die Nothwendigkeit, dass die gesammte Philosophie auf einen einzigen Grundsatz zurückgeführt werden müsse, und dass man das System der dauernden Handlungsweisen des menschlichen Geistes nicht eher auffinden werde, bis man den Schlussstein desselben aufgefunden habe (S. 166 des angezeigten Briefes). Freilich suchte man seitdem nach dem eingebildeten Schlusssteine, wie nach dem Steine der Weisen; und die Philosophie ist in der That sattsam *zurück* geführt worden, indem man sie nach dem falschen Ideal einer unmöglichen Einheit bearbeitete. Der Ursprung des Uebels war das eingebildete Seelenvermögen, *Vernunft* genannt, welches zugleich theoretisch und praktisch sein sollte; die Folgen des Irrthums zeigten sich in Fichte's Sittenlehre, welches Buch zwar von Schleiermacher (man sehe dessen Kritik der Sittenlehre S. 37) mit dem vollständigsten Rechte, der *Verwechselung des Seins mit dem Sollen* ist beschuldigt worden; aber so, dass der Beschuldiger gerade denselben Fehler, den er am Anderen rügt, an seiner davon gänzlich durchdrungenen Arbeit nicht sehen kann. Das, und weit mehr noch, waren die bedauernswerthen Folgen der Uebereilung, womit Reinhold, voll der edelsten Absichten, den einen, einzigen Grundsatz der Philosophie als das Heil der Wissenschaften und der Welt anpries, in der Voraussetzung, die Wahrheit der kantischen Lehre sei schon so rein und so vollständig, dass man nur noch nöthig habe, sie zu ordnen, um sie allgemein begreiflich und geltend zu machen. „Die philosophirende Vernunft (sagt Reinhold in der genannten Abhandlung S. 55) schien in

einem gänzlichen Stillstande begriffen, als sie durch einen Mann, der Leibnitz's systematischen mit Hume's skeptischem Geiste, Locke's gesunde Urtheilskraft mit Newton's schöpferischem Genie in sich vereinigt, Fortschritte that, dergleichen sie bisher noch durch keinen einzelnen Denker gethan hat. Kant entdeckte ein neues Fundament des philosophischen Wissens. Den Charakter desselben, die *Unveränderlichkeit*, leitete er weder mit Locke aus dem unmittelbar aus der Erfahrung Geschöpften, dem *Einfachen*, noch mit Leibnitz aus den *angeborenen* Vorstellungen ab, sondern aus der im Gemüthe vor aller Erfahrung bestimmten *Möglichkeit der Erfahrung*. Die Vernunftkritik untergräbt Skepticismus, Empirismus, Rationalismus; dennoch würden Hume, Locke, Leibnitz ihr Wahres im kritischen Systeme wieder finden. — Allein es ist nicht zu leugnen, dass Kant's Fundament nur einen *Theil* des philosophischen Wissens, nämlich die Metaphysik, begründet." (In der That ein rühmliches Zeugniss; dass nämlich Kant noch entfernt davon war, das Sein mit dem Sollen aus einerlei Elementarphilosophie zu deduciren, welches schlechthin unmöglich ist, so oft auch Reinhold's Nachfolger es versuchten.) „Der Grundsatz der Metaphysik heisst: *jedem* erkennbaren Gegenstande kommen die *formalen*, im Erkenntnissvermögen bestimmten, und die *materialen*, in dem durch Eindruck gegebenen Stoffe bestehenden Bedingungen der Erfahrung zu." (Welcher Grundsatz doppelt falsch ist, denn es giebt eben so wenig vorbestimmte Formen im Erkenntnissvermögen, als eigentliche Eindrücke und wahrhaft von aussen kommenden Stoff.) „Dieser, an der Spitze der Metaphysik stehende, alle Erweislichkeit derselben begründende Satz nun ist *in derselben* und *durch* sie, wie es bei jedem ersten Grundsatze sein muss, *unerweislich*. Die Vernunftkritik, als Propädeutik, hat den Sinn desselben begründet; aber sie selbst, diese Propädeutik, muss zur Wissenschaft des Erkenntnissvermögens erhoben werden; und vorhergehen muss ihr die Wissenschaft der im Gemüthe bestimmten Form des *Vorstellens*, von der sowohl die Form des Erkennens, als des Begehrens abhängt." So klebte Reinhold an Kant's Nothbehelfen, und glaubte dennoch den letzten Schritt zum eigentlichen Fundamente der Philosophie zu thun. Die Formen der Erfahrung hatte Kant gegen Hume vertheidigen wollen; er hatte gesehen, dass sie in der Empfindung nicht liegen, dass sie sich gleichwohl in der Erfahrung, als deren nothwendige Bestimmungen, erzeugen; aber den Process dieser Erzeugung kannte damals keine Psychologie; daher schrieb Kant diese Formen dem Erkenntnissvermögen als dessen ursprüngliche Einrichtung zu. Statt nun zu bemerken, dass die bestimmten Gestaltungen der einzelnen Dinge, welche eigentlich das Problem ausmachen, hiebei völlig unerklärbar werden, legte Reinhold den Nothbehelf angenommener Einrichtungen,

die ein für allemal im Erkenntnissvermögen sein und liegen sollten, (während vielmehr jede einzelne Wahrnehmung in einen besonders für sie *sich erzeugenden* Mechanismus eingeht,) einer logischen Abstraction zum Grunde. Vorstellen überhaupt ist ein höherer Gattungsbegriff als Erkennen und Begehren; darum, meinte Reinhold, müsste es auch erst ein Vermögen des Vorstellens und eine Theorie desselben geben, ehe man zu den Theorien des Erkennens und Begehrens gelangen könne.

Hier kann das eintreten, was Hr. Prof. Reinhold der Jüngere von jener Lehre seines Vaters anführt. „Das Erkennen, nahm er an, sei mit dem Wollen gemeinschaftlich unter dem allgemeineren Begriff des Vorstellens als Art unter der Gattung enthalten. Die Gattungsmerkmale müssten aber zuvor mit Deutlichkeit von uns gedacht sein, ehe die Merkmale der Art, nämlich des Erkenntnissvermögens in seinen drei Richtungen, als Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, mit hinlänglicher Sicherheit und Genauigkeit von uns vestgestellt werden könnten. — Nun kündige sich die Beschaffenheit der blossen Vorstellung in dem Bewusstsein an, wie dasselbe in einem jeden Menschen, als die allgemeinste Thatsache des inneren Lebens, vorhanden sei. Sie werde daher durch den einfachen Act des Reflectirens, den jeder stets in sich anstellen könne, gefunden; und Reinhold hatte sie in folgenden Worten ausgedrückt: *es wird im Bewusstsein die Vorstellung durch das Subject vom Subjecte und Objecte unterschieden und auf beide bezogen.* Aus diesem Satze, der so ganz durch sich selbst verständlich (?) und so leicht verständlich (?) ist, hatte Reinhold mit einer überraschenden Consequenz und Klarheit eine Reihe für seinen Zweck wichtiger und reichhaltiger Bestimmungen entwickelt. Er hatte aus ihm die drei höchsten Begriffe, der Vorstellung, des Subjectes und des Objectes, zu erörtern; ferner die Charaktere des *Stoffes* und der *Form der Vorstellung*, der Spontaneität und der Receptivität des Vorstellungsvermögens zu definiren, kurz (ja leider viel zu kurz!) alle, die Natur und Wirksamkeit dieses Vermögens betreffenden Lehrsätze herzuleiten gewusst, durch welche er die Richtigkeit der kantischen Distinction zwischen dem Vonaussen-Gegebensein des Stoffes und dem Im-Gemüth-Vorhandensein der Form des Erkennens erklärt, und hiemit die wissenschaftliche Basis der *Philosophie ohne Beinamen* aufgeführt zu haben vermeinte.“

So kurz können wir nicht einmal hier, in dieser Recension, uns aus der Sache ziehen; denn es soll ja von Reinhold's literarischem Wirken die Rede sein! Erinnern müssen wir daran, dass Reinhold seinen Grundsatz durch *Vergleichung* dessen, was im Bewusstsein vorgehe, wollte gefunden haben; oder durch blosse Reflexion über die *Thatsache* des Bewusstseins. Dies achtete Reinhold für zugänglich, indem der erste Grundsatz

keiner Beweise durch Vernunftschlüsse bedürfen, sondern etwas an sich Gewisses aufstellen sollte; hingegen Fichte wollte sich mit Thatsachen nicht begnügen, vielmehr stellte er denselben eine *Thathandlung* entgegen; und durch die abstrahirende Reflexion sollte nur das erkannt werden, dass man jene als Grundlage alles Bewusstseins nothwendig denken müsse. Nun wäre es das Amt des Vfs. gewesen, erstlich zu zeigen, wie Reinhold zu Fichte's Verfahren Anlass durch die Weise gegeben hatte, seinen Grundsatz anzuwenden; zweitens aber hätte er seinem Vater einen grossen Vorzug darin vindieiren können, dass dieser wenigstens bei der ersten Aufstellung seines Satzes den Begriff eines wissenschaftlichen *Erkenntnissprincips* nicht verletzte, während Fichte, gleich Anfangs ungestüm hinter den Vorhang schauend, unmittelbar ein Reales setzen wollte, und auf schlechthin unwissenschaftliche Weise das Erkenntnissprincip durch Anspruch an eine Bedeutung, die einem solchen durchaus nicht zukommt, so gänzlich verdarb, dass er in seinem nachherigen Leben aus dem einmal zugelassenen Irrthum nicht hat wieder auftauchen können; vielmehr Schelling und wer weiss, wie viele Andere, in denselben Strudel mit hineingezogen wurden. Erinnern müssen wir ferner, dass Reinhold seinen Grundsatz einen durch sich selbst bestimmten Satz nannte. „Die Thatsache des Bewusstseins lässt sich nicht weiter zergliedern, und auf keine einfacheren Merkmale zurückführen, als welche durch ihn selbst bezeichnet werden." Hierin zeigt sich Reinhold's logische Sorgfalt zu seinem Ruhme; aber dahinter verbarg sich ihm die Frage: wie denn nun aus seinem Grundsatze etwas Weiteres folgen möge. Er dachte sich das Folgern lediglich unter der Form logischer Syllogismen, und achtete wenig auf die Schwierigkeit, welche dann entstehen würde, wann nun die Untersätze zum Obersatze würden gesucht werden; diese, meinte er, wären schon da, nämlich in Kant's Lehre. Noch weniger fiel ihm ein, dass ganz neue Formen der Untersuchung entstehen mussten, wenn nun die Probleme des Selbstbewusstseins zum Vorschein kamen, auf welche Fichte stiess, wie auf harten Stein, den man in dem fruchtbaren Boden gar nicht erwartet, und auf dessen Behandlung man nicht gefasst ist. Reinhold meinte, da der Satz des Bewusstseins nichts als eine Thatsache ausdrücke, so weit sie durch blosse Reflexion einleuchte: so könne er durch kein falsches Räsonnement verkannt werden. So ungefähr wollen die neueren Physiker nur die reinen Thatsachen in ihren Naturlehren angeben; sie merken nicht, dass sie diese Thatsachen gar nicht aussprechen können, ohne sogleich metaphysische Begriffe zu bilden, die entweder wahr oder falsch sind. Jener meinte ferner, ja er sagte ausdrücklich (S. 110 der Schrift über das Fundament des philosophischen Wissens): *„Die Form der Wissenschaft überhaupt ist in der Philosophie etwas längst Bekanntes.* Man wusste längst, dass sie im Systematischen bestehe, und

folglich durch Grundsätze, *die alle einem ersten untergeordnet sein müssen,* bestimmt werden müsse." Dass nun eine so höchst dürftige Form gar nicht darauf eingerichtet ist, neuen Entdeckungen Raum zu gehen, viel weniger selbst dahin zu leiten; dass vielmehr für diese Form des blossen logischen Registrirens Alles schon vorräthig liegen muss, um hineingetragen zu werden; dass von einem *Bedürfnisse* der Speculation nun gar nicht die Rede sein kann: auch dieses kann Reinholden wohl nicht ganz entgangen sein; er sagt wenigstens (a. a. O. S. 94): „die *Richtigkeit* der untergeordneten Merkmale wird zwar nicht durch die Richtigkeit der obersten allein bestimmt, aber durch die *Unrichtigkeit* der obersten wird jene unmöglich." Also jene systematische Form des logischen Registrirens sollte einen negativen Nutzen haben, den Nutzen aller klaren Darstellung, wodurch Missverständnisse verhütet werden; einen didaktischen Vortheil sollte sie schaffen, aber zum Erfinden, zum Erweitern der Erkenntniss, konnte sie nicht taugen. Wenn demnach eine Erkenntniss des Realen gesucht wird in der Wissenschaft: so wird vermuthlich das *allgemeinste Reale* (falls nur wirklich Sinn in diesen Worten wäre!) schon in dem ersten Grundsatze liegen müssen? Wirklich scheinen sich Manche das einzubilden, weil sie von Schlüssen aus der Erscheinung auf das zum Grunde liegende Reale keinen Begriff haben, indem allerdings kein logisches Herabsteigen von einem Princip, welches eine Erscheinung darstellt, zu einem Realen, als ob dasselbe ihm untergeordnet wäre, wie Art der Gattung, möglich ist.

Hieher passen die Worte, womit Hr. Prof. R. d. J. die Meinungsänderung seines Vaters, als derselbe sich zu Fichte wendete, bezeichnet. „Nunmehr aber gelangte er zu der, in der That das *πρῶτον ψεῦδος* seiner Theorie berichtigenden Ansicht, dass er die bloss empirisch gegebene *Thatsache* des Bewusstseins nicht als letzten *Erklärungsgrund* der transscendentalen Gesetze des Erkennens gebrauchen dürfe." Hatte er sie denn Anfangs auch wirklich mit der Absicht eines solchen Gebrauchs aufgestellt? Nichts weniger! Er wollte nur die kantische Lehre ordnen, nicht erweitern. Und die kantische Lehre enthält keine Erklärungsgründe, — das heisst, sie unternimmt gar nicht, aus *Realgründen* die Gesetze des Erkennens zu erklären; sie will nichts wissen von der Substanz und von der Kraft der Seele; sie will sich begnügen mit inneren Erscheinungen, zu welchen sie Seelenvermögen nach alter Weise hinzudenkt, ohne zu fragen, ob in diesem Hinzudenken irgend ein Sinn zu finden sei, oder nicht. — Aber hätte denn nicht Reinhold nach letzten Erklärungsgründen der Gesetze des Erkennens suchen sollen? Unstreitig; und wirklich hat er *in der Anwendung* seinen, darauf nicht eingerichteten, zu solchem Gebrauche nicht aufgestellten Satz des Bewusstseins späterhin so gemissbraucht, als ob derselbe den verborgenen Mechanismus des Bewusstseins

unmittelbar anzeige. Noch später jedoch schien es ihm, dass ihn Fichte hier übertroffen habe, und tiefer sehe, als er selbst. — Hatte denn Fichte diesen Vorzug durch einen Satz gewonnen, der einen bessern realen Erklärungsgrund der Gesetze des Erkennens enthielt, als der reinholdische Satz des Bewusstseins? Nichts weniger! Das fichtesche Ich ist von der Wahrheit des Realen wo möglich noch weiter entfernt! und wir müssen sehr zweifeln, ob Reinhold bei der Art, *wie* er von Fichte zu lernen, *wie* er sich ihm anzuschliessen suchte, auch nur das Geringste gewonnen habe. Der grosse Hauptirrthum blieb; dieser nämlich, dass, der systematischen Form zu gefallen, — oder vielmehr aus völliger Befangenheit in den Ansichten des damals herrschenden Idealismus, — die ganze Philosophie ein einziges Fundament haben, und dass dieses Fundament ein Grundsatz sein müsse. Das wirkliche Fundament der Philosophie ist aber *Alles*, was zur Untersuchung *vorliegt;* es ist mannigfaltig, wo immer dieses Vorliegende sich als ein gegenseitig unabhängiges Mancherlei darstellt; es ist eine Summe von Erkenntnissprincipien, und diese Summe ist so gross, als wie vielmal die Nothwendigkeit eintritt, zu den Erscheinungen, die sich nicht für sich allein denken lassen, das Reale, das ihnen zum Grunde liegen muss, hinzuzudenken. Hingegen die Einbildung von Einem Grundsatze, und von der Aufgabe, vermittelst seiner das Universum zu umspannen, hat unsäglich geschadet; denn aus ihr sind die Künsteleien hervorgegangen, wodurch die Philosophie widerlich wurde; und die wahren Untersuchungen konnten um desto leichter von diesem Unkraute erstickt werden, weil weder Reinhold, noch Fichte Mathematiker waren, und durch ihr übles Beispiel Mathematik und Philosophie, welche schon Kant nicht genug verband, vollends durch Mangel an Uebung und durch ganz falsche Ansichten getrennt wurden.

Von den Umwandelungen, welche Reinhold's Ansichten im Laufe der Zeit erfuhren, haben wir nach Anleitung des Vfs. nun noch Folgendes zu berichten. Er fand, das reine Ich der Wissenschaftslehre sei nicht das auf ein Object sich beziehende blosse Subject des natürlichen Bewusstseins, sondern die ursprüngliche, allem Anderen in uns zum Grunde liegende Thätigkeit, welche die Vernunftkritik für das Wesen der reinen Vernunft fordere; und eben darum sei die Idee dieses Ich die einzige, welche den Grund ihrer Verständlichkeit und Gültigkeit in sich selbst enthalte. Aber jetzt, nachdem die von ihm lange gesuchte Grundlage des transscendentalen Idealismus durch Fichte zu Stande gebracht schien, gewann er Musse, um die wichtigsten philosophischen Fragen mit den erhaltenen Antworten zu vergleichen; er empfand die Unzulänglichkeit des fichteschen Systems in Ansehung der Religion. Noch eine Zeitlang befangen in Kant's Lehre, nahm er einen unvermeidlichen Gegensatz an zwischen Speculation und Gewissen; so

jedoch, dass Beides neben einander bestehe. Er stellte sich demnach vermittelnd zwischen Fichte und Jacobi, und betrachtete deren Lehren als sich gegenseitig ergänzend. Allein es bedurfte nur der Aussicht auf die Möglichkeit, die Vernunftforschung über die Subjectivität des menschlichen Erkennens zu erheben, und durch sie ein objectives Wissen von Gott hervorzubringen, um ihn zum Zweifel an der Gültigkeit der kantischen Bestimmungen zu bewegen. „Hier sehen wir den einzigen eigentlichen Wendepunct in dem Gange seines Forschens, da er von der Vorstellung, dass nur die Beschaffenheit und Gesetzmässigkeit der Functionen unserer Intelligenz Gegenstand der Erkenntniss sei, überging zu der entgegengesetzten: die Charaktere des objectiven Seins alles dessen, was unabhängig von der menschlichen Intelligenz wirklich ist, seien die Gegenstände dieser Erkenntniss.“ Die ersten Andeutungen hievon fand er in Bardili's Logik. Nun entstanden ihm folgende Hauptgedanken: die Vernunft, wie sie an sich selbst ist, muss von der im menschlichen Bewusstsein hervortretenden Vernunft unterschieden werden. Die Vernunft an sich selbst ist die Manifestation Gottes, das Princip alles Seins und Erkennens. Sie äussert sich in unserem Bewusstsein, wo ihre Aeusserung durch das sinnliche Vorstellen bedingt ist, und mit demselben unzertrennlich verbunden den Charakter unseres menschlichen Denkens annimmt, zunächst durch unsere Zurückführung des Vielen auf die quantitative Einheit, der Folgen auf die Gründe, der Wirkungen auf die Ursachen, der Handlungen auf die Absichten; durch Anerkennung des Gedachtseins, des Berechneten, der Zweckmässigkeit im Weltall; ferner aber durch Zurückführung der quantitativen Einheit auf die absolute Einheit, der Gründe auf den Urgrund, der Ursachen auf das Urwesen, der Zwecke auf den Endzweck, kurz, durch Zurückführung des Weltalls auf das Eine, in welchem und durch welches Alles berechnet, begründet, beabsichtigt und bewirkt ist. Indem der Philosoph sich der Vernunftthätigkeit, *ungeachtet* sie im Menschen nur in der Verbindung mit dem sinnlichen Vorstellen hervortritt, *dennoch als der absoluten, als des göttlichen Denkens*, bewusst wird: so wird er in ihr sich auch des, durch dieses Denken bestimmten Seins *alles Realen* bewusst. So ergiebt sich denn für ihn die Aufgabe, die Charaktere des Seins in ihrem Unterschiede und Zusammenhange in der philosophischen Analysis der Vernunftideen zu entwickeln. — Die Vernunftideen stellen ein absolutes, theils Allgemeines, theils Einziges dar, welches ein Reales, unabhängig von unserem Erkennen Wirkliches, aber für unsere Vernunft, eben weil sie Vernunft ist, schlechterdings Erkennbares, *mithin Real-Ideales* ist. Nun aber ist das deutliche Vernehmen des beharrlichen Seins in den Vernunftideen nicht eigen dem blossen gemeinen gesunden Verstande, oder dem entfalteten natür-

lichen Bewusstsein, so lange dasselbe noch nicht zum Philosophiren — (? oder zum Schwärmen?) sich erhoben hat. Von diesem Bewusstsein werden die Charaktere und Verhältnisse des schlechthin Allgemeinen und Einzigen *nur* in Gefühlen und Ahnungen vernommen. Sie stellen sich, auf *diese* Weise vernommen, *nur* in negativen Begriffen dar, nämlich in blossen Negationen des Endlichen und Beschränkten, welches den Objecten des empirischen Erkennens als positiver Charakter (Beschränktheit als positiver Charakter?) zukommt.

Wenn nun Reinhold's Gegner fragen, wie weit er wohl noch davon entfernt gewesen sei, in den neueren *Spinozismus* zu verfallen, — (der bekanntlich vom Real-Idealen viel zu reden hat): so werden wir uns über die Frage nicht wundern; allein wir bedauern aufrichtig, dass sich hier eine Verwirrung der Begriffe ankündigt, welche um nichts besser zu sein scheint, als in Fichte's späteren Schriften. Die Philosophen waren müde geworden, und die Müdigkeit zeigt sich bei mehreren in ähnlichen Symptomen. Das ist menschliches Schicksal. Aber man muss nur nicht glauben, dass die Philosophie selbst müde werde. Sie behält offene Augen für Alles, was zu sehen ist, während der einzelne Mann in späteren Jahren sein Interesse, und hiemit seinen Gesichtskreis, auf dasjenige beschränkt, was ihm lieb ist zu sehen, und was mit den früheren Jugendeindrücken am besten zusammenstimmt. — Die Unzulänglichkeit des fichte'schen Systems in Ansehung der Religion leugnet heutiges Tages Niemand; aber darin liegt nichts Besonderes, denn die nämliche Lehre war eben so unzulänglich in Ansehung der Natur, und zwar ganz begreiflich deswegen, weil sie ein neuer, noch unreifer Versuch war, dessen Werth und Verdienst nicht in neuen Aufschlüssen, sondern im Aufstellen der bis dahin wenig gekannten Probleme der inneren Erfahrung besteht. *Fichte ist für unsere Zeit, was Heraklit für das Alterthum war.* — Dass Reinhold sich zwischen Jacobi und Fichte in der Mitte befand, und von Beiden zugleich starke Eindrücke empfing, war ein Schicksal seines Lebens, wie seines Zeitalters; aber nicht ein Schicksal für die Wissenschaft, die wohl niemals wird anzeigen können, dass *ihr* Jacobi irgend einen wesentlichen Dienst geleistet hätte. Jacobi's Verdienst liegt anderwärts. Er hat das Gefühl geschützt und geheilt, als es verletzt zu werden Gefahr lief, und zum Theil wirklich verletzt wurde durch die gymnastischen Uebungen einer noch jugendlichen und deshalb unbehutsamen Speculation, die allerdings weit vorsichtiger in ihren Aeusserungen hätte sein sollen. Wenn Reinhold sich von Kant losriss, so war damit noch nicht nöthig, dass er zu Bardili überging; und da dies gleichwohl geschah, so werden wir immer das Erlöschen des kritischen Geistes, den Kant in ihm angefacht hatte, bedauern müssen. Es ist nicht einerlei, wie, auf welche Weise, aus welchen Gründen, man sich von dem grossen

Kritiker trennt, dessen schwache Seite erst da anfing, wo seine Kritik aufhörte. Was Reinhold redete von einer Vernunft, wie sie an sich selbst ist, verschieden von der im menschlichen Bewusstsein hervortretenden, das musste ihn sogleich zu der Frage veranlassen: *wie fange ich es an, von dieser Vernunft etwas zu wissen*? Mit welcher Nothwendigkeit denke ich sie, die nicht im Bewusstsein erscheint, zu den Thatsachen des Bewusstseins hinzu? Ist es eine subjective, aus den Bedürfnissen meiner jetzigen Gefühle entspringende, von irgend einer unbefriedigten Sehnsucht vorgespiegelte Nothwendigkeit? Oder hat sie objective Gründe? Und können diese Gründe vor einem Kritiker, wie Kant, bestehen? — Diese Fragen bekamen desto mehr Gewicht, als Reinhold bemerkte, dass jene Vernunft, wie sie *an sich* ist, denn doch sich äussern, demnach allerdings im Bewusstsein hervortreten sollte; ja gar in einer seltsamen und zu ihr wenig passenden Verbindung mit einem Mancherlei, das ihr, als ein *gemeiner* Stoff ihrer Thätigkeit, viel reiner gegenüber stehen, sich von ihr viel bestimmter absondern lassen sollte, als dies in irgend eines Menschen Bewusstsein möglich ist. Dass Reinhold, *ungeachtet* des Hervortretens in Verbindung mit dem sinnlichen Vorstellen, *dennoch* den Philosophen sich der Vernunft, *als des göttlichen Denkens*, bewusst werden liess, zeigt ein absichtliches *Nicht-Beachten* der Gegengründe, die seine Ansicht widerlegten; eine Nicht-Achtung, die er in früheren kräftigeren Jahren sicherlich keinem seiner Gegner ungerügt hätte hingehn lassen. Offenbar war diese eingebildete Vernunft nichts als eine psychologische Erschleichung. Sie wurde hinzugedacht zu den Meinungen, welche Reinhold eben jetzt für vernünftig hielt, weil er sich auf seinem früheren Standpuncte nicht länger halten konnte. Man sagt von den Aerzten, dass sie die Speisen für gesund erklären, die sie gern essen. So machen es die verschiedenen Schulen mit dem, was jede *vernünftig* nennt, und danach richten sich die eingebildeten Erkenntnisse, deren Gegenstand die Vernunft sein soll. Eine Vernunftidee nun vollends, die ein Absolutes theils als ein *Allgemeines* und theils als ein *Einziges* darstellen sollte, hätte Reinhold füglich den spinozistisch-platonisirenden Schulen überlassen können.

Ungeachtet dieser Bemerkungen wird uns Reinhold's Andenken stets theuer und ehrenwerth bleiben. Ueber die angehängten Briefe glaubt Rec. nichts sagen zu dürfen, denn sie waren nicht zur öffentlichen Ausstellung bestimmt; es sei genug, sie dem stillen Nachdenken zu empfehlen, und die Mittheilung derselben dem Hrn. Prof. R. zu verdanken. Solche Documente bleiben immer schätzbar, gesetzt auch, dass die heutige Zeit wenig Werth darauf legte. Eine andere Zeit wird kommen, zu ernten, wo früher gesäet wurde.

Naturlehre des menschlichen Erkennens, oder Metaphysik. Von Dr. *Troxler.* Aarau 1828.

Der Vf. dieses Buchs ist zu bekannt, seine Schreibart zu geistreich, und er besitzt zuviel Kenntniss und Belesenheit, als dass wir seine Arbeit so leicht abfertigen dürften, wie er selbst dasjenige abzufertigen pflegt, was seinen Ansichten nicht entspricht. Da wir ihm nun nicht zugeben können, Metaphysik sei Naturlehre des menschlichen Erkennens, auch den Lesern dieser Blätter nicht versprechen dürfen, sie würden in dem Buche *entweder* eine Metaphysik, *oder* eine Naturlehre der menschlichen Erkenntniss finden: so sind wir genöthigt, uns tiefer einzulassen. Dies geschicht mit dem aufrichtigen Bedauern, dass ein Mann, der vor einem Vierteljahrhundert jung war, noch jetzt eine Art zu philosophiren forttreibt, welcher das Zeitalter mehr und mehr müde wird. In dieser Art ist längst gewirkt worden, was gewirkt werden konnte; weitere Erfolge sind kaum zu erwarten. Eher möchte Kant's Philosophie sich verjüngen, oder ist zu erwarten, dass ältere Formen wiederkehren; denn das Zeitalter sucht Ordnung und Bestimmtheit, der Enthusiasmus aber ist erkaltet. Wer jetzt noch in alten Ordnungen das Gute verkennt, was sie hatten, der ist im Begriff, zu veralten. Hiemit soll nun zwar nicht gesagt sein, dass ein Philosoph Gewicht legen dürfte auf die Frage: was dem Zeitalter beliebe günstig aufzunehmen? Aber jedes Individuum läuft in spätern Lebensjahren Gefahr, hinter neuern Fortschritten zurückzubleiben. Der Vf. mag immerhin in dieser Recension Veranlassung finden, sich zu fragen, ob ihm etwa so etwas begegnet sei?

Der Tadler der alten *guten* Ordnung lässt sich in seinem Vorworte also vernehmen: „Nach der alten Eintheilung der Philosophie, welche eigentlich nur Theile und kein Ganzes hatte, hätte diese Schrift ins Gebiet der *theoretischen Philosophie* fallen müssen, welche Logik und Metaphysik begriff. Beide wurden wieder von einander getrennt, wobei sich das sonderbare (?) Verhältniss ergab, dass die Logik, als die allgemeine Wissenschaft vom reinen und angewandten Denken, eine alle Gegenstände des menschlichen Erkennens in sich enthaltende Wissenschaft, die Metaphysik, als Lehre von Gott, von der Seele, von der Welt, sich gegenüber hatte; abgesehen von der als Haupttheil bereits ausgeschlossenen sogenannten praktischen Philosophie, welche denn doch wohl auch wieder, als die aufs Gewissen, auf die Sittlichkeit, und auf das Handeln gerichtete, Gott, Seele und Welt zum Gegenstande haben musste." Wenn nun Einer fortführe, es sonderbar zu finden, dass Geschichte, Geographie, Astronomie, und so weiter, noch neben der weltumfassenden Metaphysik ihre eigne Existenz als besondere Wissenschaften behaupten: so würde der Vf. selbst ohne Zweifel sogleich einen solchen Tadler mit der Erinnerung

an die *Art des Forschens* zurückweisen, welche in den genannten Wissenschaften nothwendig eine ganz andre sei, als in der Metaphysik. Eben dasselbe haben wir ihm zu sagen, und lediglich die Bemerkung wegen der *angewandten* Logik beizufügen, dass diese allerdings auch in unsern Augen nur eine problematische Existenz haben kann, da sie sich nicht in eine Summe von *Methodenlehren* der andern Wissenschaften verwandeln, noch vielweniger aber deren Stelle vertreten kann. Uebrigens aber fügt sich ein Ganzes aus Theilen sehr wohl zusammen, sobald nur die einzelnen Theile nicht so ungeschickt gearbeitet sind, als ob jeder seine rechte Grenze überschreiten, und wohl gar selbst das Ganze vorstellen wollte. Das ist eben der Irrthum, welchen der Vf. aus der Schule seiner Jugendjahre mitgebracht und vestgehalten hat, dass er eine Totalität will, wo keine ist. Zwar im Geiste des ausgebildeten Denkers durchdringt sich Alles, was ihm die verschiedenen Wissenschaften darbieten; aber die Einheit dieser innigen Durchdringung in einem Buche, oder auch nur in einem Kathedervortrage darlegen zu wollen, heisst nicht wissen, was man will. Und hier ist der Anfangspunct einer Schwärmerei, in deren Schoosse gar mancher Irrthum verzärtelt und verzogen wird, der sich späterhin in die Welt nicht zu finden und zu schicken weiss. Darüber gehen Fleiss und Pünctlichkeit, die allein etwas ausrichten können, verloren, und ein spielender Witz tritt an deren Stelle. Es lassen sich Reden vernehmen wie folgende: „Es ist nun weltbekannt, dass die Metaphysik seit jener unglücklichen Theilung, bei welcher sie, wohl kaum mehr ihrer Sinne mächtig (!), der einen ihrer zwei Töchter, der *Ontologie*, die formlosen Wesen, und der andern, der *Logik*, die wesenlosen Formen vermacht hat, keine *Schiffe* weder für Wasser noch für Luft mehr hat *ausrüsten*, und folglich auch keine weitern Entdeckungsreisen im Weltraum hat vornehmen können." Da der Vf. einmal von Schiffen redet, so wollen wir ihn zuvörderst erinnern, dass zur Ausrüstung solcher Schiffe, die zu Entdeckungsreisen bestimmt sind, vor allen Dingen auch mathematische Werkzeuge gehören, und Steuermänner, welche Mathematik verstehen und zu brauchen wissen. Was aber dachte der Vf., als er die Ontologie eine *Tochter* der Metaphysik nannte? Jedermann weiss, dass Ontologie eben allgemeine Metaphysik *selbst* ist. Was dachte er ferner, als er die Logik eine Tochter der Metaphysik nannte? Eine sonderbare Tochter, die früher gross wird, wie die Mutter! Eine ungerathene Tochter, die sich überall der Mutter in den Weg stellt; denn jeder weiss, dass tüchtige metaphysische Köpfe unwillkürlich auf solche Begriffe kommen, welche dem logischen Denken widerstreben! Uebrigens war die Logik bei den Alten ohne Zweifel grossentheils ein Erzeugniss der Rhetorik, deren öffentlicher Gebrauch ihnen noch wichtiger war als uns.

Man wird nun fragen, was der Tadler des Alten denn eigentlich wolle? Nichts Geringes, und doch in unsern hochfahrenden Zeiten etwas ganz Gemeines. Er will nicht etwa bloss jene alte Metaphysik, die er tief unter sich sieht, sondern Schelling und Hegel verbessern. Dazu wären nun zwei vorläufige Bedingungen nöthig: erstlich müsste er nicht mehr in Schelling's Schule befangen sein; zweitens müsste er uns die nicht eben leichte Frage beantworten können: welches der eigentliche, historisch bedeutende Fortschritt sei, den die Philosophie von Schelling zu Hegel gethan habe? Alsdann erst möchte man weiter überlegen, ob, und wie nun fortzuschreiten, — oder seitwärts oder rückwärts zu gehen sei? — Vor aller weiter ins Einzelne gehenden Angabe und Beurtheilung wollen wir hier eine Probe der Art, wie der Vf. an Hegel seinen Witz übt, hersetzen. „Die sich von der Philosophie ablösende Speculation wirkt eben so feindlich und schädlich auf sie zurück, als jede andere von der Aussenwelt oder aus dem Alterthume herstammende Dogmatik. Dies zeigt sich zunächst und am auffallendsten bei Hegel, welcher den Anfang der Philosophie in dem reinen Sein, das nichts voraussetze, gefunden zu haben wähnte. Wie einst der in seiner Kunst grosse Zeuxis, hinter der, einen Korb mit Früchten vorstellenden Tafel stehend, die schmeichelhafte Freude erlebt haben soll, dass Vögel, durch den täuschenden Anblick gelockt, zum Naschen herbeiflogen, so geschah es auch, dass Hegel sein *als reines Sein gemaltes reines Nichts* von vielen der Zeitgenossen als Anfang der Philosophie geglaubt und verehrt sehn konnte. *Das eitle Wesen der Speculation hat sich aber noch niemals so klar offenbart, wie in der Ironie, welche hier die Philosophie mit der Sophistik getrieben*, da sie diese ihr reines Sein wieder *für ein reines Nichts zu erklären* nöthigte; und das Ende der Philosophie, statt des Anfangs, ihr hinhaltend, *sie verführte, das abgerittene Schulpferd beim Schweife aufzuzäumen.*" Rec. ist kein Anhänger Hegel's; aber dennoch ehrt er Hegel's Scharfsinn; und findet es wahrhaft unleidlich, dass mit blosser Witzelei gegen den Denker gestritten wird. Darum soll hier zuvörderst die Stelle von Hegel, worauf gezielt worden, — schroff und hart wie sie ist, aber auch im nöthigen Zusammenhange, — hergesetzt werden. „Das reine Sein ist die reine Abstraction; hiemit das *absolut Negative*, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das *Nichts* ist. Das Nichts ist umgekehrt *dasselbe*, was das Sein ist. *Die Wahrheit des Seins, so wie des Nichts, ist daher die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden. Jedermann hat eine Vorstellung vom Werden, und wird eben so zugeben, dass sie Eine Vorstellung ist; ferner dass, wenn man sie analysirt, die Bestimmung vom Sein, aber auch von dem schlechthin Andern desselben, dem Nichts, darin enthalten ist; ferner dass diese beiden Bestimmungen ungetrennt in dieser Einen Vorstellung sind; so dass Werden so-*

mit Einheit des Seins und Nichts ist. Ein gleichfalls nahe liegendes Beispiel (von der Einheit des Seins und des Nichts) *ist der Anfang; die Sache ist noch nicht in ihrem Anfange, aber er ist nicht bloss ihr Nichts, sondern es ist auch schon ihr Sein darin.*" Nichts kann deutlicher sein als diese Aussage. Hegel setzt eigentlich das Werden; welches ein *Gegebenes* ist sowohl durch innere als durch äussere Erfahrung; daher Niemand es verschmähen darf, vielmehr jeder es muss wenigstens vorläufig gelten lassen, wenn er es auch weiterhin etwa als einen blossen Stoff für höhere Betrachtungen behandelt und verarbeitet. Anstatt aber das Werden geradezu auftreten zu lassen, findet Hegel für gut, zwei abstracte Begriffe, vom Sein und vom Nichts, voranzuschicken, und die Vereinigung beider zu *fordern;* natürlich in der Voraussetzung, wer ihm die Forderung abschlage, müsse erst das Werden leugnen; *und dahin,* meint er, *werde es so leicht nicht kommen.* Vielleicht meint er das mit Unrecht; aber meint etwa Hr. Dr. Troxler es anders? Wir haben in seinem Buche keine Spur gefunden, dass er mit dem Werden besser umzugehn verstände. Fürs erste nun, und bis wir etwa eines Bessern belehrt werden, wollen wir einmal die Frage, *was die Philosophie durch Hegel gewonnen habe,* dahin beantworten: *Hegel spricht die Probleme der Metaphysik härter, und darum deutlicher aus, als seine Vorgänger; hiemit sind sie zwar nicht gelöst, aber der Auflösung näher gerückt.* Was wir vom Werden gesagt haben, gilt auch von andern Problemen; Hegel führt mit Recht das Werden nur als Beispiel an; die ähnliche Schwierigkeit wie dort, findet sich im Ich, in der Substanz, in der Materie, und anderwärts. Wer in Dingen dieser Art nicht vollkommen orientirt ist, dem darf man sagen, er kenne die Metaphysik nicht; selbst wenn er ein Buch unter diesem Titel geschrieben hätte.

Seines unvergesslichen Lehrers Schelling erwähnt zwar der Vf. als dessen, durch den ihm zuerst der hohe Geist ächter Philosophie erschienen sei. Das hindert ihn aber nicht, zu sagen: *auch Schelling habe über den Gegensatz von subjectiver und objectiver Welt nicht hinauskommen können.* Er habe eine Menge von Verheissungen, die sein *todtes* Absolutes niemals hätte halten können, aus seinem reichen, lebendigen Innern erfüllt; aber statt des versprochenen Einheitssystems *nur* eine Geistesphilosophie und eine Naturphilosophie zu geben vermocht; *bei einem blossen Parallelismus von Geist und Natur sei es geblieben.* Und was wollte denn Hr. Tr. mehr? Doch wohl nicht dies, dass Schelling durch seine Kathedervorträge die Welt vom Gemeinen und vom Bösen befreien, oder dass er der allmäligen, wirklichen Entwickelung des Menschengeschlechts durch blosse Worte vorgreifen sollte? Hätte Schelling Geist und Natur beide, wie sie *gegeben* sind, begreiflich machen, hätte er das Gesetz und die Schranken ihrer Entwickelung bestimmen können, so

wäre sogar der Parallelismus eine vielleicht willkommene, aber unnöthige Zugabe gewesen. Ist aber der Parallelismus nur Schein gewesen, der durch künstliche Deuteleien ohne Genauigkeit erregt wurde; ist die ganze Bemühung um ihn durch Leibnitz, der das Causalverhältniss zwischen Leib und Seele nicht zu erklären wusste, veranlasst, und durch den mehr kecken als scharfsinnigen Spinoza, der sein thörichtes *quatenus* gleich gemächlich an beiden Attributen der Gottheit anbringen zu können vermeinte, beinahe zur fixen Idee geworden: so hätte Hr. Tr. nicht klagen sollen, beim Parallelismus sei es *geblieben*, sondern vielmehr darüber, dass es *dahin kam*, sich zu beschweren Ursache finden können. Eben deswegen, weil man im Parallelisiren sich gefiel, stockten die Untersuchungen über den wahren Zusammenhang der Dinge. Eben darum, weil man mit Bildern, mit sogenannten *Bedeutungen* tändelte, kam man nicht zur Sache, und erkannte weder die Natur im Geiste, noch das Analogon des Geistigen in der Materie. Allerdings giebt es Untersuchungen, welche zeigen, wie das Aeussere mit dem Innern zusammenstimmt, aber nicht, weil Eins das Andere *abbildet*, sondern weil Eins vom Andern *abhängt*. Diese Untersuchungen sind aber nicht bei Leibnitz und Spinoza, nicht bei Schelling und Troxler zu suchen; sie liegen nicht hinter uns, sondern sie eröffnen sich vor uns zu einer unabsehlichen Weite. Sie leiden kein deutelndes Parallelisiren, sondern sie fordern Rechnungen, und solche metaphysische Arbeiten, welche Schritt für Schritt mit ähnlicher Pünctlichkeit vollführt sein wollen, als ob es Rechnungen wären. Davon hat Hr. Tr. keine Ahnung. Nach ihm hätte Schelling in der falschen Richtung, die er von seinen Vorgängern angenommen hatte, noch einen Schritt weiter gehn sollen. Ueber die *Triade*, bestehend aus Geist, Seele und Leib, hätte er sich erheben sollen zu einer „*heiligen Tetraktys*," der höchsten Naturentwickelung im Gegensatze und in der Wechselwirkung von Geist und Körper, als Urverhältniss, und von Seele und Leib, als ihrer Beziehung. Diese Ansicht ist „der alleingültige und ganz vollendete Schematismus;" wobei wir zunächst zu erinnern haben, dass Schemata, [nach der Vierzahl geordnet, uns längst in Menge zu Gesichte gekommen sind; aber noch keins, das mit Untersuchungen auch nur die entfernteste Aehnlichkeit gehabt hätte.

Ehe wir nun von dieser heiligen Tetraktys das Weitere berichten, muss eine Uebersicht gegeben werden, welche bei der fast gänzlichen Planlosigkeit des mehr declamirenden als lehrenden, und in den verschiedenen philosophischen Lehrgebäuden zwar vielfach herumspukenden, aber nirgends einheimischen, Buches, recht füglich durch blosses Abschreiben der Inhaltsanzeige geschehen kann. Sie lautet wie folgt: 1) Vorworte über die Wissenschaft. 2) Phantasien des Metaphysikers. 3) Philosophie, wahre und falsche. 4) Orientirung nach dem Urbewusst-

sein. 5) Seelenlehre mit zwei Psychen. 6) Eitelkeit der Speculation. 7) Sinnlichkeit, oder Sein im Schein. 8) Reflexion, oder des Geistes Rückkehr. 9) Raum und Ewigkeit, Ort und Zeit. 10) Metaphysik von Schlaf und Wachen. 11) Des Erkennens Urordnung und Grundgesetze. 12) Religion, oder der Mensch in Gott. 13) Mysterium, oder Gott im Menschen. — Unter diesen Rubriken wird dem Leser, dem eine Naturlehre des Erkennens versprochen war, zuerst und vorzugsweise die *Seelenlehre mit zwei Psychen* aufgefallen sein. Nur zwei? Wir würden lieber zwanzig vorschlagen. Denn an jenen beiden, die schon aus Xenophon's Cyropädie bekannt sind, (der Vf. erinnert an die Rede des Araspes, welchen die Liebe eine neue Philosophie gelehrt hatte, und welcher nun bekennt: besässe ich nur eine Seele, so könnte diese nicht zugleich das Gute und auch das Böse lieben, nicht in demselben Augenblicke etwas thun und nicht thun wollen,) an diesen zwei Seelen ist's noch lange nicht genug. Vielmehr, in jeder Masse von Vorstellungen, welche durch längeres Verweilen im Bewusstsein, oder durch häufige Rückkehr in dasselbe, Zeit gewinnt, um psychische Processe in sich zu einiger Ausbildung gelangen zu lassen, erzeugt sich beinahe das ganze System von sogenannten Seelenvermögen, woran die empirische Psychologie zu kleben pflegt. Kommen nun mehrere dergleichen Massen zusammen, so giebt es Gegenwirkungen unter ihnen, die oftmals stürmisch werden; und wovon die innern moralischen Kämpfe des Menschen nur die bekanuteren Beispiele sind. Wer aber so weit kommt, sich diesen Stürmen zu widersetzen, der sucht in sich zur Einheit zu gelangen; diese Einheit *sucht* er stets, aber stets auch *fehlt* etwas daran; sie erscheint nun als unerreichbares Ideal. Vieles aber wissen diejenigen von sich zu erzählen, die solchergestalt wider die innern Stürme gekämpft haben; besonders weil sie dabei *sich selber* suchten und nicht fanden. Als ein Beispiel von solchen Erzählungen kann diejenige dienen, womit unser Vf. seinen Vortrag über die zwei Psychen beginnt. „Lange bin ich dem Verstande und der Vernunft nachgegangen und nachgehangen, denn ich glaubte, sie zusammen zeugten die Weisheit; und habe die Weisheit auch gesucht am hellen Tage und in dunkler Nacht; in der Welt, im Leben, in heiligen wie in unheiligen Büchern, bei den Thieren und Pflanzen, wie unter den Menschen; ich habe nach ihr gefragt bei den Sternen und bei den Steinen, die Natur, und mich selbst, Himmel und Erde; und habe wohl Verstand gefunden in Allem, aber keine Weisheit, die vor Gott und der Welt bestände, und mich lehren könnte, woher ich gekommen, was ich jetzt hier sei und solle, und was zu werden ich bestimmt? — Denn dies war es, was mir immer am tiefsten im Sinn, und überall zunächst am Herzen lag. Und wenn ich so sann und forschend mich vertiefte, fühlte ich innig und heiss in mir jene Angstqual der Seele sieden, und jenes

Angstrad der Natur rollen und rasseln, wie Böhme und Andre, bald wie Schrack in dem Zweifel, bald wie Blitz in dem Meinen, bald wie Glast in dem Glauben; aber es lief in dem Rade Alles um, und durch einander, und die Angst gebar die unaussprechlichste Bangigkeit in mir, mit geistigen Fieberschauern, bis zur furchtbarsten Gemüthsnoth. Ich ward lebendig inne, dass jedes menschliche Herz und aller menschliche Geist da hindurch muss, wenn sie ins lichtere Dasein und zu ihrem bessern Selbst gelangen sollen. Um aber aus seiner dunklern Natur und ihrem niedern Zustande herauszukommen, darf der Mensch eben so wenig in vermessenem Stolz und Uebermuth eine fremde, unmenschliche Kraft in sich aufrufen, als er nach der gewöhnlichen Armensündertheorie, Erlösung, Licht und Heil nur in äussern menschlichen Satzungen und Werken suchen soll. Ich ward inne, dass das, was man Wiedergeburt und Auferstehung, oder Umwandlung des Menschen, Einkehr in sich, das Zusichkommen, die Erweckung, oder den Durchbruch genannt hat, das ganze menschliche Wesen durchlaufe, und im Grunde nichts anderes sei, als des Lebens eigner höchster Lichtblick; so wie die Angstqual, und all das innere Kreuz und Leiden eben nur den Zwist und Streit, den Seelenkampf der Natur darstelle vor der Erleuchtung, Gnadenwahl, Heiligung, und Erlösung aus dem Zustande der Verdunkelung und Versenkung, der als Sündenfall, Verlust der Unschuld, Erbsünde des Geschlechts, den Ausgang der Natur aus Gott, und den Uebergang von dieser zur Sinnlichkeit und zur Welt bezeichnet. Ich ward inne, dass der Mensch wohl durch Lehre und Hülfe, durch Beispiel und Vorbild, durch Führung in sich und zu sich selbst gebracht werden könne, aber nicht, ohne dass er zuvörderst seinen psychischen Arzt, seinen Seelenarzt, Erlöser, Erzieher, und Vollender in sich selbst auffinde und befolge, so wie Niemand den physisch Erkrankten oder Erschöpften heilen, stärken und aufrichten kann, anders, als durch Anregung, Bethätigung und Leitung der göttlichen Heilkraft seiner eignen Natur."

Aus vielfacher Unruhe sich empor gearbeitet, manches innere Schicksal durchlebt und in sich beobachtet zu haben, dies ist unstreitig eine der ersten Bedingungen, ohne welche keiner ein Psychologe werden kann. Wir wollen es der angeführten Stelle glauben, dass der Vf. Vieles von dem innern Vorrathe in sich finde, welcher zum Behuf der Seelenlehre bereit liegen muss. Hat er denn auch die Selbstbeherrschung, die Kunst, die speculativen Uebungen und Hülfsmittel, um den Stoff zu formen? Wo bleiben, um nur beim Nächsten stehen zu bleiben, die angekündigten zwei Psychen? Sollen wir errathen, was er damit meint, indem er stets bilderreich, von überirdischer und unterirdischer Geburt des Geistes, von wunderbaren geistigen Meteoren an den beiden Grenzen, wo die Mitternacht dem Morgen zudämmert, und wo der Abend sich dem neuen Tage zu-

wendet u. s. w., zu reden nicht müde wird? Was soll hier das Zeitalter mit seiner Unruhe mitten im Frieden? Was soll der Hafen bei Navarin? Wozu dient an dieser Stelle die von Messmer ausgegangene Wiederauffindung „*der uralten Vorwelt in der menschlichen Natur?*“ Wozu hier die Erwähnung der Mystiker, welche das Verhältniss der menschlichen Natur von sich auf Gott übertragen? Wozu der Vorwurf gegen die Theosophie, sie habe versäumt, sich antroposophisch zu begründen? Selbst von den bekannten drei Hypothesen über das Band zwischen Leib und Seele verlangen wir hier nichts zu hören. Auch die Namen Schelling, Leibnitz, Xenophon, Ovid, Rousseau, Salaville, Pascal, Reimarus, Platner, Tetens, Basedow, Hume, Kant, Descartes, welche hier an unsern Ohren vorüberrauschen, können uns für dasmal nur in dem Verdachte bestärken, der Vf. zögere bloss darum, sein Geheimniss von der Seelenlehre mit zwei Psychen zu verrathen, weil er nichts Deutliches davon zu sagen weiss, und überall kein Geheimniss besitzt. Jedoch wollen wir dem Leser folgende Stelle, die noch am ersten einer bestimmten Aussage ähnlich lautet, nicht vorenthalten. „Die eine dieser Psychen ist die Seele vor und gleichsam unter der körperlichen Natur, die dieser Natur *zu Grunde liegende* und *sie hervorbringende;* die andre aber ist die Seele nach und über dieser körperlichen Natur, sie *wieder auflösend und in Geist zurückbildend.* Nur *sofern* sie ausser dem Körper sind, sind sie Seele; so wie die Seele aber in ihrer Durchdringung sich als des Körpers selbstständige Einheit gesetzt hat, ist sie Lebenskraft. Das Princip der körperlichen Natur, das durch seine Periodicität und sein Organisiren seine geistige Abkunft kund giebt, läuft auch wieder als Product in die geistige Natur zurück, so wie es als Princip von ihr ausgegangen; ist also nicht aus der irdischen Welt, die ja vielmehr seine Schöpfung, und nicht aus ihren Kräften und Elementen hervorgegangen.“ — In dieser Stelle erkennen wir nun sehr deutlich das alte *quatenus* des Spinoza, und die Einbildungen und Rückbildungen Schelling's. Man könnte daher wohl dem Hrn. Tr. den Rath geben, sich ja recht dicht an seinen Meister Schelling anzuschliessen, und an kein Ueberbieten desselben weiter zu denken. Er mag sehr zufrieden sein, durch jenen gehalten zu werden; fällt einmal Schelling, so ist Troxler ganz dahin, falls er nämlich in seinen *zwei* Psychen fortzuleben hofft.

Kaum geboren, sind diese jungen Psychen auch schon anmaassend genug, *zwei Psychologien* für sich zu fordern, eine, welche sich mehr der Pneumatologie, und eine zweite, die sich mehr der Somatologie annähert. Unser kritisches Gewissen aber zwingt uns, dieser Anmaassung, als einer durchaus grundlosen und falschen, geradehin zu widersprechen. Nicht ganz zum Scherz haben wir vorhin zwanzig Psychen an die Stelle von zweien gesetzt; jetzt behaupten wir im vollen Ernste, dass

nicht bloss diese alle sich vollkommen mit einer einzigen Psychologie behelfen, welche ihnen allen genügt und sie alle umfasst, sondern dass auch diese Eine die hinreichende Fähigkeit besitzt, der Somatologie (welcher mit einem unbestimmten *Mehr* der Annäherung schlecht gedient sein würde,) sich mit wissenschaftlicher Genauigkeit anzuschliessen; gerade so genau, als nöthig ist, um das Verhältniss zwischen Seele und Lebenskraft gehörig zu bestimmen. Nur muss freilich zu diesem Vereine die Somatologie selbst das Ihrige beitragen. Das heisst, man muss erst durch wissenschaftliche Untersuchung nachgewiesen haben, was *Materie* überhaupt ist, und wie sie in den *Raum* kommt, ehe man mit irgend einigem Erfolge das Band und das Verhältniss zwischen dem Räumlichen und dem Innern der Dinge in Betracht ziehen kann. Declamationen gegen die Eitelkeit der Speculation, wie man sie in dem nun folgenden sechsten Abschnitte beim Vf. findet, würden dazu die schlechteste Vorbereitung sein. Freilich von einer Philosophie, die sich *über alles Gegebene* erhebt, wie der Vf. im Vordersatzé seiner ersten Periode rühmend vermeldet, gilt sehr richtig der Nachsatz eben dieser Periode: *dieses* Leben der Philosophie *habe seine Todesart, die aus seiner eigenen Ungebundenheit und Ueberbildung zunächst hervorgehe.* Denn dass die praktische Philosophie sich zu Idealen erhebt, ja von Ideen ausgeht, ist ein Vorrecht, welches jene Wissenschaft, welche Erfahrungsbegriffe zu läutern hat, sich nicht aneignen darf. Aber wenn man mit dem Vf. im Anfange die Theilung der Philosophie in theoretische und praktische verschmäht, dann hinkt die Reue nach; und doch ist sie noch schnell genug, um die Lehre von zwei Psychen zu ereilen, gleich nachdem dieselbe so eben ausgesprochen war. Allein der Vf. merkt nicht, er habe sich selbst den Stab gebrochen. Vielmehr, jetzt eben erhebt sich sein Stolz. Hier ist die vorhin schon angeführte Stelle wider Hegel; hier donnert er wider eine „trostlose und thörichte Schaar von Menschen, die sich theilt in solche, welche ihre Selbstheit dem ganzen grossen Aeussern hingebend sich selbst aufheben, und solche, die ihr eignes dünnes Ich zum Quellpunct aller Welt machen.“ Und witzelnd von einer *Knäuel-Seele* beim System-Winden, fährt er fort: „es würde uns nun, wenn es hieher gehörte, nicht schwer sein, zu zeigen, wie Spinoza auf seine Substanzseele besonders links, Leibnitz auf seine Monadenseele vorzüglich rechts, wie Kant in der Kritik durch einander, Fichte auf sein Ich wieder rechts, Hegel auf sein Sein wieder links, Schelling in seiner Naturphilosophie und seiner Geistesphilosophie nebeneinander, und am meisten noch links und rechts zugleich gewunden, Jacobi endlich, der immer nur nach dem Seelenheil grossartig jammerte, aus Verdruss den lange hin- und her gedrehten argen Knäuel der Philosophie auf den Boden geworfen.“ Dass es Spassmacher giebt, die in sol-

chem Tone von grossen Denkern reden, war uns freilich bekannt. Hrn. Dr. Troxler aber, den wirklich ein redlicher Ernst, ein edles Interesse für die Wissenschaft beseelt, wird nun Jedermann fragen, ob Er denn etwa mit seiner *Gemüthsphilosophie* (denn darauf läuft seine Rede hinaus,) etwas Besseres thue, als den Knäuel, den ihm jene Männer in die Hand gaben, ein wenig in seinen Händen hin und her drehen? Vom Anders-Winden kann bei ihm nicht einmal die Rede sein. Seine „*innige Versetzung* in eine *lebendige* Mitte der *unmittelbaren* Erkenntnissquelle" ist nichts als Uebermuth. An *unmittelbarem* Wissen kann Niemand hoffen reicher zu sein, als jene grossen Männer es waren; es ist thörichter Stolz, wenn einer sich einbildet, er stehe *ursprünglich* höher als jene. Nur mittelbar, nur durch weiter fortgeführte, mit grössern Hülfsmitteln, und mit eisernem Fleisse durchgesetzte *Arbeit* kann man heutiges Tages hoffen, Früchte zu ernten, die früher noch nicht reif waren. Wenn aber wirklich dem Hrn. Tr. die Geschichte der Wissenschaft in so verworrenen Zügen erscheint, dass er von Leibnitz und Spinoza bis auf Schelling und Hegel nichts Besseres erblickt als ein leidiges und vergebliches Wechseln zwischen Rechts und Links: so liegt die Schuld an seiner mangelhaften Kenntniss der Wissenschaft, deren Namen er für sein Buch missbraucht. Wir haben anderwärts durch vier Namen: *Methodologie, Ontologie, Synechologie* und *Eidolologie*, die vier integrirenden, von einander nicht loszureissenden, aber nach Form und Art der Forschung sehr verschiedenen Theile der allgemeinen Metaphysik bezeichnet. Jeder von diesen Theilen zeigt in der Geschichte der letztern eine eigene Bewegung; und es lässt sich kaum ein Denker nachweisen, der nicht einseitig von der einen oder von der andern dieser Bewegungen mehr ergriffen worden wäre. Das ist der Hauptgrund, weshalb die Geschichte der Metaphysik hin und her zu wanken scheint, und weshalb es dem oberflächlichen Beobachter leicht bedünken kann, es sei in ihr kein *gerades* Fortschreiten zu bemerken. Sie ist aber wirklich vorwärts gegangen; und ihr Gang wird gar sehr beschleunigt werden, sobald man nur erst die angeführte Ursache ihres Wankens, und die Nothwendigkeit einer *Gesammtbewegung aller jener vier Theile* gehörig begreifen wird. Für jetzt aber sollte jeder Schriftsteller wenigstens so viel begreifen, dass eine maasslose, ungebändigte Polemik, wodurch das Thun der Vorgänger als ein vergebliches Hin- und Herfahren dargestellt wird, das Publicum tödtet, welches für die schwerste der Wissenschaften ohnehin klein und schwach genug ist. Man kann sehr ernstlich streiten; ja dies ist unvermeidlich, um den Irrthum fortzuschaffen; aber wer sich die Miene giebt, jetzt erst die Erkenntnissquellen für eine Wissenschaft eröffnen zu wollen, die ein paar Jahrtausende alt ist, der überlegt weder den Sinn noch das Wirken seiner Rede.

Es wäre uns nun sehr willkommen, wenn wir in dem vorliegenden Buche Proben fänden, von dem, was man Speculation nennt, nämlich von dem fortschreitenden Denken, welches einen Gedanken nach und aus dem andern erzeugt. Allein die Meinung von der Eitelkeit der Speculation scheint wirklich ihren Grund in der Natur des Vfs. zu haben. Gar Mancherlei hat er gelesen; nichts von dem Allen bringt ihn von der Stelle; die einzige Bewegung, die er empfängt, ist rotatorisch; er dreht sich um seine Axe. Sein Einfall von den zwei Psychen ist immer noch das Beste; alles Uebrige kehrt zurück in die aristotelische Tugend der Mitte zwischen den Extremen. Wie jener Maler den andern zu übertreffen suchte, indem er in einen schon sehr feinen Pinselstrich einen noch feinern hineinbrachte, so scheint Hr. Tr. in dem Centrum Schelling's einen Cirkel gesehn zu haben, der ein spitzigeres Werkzeug erfordere, um noch schärfer den eigentlichen Centralpunct anzudeuten. Die natürliche Folge hievon ist Eintönigkeit, die sich immer gleich bleibt, von welchem Gegenstande auch die Rede sein möge. Ohne lange zu wählen, setzen wir aus den folgenden Abschnitten noch Einiges her. Zuerst aus dem siebenten, überschrieben: Sinnlichkeit, oder Sein im Schein. „Sinnlichkeit ist uns die der Welt zugekehrte Einheit von Geist und Körper, von Seel' und Leib des Menschen; aber eben deswegen nicht das Aeusserste und Unterste, wofür sie bisher galt, das dem Obersten und Innersten im Menschen, wofür die Vernunft angesehen ward, entgegensteht, sondern die *Mitte*, — doch nur die *auswendige* und *oberflächliche* Mitte der menschlichen Natur." (Also von einer Kugel nicht das innere Centrum, sondern ein Punct auf der krummen Oberfläche. Aber welcher Punct ist denn da mitten?) „Alles Sein und Thun der Sinnlichkeit ist nach dieser Ansicht bedingt durch ein *untersinnliches* und *übersinnliches* Princip, welche in der Sinnlichkeit sich begegnen und durchdringen. Die übersinnliche Erkenntniss ist allgemein anerkannt; die untersinnliche, welche aller sinnlichen Erkenntniss vorgeht, und weit entfernt, in ihr anzuheben, vielmehr in der entwickelten Sinnlichkeit untergeht, ward allgemein verkannt. Die auffallendsten Erscheinungen wurden missdeutet. Inzwischen war der *Somnambulismus* aufgetreten, und hatte zu *magnetisiren* angefangen, dass die Menschen hellsehender wurden im Dunkeln. — Je weniger Sinnesentwickelung, desto mehr Urbewusstsein; je mehr Sinnlichkeit, desto weniger Urkenntniss. Alle Menschenkinder kommen somnambul zur Welt, und sind bei noch verschlossenen Sinnen hellsehend in sich, und *kennen Alles zum voraus, was sie zu sein und zu thun haben.* Der Mensch hat diese untersinnliche Intelligenz, so gewiss als im Thiere auch die übersinnliche der Anlage nach vorhanden ist." (Wir räumen gern ein, dass der Vf. Eins *gerade so gewiss* wisse wie das Andere.) „Dunkle Gefühle, blinde Antriebe, Vorah-

nungen, Einsichten vor der Besinnung, weissagende Träume, die *von uns* unabhängige Verkettung der Vorstellungen", (wüsste nur der Vf. den Sinn dieses *Uns!*) „still aufkeimende Neigungen, plötzliche Affecte, Dur- und Molltöne des Humors, die ersten Spuren des Temperaments, die tiefsten Anlagen des Talents, die Urzüge des Charakters, *die ganze geheimnissvolle Mitternacht im menschlichem Gemüthe*" (lauter theils verwerfliche, theils missverstandene Zeugen!) „zeugen sammt und sonders von dieser untergegangenen, überschütteten und begrabenen Ur- und Vorwelt, *von diesem unter Bergen und Thälern, Strassen und Dörfern, Sumpf und Moor liegenden, mit Erdfällen, Dunsthöhlen und Lavaströmen überdeckten, zum Theil in Staub und Asche verwandelten Pompeji und Herculanum, von den cyklopischen Mauern und unterirdischen Gängen und Schachten der menschlichen Natur.*" (Eine Rednerei, die ihre eigne Leerheit deutlich zur Schau stellt.) — Aus dem achten Abschnitte, überschrieben: *Reflexion*, oder des *Geistes Rückkehr*. „Der Mensch kommt nicht unmittelbar, sondern nur im Gegensatze seines Nicht-Ichs zum Bewusstsein seines erscheinenden Ichs, was er in der untersinnlichen Psyche beim Herrschen des Nicht-Ichs über das Ich, *Selbstgefühl*, in der übersinnlichen Psyche, beim *Vorwalten* des Ichs über das Nicht-Ich, *Selbstbewusstsein* nennt. Selbstgefühl und Bewusstsein beruhen *also* auf Unterscheidung und Wechselwirkung von zwei Wesen und Leben im Menschen, und die Doppelnatur, die sich in ihrem Gegensatz selbst offenbart, ist begründet in der Beziehung des Menschen auf seinen Ursprung und auf seine Vollendung." (Das *Also* beruht, wie man sieht, auf einer Art von chirurgischer Operation, wodurch das Selbstgefühl vom Selbstbewusstsein abgeschnitten wird, damit zwei Psychen herauskommen. Wir erinnern hier nochmals, und nicht scherzend, an unsre *zwanzig* Psychen; denn der Gegenstand ist ohne Vergleich verwickelter, als der Vf. ahnet. Das eingebildete *Vorwalten* aber, dessen wir längst müde sind, ist durch seine Unbestimmtheit ein Bekenntniss von Unwissenheit.) „Auch selbst noch in der Sinnesempfindung ist unmittelbar die Einheit von diesem Ich- und Nicht-Ich, von welchen letzteres eben sowohl ein Ich, als jenes erstere ein Nicht-Ich ist; denn der Mensch steht hier *in der Inversion seiner selbst.*" (Bei so gewaltsamer Umkehrung bleibt sicher kein Grund, gegen Hegel's Einheit des Sein und des Nichts zu eifern.) — Aus dem neunten Abschnitte, überschrieben: *Urphänomene, Raum und Ewigkeit, Ort und Zeit:* „Raum an sich ist Anwesenheit, und Ewigkeit Gegenwart Gottes in der Natur der Dinge. Ort oder Weltraum, und Zeit oder Zeitraum sind hingegen nur die Erscheinung von dem endlosen Wesen des Göttlichen in der Welt, oder im Dasein und Wandel der Dinge. Das Voraussetzungslose und Unmittelbare in aller Natur lebt in sich selbst," (wirklich *In sich!*) „indem es

von sich aus und in sich *zurück* (!) geht, daher entspringt eine evolutive und eine revolutive Richtung und Bewegung, welche in ihrer Gottesferne oder Weltnähe sich kreuzen und umwenden.“ Es ist doch eine bedenkliche Sache um diese *Gottesferne*, welche mit dem *In sich* sehr schlimm contrastirt. Hr. Tr. besinne sich an jenes „*als reines Sein gemaltes reines Nichts;*“ an jenes „*eitle Wesen der Speculation;*“ an jene „*Ironie, welche die Philosophie mit der Sophistik getrieben.*“ Er hüte sich vor seiner eigenen Behauptung: leerer Raum und todte Zeit seien an sich schon Widerspruch, denn nur Erfüllung mache den Raum, und bloss Bewegung die Zeit wahrnehmbar. Was den Raum erfüllen soll, wird in ihm als beweglich, was in der Zeit geschehen soll, wird als verschiedener Geschwindigkeiten fähig gedacht; was vollends in Raum und Zeit *wahrgenommen* werden kann, zeigt deutlich diese Beweglichkeit und diese veränderliche Geschwindigkeit. Aber die Voraussetzung des Beweglichen und des Langsameren oder Trägeren ist der ruhende Raum und die blosse Zeit; und so liegen die Widersprüche verborgen in der Voraussetzung! Und von evolutiver und revolutiver Bewegung kann ohne diese Voraussetzung nichts verstanden werden; der Sinn der Worte geht ohne sie rein verloren. Alle Rednerei hilft nichts, um solche Fehler zu bemänteln. Den zehnten Abschnitt, überschrieben: *Metaphysik von Schlaf und Wachen* (eine sehr sonderbare Metaphysik!) überschlagen wir der Kürze wegen, und um nicht nochmals von den zwei Psychen zu reden; es sei genug, noch etwas aus dem elften anzuführen, der nun endlich auf wenigen Blättern von den *Grundgesetzen des Erkennens* handelt. Hier ist es, wie sich gebührt, Kant, dessen der Vf. zuerst, und theilweise mit richtigem, anderntheils aber mit getrübtem Blicke erwähnt. Dass in der Vernunftkritik die menschliche Erkenntniss viel zu eng beschränkt wird, hat seine Richtigkeit; aber *warum* denn blieb Kant in den Schranken des Selbstbewusstseins, wie der Vf. sich ausdrückt, befangen? Was ist es, das ihn hätte darüber hinausführen können und sollen? „*Die zwei von uns ins Licht gesetzten, unmittelbaren Erkenntnissquellen im Menschen blieben unbegriffen.*“ So redet der Vf.! Dass es Uebermuth ist, wenn einer sich *unmittelbar* für weiser hält als Kant, das hätte er doch fühlen, und wenigstens davon schweigen sollen, denn wir Andern, die wir eben so wenig als Kant das Glück haben, unmittelbare Quellen eines höhern Wissens in uns zu finden, versagen eben deshalb seiner Rede *schlechthin* alles Vertrauen; wir leugnen unmittelbar, weil Er unmittelbar behauptet. Aber noch mehr! Der Grund, weshalb Kant sich zu sehr beschränkte, ist längst nachgewiesen worden; es ist der natürlichste von der Welt. Die alte empirische Psychologie, mit ihren Seelenvermögen, durchdringt Kant's sämmtliche Darstellungen; hieher war seine *Kritik* nicht gerichtet; hier meinte er Ruhepuncte

der Untersuchung zu finden, indem er die Formen der Erfahrung auf Formen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft zurückführte. Dies Stehenbleiben war die natürliche Folge von Ermüdung nach langer Anstrengung. Darüber blieben die Probleme der Metaphysik, welche in den Formen der Erfahrung liegen, unentwickelt; und von der Gemächlichkeit des damaligen Zeitalters waren sie ohnehin vergessen; selbst jetzt noch, nach so langer Arbeit, ringen sie gleichsam mit den Wellen der Vorurtheile, um aufzutauchen. Will Hr. Tr. sie erblicken, so muss er zuerst allen Rednerschmuck von sich thun; und von unmittelbarer Erkenntniss darf nicht zu viel gerühmt werden; desto vester aber müssen die Streitigkeiten der Schulen, als eine zwar unerfreuliche, jedoch unleugbare und sich stets erneuernde *Thatsache* ins Auge gefasst werden. Die Art von *Politik* des Vfs., alle Systeme so weit auseinander als möglich, und die eigne Meinung als die sicherste Mitte zwischen alle zu stellen, muss wegbleiben; denn dadurch werden die Berührungen der Systeme zerrissen, auf welche mehr ankommt, als auf ihren Streit; und wer noch Schutz in der Mitte sucht, der lehnt sich an, während er aufrecht stehen sollte. Es ist zwar sehr gut gesagt: „der menschliche Geist verwickelt sich in unauflösliche Schwierigkeiten und Widersprüche, wenn er bloss in der Mannigfaltigkeit und Unwandelbarkeit der Erscheinungen und Begebenheiten sich umhertreibt;" aber mit blossem „*Annehmen*" von Substanz und Ursache, wird nicht das Allermindeste gewonnen; vielmehr wird die Untersuchung, welche in jenen Widersprüchen ihr Motiv finden musste, dadurch gestört, und eine *faule* Vernunft tritt an die Stelle des Nachdenkens. Gerade dies ist in des Vfs. sogenanntem *natürlichen* System der Erkenntniss geschehen; und er schmäht die künstlichen Systeme, weil er die Kunst nicht versteht. Wie wenig bei ihm von der Kunst des Forschens die Rede sein kann, mag man aus folgenden Zeilen schliessen, die gegen das Ende dieses Abschnittes Platz gefunden haben: „Das Raisonnement, dieses Denkspiel mittelst Reflex und Discurs, ist selbst nur eine Resonanz aus der ächten Erkenntnisswelt, nur das Spectrum von dem eigentlichen Sonnenbild des Geistes; in ihm sind die Lichttöne und die Schallstrahlen alle zerstreut und verzogen. Da stehen die Sinnlichkeit und die Vernunft einander gegenüber, wie die zwei eifersüchtigen Propheten Micheas und Zedekias, — zwischen ihnen steht der Verstand, das Thier Bileam's; — so wahr ist, was Paracelsus sagte: *der Spiritus macht einzig und allein das Spirituale in Allem.*" Wieviel lernt man durch solche Sprache von den verheissenen Grundgesetzen des Erkennens? Und wenn Metaphysik wirklich einerlei wäre mit der Naturlehre des Erkennens: wie viel Metaphysik ist nun in diesem Buche zu finden?

Um jetzt zu einem Urtheile über das Ganze zu gelangen,

müssen wir zuvörderst den Vf. von seinem Werke unterscheiden. Jener zeigt uns bei aller Anmaassung einen redlichen Sinn, und ungeachtet der offenbaren Nachahmung eines Andern dennoch viel eigenes Talent; ja bei aller Vernachlässigung des gründlichen Forschens doch eine weit umfassende Kenntniss der philosophischen Schriftsteller, sammt der Fähigkeit, sich in den Geist derselben zu versetzen. Unstreitig sind hier solche Elemente beisammen, aus denen etwas ungleich Besseres hätte hervorgehen können. Wohl möglich, dass man die Schicksale des Vfs. mit in Anschlag bringen muss, um zu begreifen, wie es zugehe, dass er etwas so höchst Dürftiges, wie dies Buch, dem Publicum als eine Metaphysik glaubte anbieten zu können. Er sagt uns, er habe einer Stadt und Republik seines Vaterlandes mehrere Jahre als öffentlicher Lehrer der Philosophie gedient; und *daselbst hätte er in einem gewissen Erfolge seines Philosophirens es bald so weit gebracht, als Sokrates in Athen!* Eine traurige Nachricht, die Rec. mit dem aufrichtigsten Bedauern gelesen hat. Ein denkender Geist bedarf Ruhe, wenn er sich entwickeln soll; harte Schicksale pflegen selbst in ihren Nachwirkungen der Heiterkeit und Beweglichkeit des Forschens zu schaden, nachdem sie schon überwunden und in Beziehung auf das äussere Leben verschmerzt sind. In die angenommenen Meinungen bringen sie eine gewisse Unbeugsamkeit, welche unzugänglich macht für Alles, was zur Berichtigung auffordern könnte. Der Vf. sagt selbst: *Für das, was man liebt, leidet man willig; und das, wofür man gelitten hat, wird einem noch theurer und werther.* So ist's; und hier giebt es leider kein bestimmtes Verhältniss zwischen der Liebe, und zwischen der Wahrheit oder dem Irrthum in den Meinungen, worauf einmal in früheren Jahren die Zuneigung gar gerichtet worden. — Unter dem Namen: *intellectuale Anschauung* ist das unmittelbare Erkennen längst gepredigt worden. Streit genug entstand, indem Andere, die nicht weniger Anspruch auf ein Licht in ihrem Innern zu haben glaubten, *ihre* Anschauungen auch geltend machen wollten. Unsere Zeit ist über diesen Punct reich an Erfahrungen; und hier, wie überall, wird irgend einmal der Enthusiasmus vor der Erfahrung weichen müssen. Eigentliche strenge Wissenschaft wird Niemand auf Orakelsprüche gründen können, welche ungleich lauten und noch weit verschiedener gedeutet werden. Man muss endlich auf solche Fundamente zurück kommen, welche allgemein vest liegen; und deren *erste* Auffassungen wenigstens, sich als unzweideutig ankündigen. Zum Behuf der Wissenschaft wird man ferner Bestimmtheit der Begriffe, folglich auch genaue Unterscheidung verwandter Begriffe, — das Werk des sogenannten philosophischen Scharfsinns, — zurückfordern. Es wird z. B. nicht immer erlaubt sein, den Begriff einer Naturlehre des Erkennens zu verwechseln mit dem Begriffe der

Metaphysik: denn diese letztere soll das *Erkannte* aufzeigen; und mit diesem ist das Erkennen hier eben so wenig einerlei als in der Mathematik, wo es sich sehr sonderbar ausnehmen würde, wenn man sich statt der Figuren und Gleichungen die Frage vorlegen wollte, wie doch der Geist des Mathematikers beschaffen sein müsse, um solche Figuren und Gleichungen ersinnen zu können? Hiemit leugnen wir nicht etwa, dass Psychologie der Metaphysik eine sehr nützliche Hülfe leisten könne, und ihr zur Seite stehen solle; aber das kann nicht eingeräumt werden, dass ein Buch, welches Naturlehre des Erkennens *oder* Metaphysik heissen will, durch seinen Titel einen richtigen Plan ankündige. Im Gegentheil; unser Vf. war von Anfang an auf einem Irrwege.

Aber das herrschende Streben nach Einheit, — *nach jener Identität, welche ihn selbst unbefriedigt liess,* — ist Schuld, dass sich ihm die ganze Philosophie in ein Knäuel zusammengezogen hat, welches er schwerlich jemals selbst wird auflösen können, oder einem Andern aufzulösen wird gestatten wollen. Ihm erscheint alle Speculation eitel, weil bei jedem Faden, den man möchte herausziehen wollen, sich ihm unwillkürlich das ganze Knäuel vergegenwärtigt und aufdringt; und er noch obendrein das Vorurtheil hegt, das Ganze müsse den Theilen vorangehn, als ob nicht da, wo die Arbeit gehörig getheilt ist, alsdann erst aus den einzeln bearbeiteten Theilen solche Ganze zu erwachsen pflegten, die keine menschliche Productionskraft auf einmal hätte hervorzaubern können. Jeder Bearbeiter irgend einer andern Wissenschaft betrachtet sich als mitwirkend zu einem Erfolge, den keiner sich allein würde zuschreiben können; daraus entsteht ein Gefühl von Erhebung über die individuelle Beschränktheit, von Sicherheit des Fortlebens in Werken, die von Vielen geschützt werden. Das traurige Loos aber, immer von neuem an den Anfängen ändern, rücken, meistern, verwerfen zu müssen, ist es den Philosophen gefallen, oder haben sie es erwählt? Gewiss könnten sie sich ihm entziehen, wenn sie die Anfänge genau so nähmen, wie jeder gleich Andern sie vorfindet. Alsdann könnte von einem *„todten Absoluten"* eben nicht mehr, als von einer *„lebendigen Mitte"* gesprochen werden; denn die Frage, ob einer sich in diese Mitte *„recht innig,"* und ob ein Anderer sich *noch inniger* hineinversetze, wäre abgeschnitten, sobald man sich ein für allemal versagte, zu besondern Gemüthszuständen sich anzustrengen, deren Spannung nun doch nimmermehr gleichförmig fortdauern kann, vielmehr stets bei Verschiedenen nicht bloss, sondern auch bei einer und derselben Person zu verschiedenen Zeiten verschieden ausfallen muss. Durch Philosophie sucht man dem Wechsel zu entfliehen; aber wer auf das Gemüth bauet, der giebt sich und seine Ueberzeugung dem Wechsel der Gemüths*stimmung* preis. Der Denker hofft zu denken für

Alle; aber die Enthusiasten, weit entfernt einer allgemeinen Wissenschaft zu huldigen, entziehen sich ihr in dem nämlichen Augenblicke, in welchem sie fordern, dass Andre so denken und fühlen sollen wie sie, während sie doch nicht denken und fühlen wollen wie Andre. Betrachtungen dieser Art sind bekannt genug; der längst getadelten Gefühlsphilosophie haben sie jedoch keinen Abbruch gethan. Und so wird leicht auch diese Gemüthsphilosophie, welche im angezeigten Buche herrscht, ihren Kreis finden und behalten. Dann aber können wir wenigstens den Namen zurückfordern, welchen sie sich zueignet. Jahrhunderte lang ist Metaphysik in grössern und kleinern Werken bearbeitet worden; die Gegenstände, die Hauptfragen, welche ihr angehören, sind längst bestimmt; wer nun etwas Anderes in ihr sucht, fragt, behauptet, der wähle andere Namen; und mische sich nicht störend in die Rede derer, welche in demselben Sinne, wie die ältern Metaphysiker, wenn schon mit andern Hülfsmitteln, nach Wahrheit streben und forschen. — Sollte der Vf. sich hier zu streng beurtheilt glauben, so sei ihm gesagt: dass Niemand geneigter sein kann, die nachgewiesenen Fehler zu entschuldigen, als der Unterzeichnete, der sich vermöge eigner Erfahrung sehr genau in die Zeit jener Begeisterung, wovon sowohl Schelling als Troxler sind ergriffen worden, zurück versetzen kann. Er hat deren Vortheile genossen, aber auch deren Nachtheile in sich selbst lange genug empfinden müssen. Den gut gemeinten, aber ungestümen Eifer jener Speculationen, die schon am Ziele zu sein glaubten, wo sie kaum Anfänge gewonnen hatten, innerlich zu bändigen, und ihn in abgemessenes Fortschreiten eines besonnenen Forschens zu verwandeln, ist nicht leicht, aber nothwendig. Ob die Erscheinungen der Zeit hieran mahnen, das mag der Vf. selbst bei sich reiflich überlegen!

Die Anwendung der Moral auf die Politik. Von *Joseph Droz*, Mitgliede der französischen Akademie, Aus dem Französischen übersetzt, und mit einer Einleitung versehen von *Aug. v. Blumröder*. Ilmenau 1827.

Ueber ein grosses Thema ein kleines Büchlein! Jedoch verdient es recht ernstlich empfohlen zu werden; ganz besonders für den weiten Kreis solcher Leser, die sich über populäre Betrachtungen nicht erheben. Denn die Gesinnungen des Vf.'s haben eine seltene Reinheit; und die politischen Ansichten eines erfahrenen Mannes, der Mitglied der französischen Akademie ist, dürfen wohl Aufmerksamkeit erwarten. Aechte Popularität, welche frei ist von der Sucht, zu glänzen und zu blenden, findet sich nicht häufig; aber sie findet sich hier wirklich.

Die Schrift zerfällt in *vierzehn Capitel,* worin nach einigen vorläufigen Gedanken gesprochen wird von der Verschiedenheit politischer Lehren, von der Wirksamkeit der Regierungsform, von Revolutionen zu Gunsten der Freiheit, von Mitteln gegen die Revolutionen, von der Religion, vom Unterricht, von der Freiheit, die unter allen Regierungsformen vorhanden sein soll, von Frankreichs Zukunft, vom falschen Ruhm, von der neuen Richtung, welche die Geister erhalten müssen; den Schluss machen Bemerkungen über Menschenbeurtheilung und Winke für jüngere Leser. Zu den wichtigsten dieser Capitel gehört das vom falschen Ruhme; worin natürlich Napoleon den Hauptgegenstand der Betrachtung ausmacht. „Wenn einst," (spricht der Vf.,) „unsere philosophische Nachkommenschaft ihr Urtheil über ihn fällen soll: so wird ein edler Zorn ihre Gemüther bewegen. Er hatte eine bewundernswürdige Stärke des Willens und eine unvergleichliche Thätigkeit; aber ihm fehlte Erhabenheit der Seele. Fast alle seine Gefühle gingen aus der Selbstsucht hervor, wenige aus dem Sinne für Gerechtigkeit, und das allgemeine Glück der Menschheit war ihm ein fremder Gedanke. Wie es geborene Virtuosen giebt, war er ein geborener Krieger. Fortgerissen von einem convulsivischen Vergnügen auf dem Schlachtfelde wie am Spieltische, wagte er heute das gestern Gewonnene, er verschlang Soldaten, und foderte andere, um sie wieder zu verschlingen; so ging es fort, bis er zum letzten Male nach Paris kam. Nur in der Vergötterung seiner Person wollte er die Meinungen vereinigen. Er beschränkte die Moral auf Gehorsam, und seine Politik bestand in der Kunst, die Seelen verkäuflich zu machen. Seine Plane waren bald zwergartig, bald riesenhaft; er brauchte Kammerherrn und das Scepter der Welt. *Er war hinter seinem Zeitalter zurück, und suchte es zurückzuziehen.*" So urtheilt ein Franzose; und wir haben dieses Urtheil darum gleich Anfangs ausgehoben; weil wir mit Bedauern sehen, dass es sogar Deutsche giebt, welche anders urtheilen, indem ihre Augen vom Lichte des falschen Ruhmes geblendet sind. Mit vollem Rechte sagt der Vf.: „Die einzigen Personen, welche dies Urtheil bestreiten mögen, sind die, welche Buonaparte mit Wohlthaten überhäufte. Sie haben hier keine Stimme; wenn sie über den Eroberer schweigen, so lobe ich es; wenn sie versuchen ihn zu rechtfertigen, so entschuldige ich ihre Befangenheit." Aber was soll man sagen zu solcher Befangenheit ohne solche Gründe?

Indem der Vf. deutlich zeigt, dass er nicht zu den Befangenen gehört, erfüllt er die erste Bedingung, unter welcher ein Franzose verdienen kann, über die Verbindung zwischen Moral und Politik gehört zu werden. Wir wollen ihn weiter hören, und zwar zunächst in Ansehung eines Gegenstandes, der an sich schon das höchste Interesse, und ausserdem noch eine besondere augenblickliche Wichtigkeit in Frankreich hat; — wir

meinen die Religion. „Dem Christenthume war es vorbehalten, die alte Ordnung der Gesellschaft zu verändern, indem es die Sklaverei zerstörte. Die Welt hat ein heiliges Buch empfangen, worin unsere Pflichten auf die bestimmteste, *einfachste*, und rührendste Weise verzeichnet sind. *Aber nach meiner Meinung sollte das neue Testament ganz allein ausgetheilt werden.* Gegen die Ansicht der Bibelgesellschaften, deren Eifer ich ehre, glaube ich, dass das alte Testament bloss für solche Personen aufbehalten werden muss, deren heller Verstand sie fähig macht, mit Beurtheilung zu lesen. Man muss sehr unterrichtet sein, um sich in das entfernte Zeitalter zurück zu versetzen, worin dieser Theil der heil. Schrift aufgezeichnet wurde.“ Und nachdem der Vf. das Christenthum aufs lebhafteste empfohlen hat, fügt er in einer Note folgende Bemerkung hinzu: „Ich bin der Meinung, dass eine *Ueberladung* religiöser Gebräuche und Handlungen stets nachtheilig sei. Durch Theilung der Aufmerksamkeit rückt sie uns den sittlichen Zweck des Lebens aus den Augen; sie täuscht uns über die Mittel, unsere Bestimmung zu erfüllen. — Nichts ist niederschlagender, als jene thörichte Anmaassung der Menschen, welche sich herausnimmt, gewisse Wahrheiten im Namen der Religion, deren Sphäre höher liegt, als unsere Wissenschaft, zu verdammen. *Das Evangelium lehrt uns kein System der Metaphysik; es enthält nicht die nöthigen Data, um zwischen den Schulen Locke's und Kant's, welche vielleicht Beide gleichweit von der Wahrheit entfernt sind, zu entscheiden.*“

Vorstehendes mag zureichen, um die Ansichten des Vfs. einstweilen im allgemeinen zu bezeichnen; es sind Ansichten weiser Mässigung und reifer Erfahrung; er nennt mit Recht sein Buch ein Vermächtniss eines Mannes, der Revolutionen gesehen hat, und der, im Begriff stehend, allen irdischen Dingen den Rücken zu kehren, kein persönliches Interesse mehr daran nehmen kann. — Jetzt aber müssen wir dem, auf dem Titel angekündigten, Hauptzwecke des Buches näher treten, und zuerst den Mangel an Genauigkeit bemerken, welcher in den Worten des Titels liegt. Moral soll angewendet werden auf Politik? So müsste also die Politik schon da sein; und zwar als ein gegebener Stoff, der sich gefallen lasse, von der Moral hintennach umgeformt zu werden. Nun ist freilich die Politik der Salons und der Klubbs wirklich schon längst vorhanden, ehe die Moral dazu kömmt; aber die Cabinette bekennen durch die heilige Allianz, dass es nicht so sein solle; und die Wissenschaft, welche wir Politik nennen, betrachtet man als eine besondere Wissenschaft, welche unter der allgemeinen praktischen Philosophie steht. Vielleicht möchte es scheinen, als ob solche wissenschaftliche Anordnung der Begriffe hier am unrechten Orte sei; allein gerade umgekehrt nöthigt uns das vorliegende Buch, tiefer in die wissenschaftlichen

Verhältnisse einzugehen, da es zu interessant ist, um kurz abgefertigt zu werden. Der Uebersetzer nämlich, obgleich er in der Vorrede sagt: „*in den Doctrinen der praktischen Philosophie sind uns unsere französischen Nachbarn vielfältig überlegen*“, hat dennoch seinerseits den Vf. eine Art von *deutscher Ueberlegenheit* fühlen lassen wollen, indem er, als Einleitung, einen kritischen Versuch der vom Vf. aufgestellten Pflichtenlehre vorangeschickt, sofern dieselbe als Grundlage der Staatswissenschaft brauchbar sein solle. Wo nun Verfasser und Uebersetzer sich als streitende Partheien darstellen, da bleibt dem Leser das Urtheil, und dem Recensenten sein Gutachten vorbehalten. Wir lassen jetzt zuerst den Uebersetzer reden; er erklärt sich in seiner Einleitung folgendermaassen: „Die Grundidee, von welcher unser Vf. ausgeht, ist diese, dass das Recht immer aus dem Standpuncte der Pflicht zu betrachten sei; und dass demnach das Volk, um es vor politischen Unruhen zu bewahren, angehalten werden müsse, nicht sowohl seine Rechte zu behaupten, als vielmehr seine Pflichten zu erfüllen. Dieser Grundsatz ist gewiss so wenig revolutionär, so wenig den leidigen demagogischen Umtrieben zusagend, dass selbst die Schildhalter des Despotismus kein Bedenken tragen werden, demselben beizustimmen. Der entgegengesetzten Parthei, welche sich nicht entschliessen kann, die Menschen- und Volksrechte aufzugeben, möchte die Maxime des Vfs. um desto mehr zuwider sein, wenn sie nicht eine Deutung zuliesse, nach welcher auch die Liberalen sich mit ihr versöhnen werden. Wenn der Vf. will, dass die Menschen nicht so viel von ihren Rechten reden möchten: so ist dies nicht so gemeint, dass sie ihre Rechte gänzlich aufgeben, sondern dass sie sich gewöhnen sollen, dieselben, oder vielmehr die Behauptung derselben, aus dem Standpuncte der Pflicht zu betrachten. Zwei Maximen haben sich bisher abwechselnd geltend gemacht, und gegenseitig angefeindet, die Lehrmeinung der Unterdrückung *(la doctrine de l'oppression)* und die Lehre der Rechte *(la doctrine des droits)*. Die erste dieser Lehren führte durch ihre, bis zur handgreiflichen Absurdität getriebene, Consequenz endlich die zweite Ansicht herbei, nach welcher die Volksmenge durch bestimmte Rechte vor der Willkür der Herrscher geschützt sein sollte. Indess hat die Erfahrung gelehrt, dass die Rechtsdoctrin nicht das erwünschte Resultat herbeiführe; und den Grund von dieser traurigen Erscheinung glaubt der Vf. darin zu finden, dass mit dieser Lehre für die Völker keine Nöthigung verbunden sei, den angefangenen Kampf mit der unterdrückenden Willkür auszufechten.“ (Hier wollen wir zur Erläuterung den Bericht des Uebersetzers unterbrechen durch eigene Worte des Vfs.: „Man werfe einen prüfenden Blick auf die Schüler der Rechtstheorie, um zu sehen, wie sie sich in schwierigen Fällen benahmen. Fünfhundert derselben waren

zu St. Cloud versammelt; eine Compagnie Grenadiere und das Geräusch der Trommel schlug sie in die Flucht. Hätten diese Männer eine Erziehung genossen, welche die Heiligkeit der Pflicht einschärfte: so möchten wenigstens einige derselben es vorgezogen haben, die Gefahr zu wählen statt der Schande, eine so verächtliche Rolle bei dieser politischen Wachtparade zu spielen. In einer weit gefährlicheren Periode, als räuberisches Gesindel wüthend in den Saal des Nationalconvents eindrang, sass ein Mann auf dem Stuhle des Präsidenten, der sich nicht durch das entgegengeworfene Haupt seines ermordeten Collegen aus seiner Fassung bringen liess. *Boissy d'Anglas, dachtest du in diesem kritischen Momente, unter dem Dolche der Meuchler, an deine Rechte oder an deine Pflichten*"? — Nach dieser Unterbrechung lassen wir den Uebersetzer fortfahren. „Da unser Vf. von einer Anwendung der Moral auf die Politik handelt, so kann die von ihm gefoderte Substitution der Lehre von den Pflichten an die Stelle der Lehre von den Rechten nicht anders gemeint sein, als so, dass das ganze Rechtsgesetz dem Sittengesetze untergeordnet sein soll, und diese Foderung ist allerdings möglich. Das Sittengesetz wird abgeleitet aus den ursprünglichen *Zwecken* der Vernunft." (Hätte der Uebersetzer umgekehrt gesagt, die Vernunft sammt ihren Zwecken wird zu den sittlichen Foderungen *hinzugedacht*, und als psychologischer Erklärungsgrund *untergeschoben* und *erschlichen:* so wäre er der Wahrheit näher gekommen.) „Die menschliche Vernunft ist aber mit Sinnlichkeit verbunden." (Nach der alten Lehre von den Seelenvermögen.) „Ihre Zwecke müssen zum Theil in der Sinnenwelt realisirt werden; und dazu wird ein friedliches Zusammenleben mehrerer Vernunftwesen erfordert." (Schlimm genug, wenn dies friedliche Zusammenleben als *Mittel* zu irgend welchen *anderen* Zwecken gedacht wird, statt dass es zu den unbedingten und schlechthin ursprünglichen Forderungen der vernünftigen Ueberlegung gehört.) „Da also zu einer vollständigen sittlichen Handlung nicht bloss ein innerer, sondern auch ein äusserer Freiheitskreis gehört," (also giebt es wohl kein vollständiges *inneres* sittliches Handeln?) „so muss die Vernunft, *wenn sie zur Realisirung ihrer Zwecke die Möglichkeit einer Gesellschaft verlangt,*" (da würde sie etwas als *möglich* verlangen, was überall in die *Wirklichkeit* längst eingetreten ist, bevor sich Menschen zu dem Grade von Ausbildung erheben konnten, den man *Vernunft* nennt,) *„auch unter dieser Bedingung die Aufstellung dieses äusseren Wirkungskreises fordern."*

Hiemit hat uns der Uebersetzer schon genug gezeigt, in welchem Kreise von Lehren und Meinungen er stehen geblieben ist. Alle seine Redensarten versetzen uns zurück in jene Periode des *kantischen* und *fichte'schen* Naturrechts; in welcher man die Staaten *aufstellen* und construiren wollte, anstatt sich die

Mühe zu geben, erst einmal vor allen Dingen diejenigen wirklichen Gesellschaften zu begreifen, und sich ihre inneren Bewegungen richtig zu erklären, die man unter dem Namen der Staaten in der Welt vorfindet. Dazu hätten freilich psychologische Untersuchungen gehört. Denn der Staat besteht aus Menschen, und die Verbindung der Menschen liegt noch weit mehr in den Gesinnungen und Gewöhnungen, in den Motiven und Maximen derselben, als in der äusseren Gemeinschaft durch die Natur des Grundes und Bodens. Die alte Fabel von den Seelenvermögen, mit der Vernunft an der Spitze, konnte nun eben so wenig den Bürger, als den Menschen begreiflich machen; daher schwärmte man im Felde der blossen Constructionen *a priori*. Und hätte man dann wenigstens *diese* Constructionen *in der Idee* richtig vollzogen! Aber während auf der einen Seite die psychologischen Erschleichungen so weit getrieben wurden, dass ein sehr berühmter Schriftsteller sich sogar eine eigene und besondere *juridische Vernunft* aussann, um sie der allerdings völlig selbstständigen Idee des Rechts als unnützen Erklärungsgrund unterzuschieben, meinte man andererseits den Staat als eine bloss und lediglich zum Behuf des Rechts vorhandene Gesellschaft beschreiben zu dürfen, welches eben so wenig erlaubt als ausführbar ist. Da kam selbst in *Kant's* Naturrecht der unglückliche Satz zum Vorschein: *quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi;* nun sollten sich Menschen, die gegen einander ein solches Vorurtheil hegten, in Staaten zusammenthun, die nicht etwa Staaten der Noth, sondern der Vernunft darzustellen bestimmt waren. Und während *Kant* die sogenannte gemässigte Staatsverfassung, als Constitution des inneren Rechts des Staats, ein *Unding* nannte, wodurch Willkürherrschaft nur bemäntelt werde, träumte dagegen *Fichte* sogar von *Ephoren und Interdict;* und die politischen Theorieen, welche die Untersuchung der wirklichen Natur des Staats vernachlässigt hatten, fanden nicht eher ein Ende der Schwärmerei, als bis durch eine natürliche Reaction der Satz erscholl: *was wirklich ist, das ist vernünftig.* Hiemit haben wir in der Kürze an den Gang jener deutschen Rechtstheorie erinnert, welche der Uebersetzer dem Vf. entgegenstellen will!

Wir sind weit entfernt, Hrn. *v. Blumröder* zu beschuldigen, dass er sich in den Gesinnungen von dem Vf. wesentlich unterscheide. Im Gegentheil: er sagt deutlich, *dass alle gesellschaftlichen Verhältnisse und Einrichtungen erst von der Sittlichkeit ihre sichere Grundlage und die Garantie ihrer Dauer erwarten.* Er bekennt, dass keine Rechtsschranke so vest ist, welche von der verderblichen Selbstsucht nicht entweder schlau untergraben, oder gewaltsam übersprungen werden könnte. Aber er meint, wenn das moralische Element sich mit der äusseren Rechtsform vermischen müsse, um eine wohlthätige Wirkung hervorzubringen, so folge noch nicht, dass es die Moral allein

thue. *Die Moral allein?* Was für eine Moral ist denn die, welche das Recht losgelassen, und ihm einen äusseren Wirkungskreis angewiesen hat? Nichts anderes kann diese Moral sein, als das leidige Residuum, welches von der ganzen und untheilbaren praktischen Philosophie übrig blieb, indem man aus Missverstand darum, weil die *Idee* des Rechts wirklich selbstständig und von anderen praktischen Ideen unabhängig besteht, hieraus den falschen Schluss zog, man müsse auch die *Anwendungen* trennen; man müsse dem *blossen* Recht einen Wirkungskreis anweisen, worin es allein regiere; man müsse in den Naturrechten eine Lehre vom Staate vortragen, die nur allein von Rechtsbegriffen ausgehe. Nun kam es bald dahin, dass man nicht bloss die Rechtstheorie, sondern sogar die Politik wissenschaftlich von der Moral losriss. Ausdrücklich sagt Hr. *v. Bl.*, es sei *nicht* die Sache der Politik, die lebendigen Kräfte hervorzubringen, welche sich in ihrer Sphäre bewegen sollen. Wenig consequent fügt er hinzu: „aber die Forderung wird ihr gestellt, diesen Kräften einen freien Spielraum zu schaffen; sie muss *also* jede Gelegenheit ergreifen, diese dynamischen Momente zu üben, zu beleben und zu stärken.“ Wenn dies Letzte wahr ist, so ist das Vorige falsch. Soll die Politik die moralische Volkskraft (von dieser ist hier überall die Rede) üben, beleben, stärken: so ist es allerdings ihre Sache, diese Kraft hervorzubringen, sofern das Wort *Hervorbringen* hier überall einen Sinn haben kann. Hr. *v. Bl.* schwankt also zwischen seinen besseren Gesinnungen und seinen angenommenen Lehrmeinungen. Wäre er jenen gefolgt, so würde er an keine gültige Politik mehr gedacht haben, ausser nur an eine solche, deren erster und herrschender Gedanke es ist, dass allein in der Sittlichkeit der Nationen die Garantie ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse liegen kann; und deshalb die Auflösung politischer Probleme ohne Rücksicht auf das Sittliche, eben sowohl in der Theorie eine baare Thorheit, als in der Praxis ein Vergehen ist. Hätte Hr. *v. Bl.* dieses deutlich eingesehen, so würde er sich ein ganz anderes Geschäft gemacht haben, als dies, dem Vf. im Namen der unter uns gangbaren Naturrechte zu widersprechen. Gerade umgekehrt, kam es darauf an, zu zeigen, dass der Mann, welcher Revolutionen gesehen hat, und welcher eben so wenig dem Kriegshelden Frankreichs, als der geistlichen Herrschsucht das Wort redet, einen weit richtigeren Blick verräth, als den unsere einseitigen Naturrechte gewähren können. *Droz* sagt: „Ich behaupte, dass wir uns nur einer halben Civilisation rühmen können. Wie jetzt die gesellschaftlichen Verhältnisse stehen, kann man uns nach zwei ganz entgegengesetzten Ansichten betrachten. Zahlreiche Thatsachen machen uns auf merkliche Verbesserungen in dem Verstande und den Sitten der Menschen aufmerksam. So hat man mit Verwunderung gesehen, wie die französische Thätigkeit nach

zwei feindlichen Einfällen ihre ungeheuren Verluste verbesserte. Diesem Wunder ging ein anderes, vielleicht noch auffallenderes, vorher: man sah furchtbare Truppenmassen sich ohne Geräusch zerstreuen und nach ihren heimischen Heerden zurückkehren, um daselbst die Uebung friedlicher Gewerbe wieder vorzunehmen; während ehemals die Verabschiedung einer Armee Schrecken verbreitete, und das Land mit Räubern bevölkerte. Bei Beobachtung dieser merkwürdigen Thatsachen bewundere ich die Fortschritte der Civilisation; aber wendet sich mein Blick auf unsere lärmvollen Debatten, auf unsere, am Tage liegende, Unfähigkeit, nützliche Einrichtungen zu schaffen, auf unsre Sorglosigkeit, die bestehenden zu erhalten; erinnere ich mich an die blutigen Auftritte unserer Revolutionen, an die so langwierige Verheerung Europa's, und an jenes Kriegsgeschrei, womit ein erobernder Despot begrüsst wurde: so muss ich mir sagen: welche mühevolle Anstrengungen sind noch nöthig, um den letzten Rest der Wildheit in uns zu vertilgen!"

Das ist die Sprache eines Mannes, der erstlich beobachtet, um das Wirkliche zu erkennen, wie es ist, damit er dasjenige, *worauf* die Theorie soll angewendet werden, nicht verfehle; zweitens das Beobachtete nicht nach einseitigen Rechtsprincipien, sondern in sittlicher Hinsicht beurtheilt, um den vorhandenen *Unterschied* des Wirklichen und des Vernünftigen vor Augen zu stellen. Hier ist keine Politik *vor* der Moral; wohl aber geht der Anwendung sittlicher Grundsätze die *Menschenkenntniss* voraus, welche, wenn sie auf den wissenschaftlichen Standpunct erhoben wird, nichts anderes ist als Psychologie verbunden mit der Geschichte; denn aus dieser Verbindung muss zuvörderst die Statik und Mechanik der roheren Kräfte im Staate, dann die allmälige Annäherung an einen organischen Zusammenhang derselben, endlich die Lenksamkeit des Organismus im Staate nach mancherlei Maximen und Gesetzen begreiflich werden, ehe man daran denken kann, von den praktischen Ideen einen wahrhaft praktischen Gebrauch zu machen. Die angeführte Stelle des Vfs. aber ist noch in anderer Hinsicht merkwürdig. Wo findet er die auffallendsten Beweise der vorgeschrittenen Civilisation? Bei den Truppenmassen, die sich ruhig nach Hause begeben; — also *im Volke*. Und wo findet er den Rest der Barbarei? In den lärmvollen Debatten; natürlich der Deputirtenkammer und der Zeitungen; also in demjenigen Theile der Nation, welcher für den *gebildeten* gilt. So ist's; der Fehler liegt nicht so sehr oben und unten, als in der Mitte.

Ueber die Pflichtenlehre, welche Droz an den Platz der Rechtslehre setzen will, haben wir vorhin den Uebersetzer sprechen lassen; es ist aber zweckmässig, jetzt die eigenen Worte des Vf.'s anzuführen, damit man weder zuviel noch zu wenig davon erwarte. „Der Mensch hat ohne Zweifel seine bestimmten Rechte;

aber wenn die Behauptung deiner Rechte ausschliessend deine Gedanken beschäftigt, so wirst du zur flachen Gemeinheit herabsinken, und vielleicht wechselsweise als unruhiger Kopf und als feiger Schwächling erscheinen. Die Pflichtenlehre hingegen würde den Rechten eines Jeden die gründlichste und vollständigste Garantie gewähren. Sie nimmt zu ihrem Ziele keinesweges jene eingebildete Gleichheit, welche von der Theorie der Rechte so vielen verirrten Geistern vorgespiegelt wird; sie achtet vielmehr die natürliche und gesellschaftliche Ungleichheit; aber sie arbeitet unaufhörlich daran, dass daraus kein Moment der Unterdrückung hervorgehe; denn sie stellt den Grundsatz auf, dass unsere Verbindlichkeiten gegen unsere Mitmenschen in dem Maasse wachsen, wie die Mittel zu einem wirksamen Einflusse auf sie sich vermehren. — Man kann sein Recht unbedenklich aufgeben; aber die Verbindlichkeit der Pflicht bleibt immer unerlasslich. *Wie*, wird man nun einwenden, *giebt es keine unveräusserlichen Rechte?* — Ich kenne *keine*, welche es *an und für sich* wären; *die Pflicht erst giebt ihnen den Charakter.*" (Hiebei ist wiederum der Uebersetzer geschäftig, in einer Note den falschen Satz anzubringen: die natürlichen Rechte des Menschen gehen aus dem Begriff seiner Würde hervor; diese aber erhält ihren eigentlichen Glanz erst von der Sittlichkeit; — folglich, setzen wir hinzu, können wir mit einem solchen Begriff der Menschenwürde, wobei dieser eigentliche Glanz *fehlt*, nichts anfangen; und bitten deshalb den Hrn. v. Bl. einmal zu überlegen, was für eine Verminderung oder Vermehrung wohl nach seiner Ansicht die natürlichen Rechte des Menschen erleiden müssten, wenn man von rohen und wilden Menschen aufstiege zu Gebildeten, oder umgekehrt herab von edeln Männern zu verworfenen Verbrechern. Ist es wirklich die Meinung, dass dem gemäss die Menschenrechte sich ändern sollen, oder mit welchen Fictionen denkt man hier der Theorie nachzuhelfen?) „*Das Recht, in seinem ganzen Umfange, kann von demjenigen, der es besitzt, vertheidigt, verändert und verworfen werden.*" (Hier können wir auch mit dem Vf. nicht ganz übereinstimmen; allein der Gegenstand hat eben deswegeu, weil es keine *an sich* unveräusserlichen Rechte, im strengsten wissenschaftlichen Sinne, giebt, sondern der ganze Gedanke nur näherungsweise richtig ist, — eine Dunkelheit, die sich nicht mit wenigen Worten aufklären lässt.) „*Der Charakter der Unveräusserlichkeit, welche einige unserer Rechte so wichtig zu machen scheint, verringert in der That unsere Macht über dieselben.* Die Einschränkung, welche unsere Willkür dadurch erfährt, würde uns unangenehm sein, wenn wir nicht durch ein Gefühl entschädigt würden, welches zu den edelsten gehört, die der Mensch haben kann; *das Gefühl der freiwilligen Unterwerfung unter die Heiligkeit des Gesetzes.* Ein reines und einfaches, d. i. ohne Beimischung von Pflicht gegebenes, Recht ist weiter nichts, als eine Befugniss

von der man Gebrauch machen kann oder nicht. Wenn mein Recht nichts weiter als ein Recht ist, so kann ich es aufheben.“ (Hier hat wohl der Vf. nicht daran gedacht, dass es auch Naturbedürfnisse giebt, die man nicht zum Schweigen bringen kann; und dass ursprünglich der Begriff derjenigen Rechte, deren geschehene Veräusserung als ungültig angesehen wird, sich vielmehr auf das *Unerträgliche* solcher Rechte, als auf das Pflichtwidrige derselben bezieht. Es ist zwar richtig, dass sittliche Gründe hinzukommen; aber sie sind nicht die erste und einzige Quelle, woraus die Behauptung des Unveräusserlichen fliesst, und man gewinnt in Dingen dieser Art nichts durch Uebertreibung.) „Selbst dann, wann andere Menschen nicht unmittelbar bei unserer Entschliessung interessirt sind, fühlen wir uns verbunden, solche Befugnisse geltend zu machen, welche mit unserer Würde, als freie und vernünftige Wesen, im wesentlichen Zusammenhange stehen. Die Pflicht giebt mir die Vorschrift, mich nicht in meinen eigenen Augen verächtlich zu machen; die Pflicht gebietet dem Menschen, in seiner Person nicht ein aus der Hand des Schöpfers hervorgegangenes Wesen herabsetzen zu lassen. Man setze das Wort *Recht* an die Stelle des Wortes *Pflicht*, und versuche dann diese Ideen auszudrücken; es wird nicht gelingen; man wird eine unverständliche Sprache reden.“

Die ganze Streitfrage, welche hier behandelt wird, erinnert uns an den Spruch des Dichters: *du musst entweder Amboss oder Hammer sein.* Mit anderen Worten: du hast nur die Wahl, entweder Andere zu drücken durch deine Rechte, oder dich selbst zu drücken durch deine Pflicht. Besser wäre es, anzuerkennen, dass Beides zugleich und neben einander stattfindet. Aber diejenigen, welche Recht und Pflicht aus dem höheren Princip von der Würde der menschlichen Natur ableiten wollen, empfinden in sofern richtig, als es wahr ist, dass überall nicht in irgend einem drückenden Verhältnisse der erste Ursprung dieser Begriffe zu suchen ist, sondern in einem *ästhetischen* Princip. Jedoch irren sie sich abermals, indem sie dies Princip für ein einziges halten. Darum können sie niemals den eigentlichen Sinn derjenigen Beurtheilung menschlicher Angelegenheiten erreichen, die sich im Laufe des Lebens, sowohl bei Staatsmännern als bei dem Volke, stets von neuem erzeugt. Unserem Vf. werden Andere sagen: setze nun umgekehrt das Wort *Pflicht* an die Stelle des Worts *Recht*, und versuche deine Gedanken auszudrücken; es wird nicht überall gelingen; du wirst eine unverständliche Sprache reden. Und wir fügen hinzu, gerade so wird es denen gehen, die überall bis zur Würde des Menschen aufsteigen wollen, um jedes vorhandene Recht daraus abzuleiten. Der erste Fehler liegt immer darin, dass man überall Einheit sucht; auch da, wo in den Gegenständen nicht Einheit, sondern ursprüngliche Vielheit

ist; welches falsche Streben man alsdann eben so fälschlich legalisiren will durch das Vorgeben der sogenannten *Vernunft*, deren Charakter darin bestehe, Alles auf Einheit zurückzuführen. Diese Vernunft ist das Hirngespinnst der Psychologen, sowie die Einheit der Natur das Hirngespinnst der Naturphilosophen. Zu dem ersten Fehler, welcher die *synthetische* Untersuchung verdirbt, kommen andere und neue Fehler, indem man die *Analysis*, die stets der Synthesis zur Seite gehen muss, entweder vernachlässigt, oder einseitig betreibt. Die praktische Philosophie ist einmal zerrissen in das vermeinte Zwangsrecht und in die Moral; jenes Bruchstück behandeln die Juristen, dieses die Theologen; aber vergebens sieht man sich um nach einem solchen Kreise von unbefangenen Denkern, denen die *Kenntniss* der Rechte und der Pflichten gleichmässig geläufig, und die zur Analyse der einen wie der anderen gleich geschickt wären. Findet sich nun auch hie und da ein dialektischer Kopf, der einzudringen vermag entweder in das Gewebe der mannigfaltigen Rechtsbegriffe oder in das Gewebe der Begriffe von Pflichten, Tugenden und Gütern: so fehlt es doch an solchen Augen, die für beides zugleich offen wären, und jedes an seine rechte Stelle zu setzen vermöchten. Wir reden hier nicht bloss von Droz und Blumröder; es giebt andere, weit geübtere Denker, bei denen sich dieselben Fehler nach einem grösserem Maassstabe wiederholen.

Die Anwendung, welche D. von seiner Pflichtenlehre machen will, offenbart sich im Anfange des dritten Capitels. „Nachdem die wahre Grundlage der Staatskunst gefunden ist, fühlt man das Bedürfniss einer sicheren Basis der gesellschaftlichen Verbesserungen; man findet, dass es nöthig ist, einen gewissen Einfluss auf die Seele des Menschen auszuüben, um ihn in den Stand zu setzen, seine Pflichten zu erfüllen. Geht man von der Lehrmeinung der Rechte aus, so vergreift man sich gar sehr in den Mitteln. Man bediente sich der Gewalt für das System der Unterdrückung, — *der Verbesserer nun glaubt genug zu thun, wenn er der Gewalt eine andere Stelle anweist.* — Es war einmal eine Zeit, da man die gesetzgebende Gewalt zweien Räthen, die vollziehende fünf Directoren übertrug. Ein Deputirter verlangte noch eine vierte Autorität; ein Senat sollte aufgestellt werden, um über Räthe und Directorium die Aufsicht zu führen. Würden nicht wiederum Oberaufseher über die Aufseher nöthig gewesen sein? Den Geist muss man erfassen; auf die Seelen muss man wirken. Die materialen Mittel gehören in die zweite, geringere Klasse. — Die Gesetze sprechen nicht von selbst; sie brauchen zu ihrer Auslegung gewisse Organe. Sind die Gemüther nicht durch die Schule der Pflicht gegangen, so wird die Auslegung immer fehlerhaft sein. Finden die Gesetze nicht in den Gemüthern eine mächtige Stütze, so werden die weisesten Gesetze wie ein drückendes Joch ab-

geschüttelt. *Die Gemeinheit bewegt sich am liebsten im Kreise politischer Mittelmässigkeit, und die schönsten Institutionen finden ihren Tod in ihrer Schönheit.* — Habt ihr zu viel von politischer Freiheit, ohne gehörige Vorbereitung: so werde ich cuere Vorrechte auf dem Papiere finden, und die Sklaverei wird in eueren Häusern wohnen. Dennoch sind die gemischten Regierungsformen die besten. Zwar im Zustande der Kindheit stehen die Völker ganz unter Vormundschaft; wenn hingegen ihre Fähigkeiten sich so weit entwickeln, dass sie sich über ihr Localinteresse berathen können, dann wird ihnen eine *administrative* Freiheit nothwendig, durch Municipal- und Provinzialversammlungen. Endlich kommt die Epoche der Mündigkeit und politischen Freiheit. Revolutionen schaden dreifach: erstlich durch gehässige Leidenschaften. Die Partheien erreichen eine solche Höhe der Verkehrtheit, dass sie danach streben, nicht was jeder am nützlichsten, sondern was der Gegenparthei am widrigsten ist. Zweitens durch Entmuthigung. Von den verschiedenen streitenden Partheien sind so viele richtige Ideen verdreht worden, dass die edleren Gemüther zu der Ueberzeugung gelangten, man müsse sich Schweigen auferlegen auf einer Erde, wo die heiligsten Gedanken vergiftet, und die Worte des Friedens selbst zum Kriege gemissbraucht werden. Drittens durch den Egoismus, dessen verhängnissvolle Schulen die Revolutionen sind. Denn es kommen Menschen aus ihnen hervor, denen Nichts für nützlich gilt als Gold, nichts für gerecht als die Stärke, nichts für klug als die Selbstsucht. Denke ich an die Leidenschaften der Revolution, die Grausamkeiten der Schreckensregierung, und an die Verführungen des Kaiserreichs: dann wundere ich mich, dass es noch einige ruhige, muthvolle und uneigennützige Männer giebt."

Man braucht nicht Revolutionen geschen zu haben, um diese Sprache des Hrn. D. wahr und trefflich zu finden. Und diejenigen Menschen, welche nichts im voraus, nichts durch Nachdenken erkennen, sondern Alles selbst erfahren wollen, werden immer zu spät weise. Richtige Begriffe müssen im voraus vest stehen, damit man aus der Ferne beobachten, fremde Erfahrung sich aneignen, den Unterricht der Geschichte fassen, behalten, benutzen könne. Aber die alten psychologischen Fabeln geben keine richtigen Begriffe vom Menschen; und so lange das Zwangsnaturrecht sich gegen solche Lehren, wie die des Vfs., glaubt auflehnen zu müssen, werden wir immer von neuem die leidige Klage auzuhören haben, über den Staat sei Streit zwischen Philosophie und Erfahrung.

Psychologische Skizzen; herausgegeben von Dr. *Fried. Eduard Beneke.* 1, 2 Bd. Göttingen 1825. 1829.

Zwischen diesen beiden Bänden steht, als Vorarbeit für den zweiten, ein anderes Buch desselben Vfs., und in demselben Verlage, unter dem Titel: „*Das Verhältniss von Seele und Leib.* Philosophen und Aerzten zu wohlwollender und ernster Erwägung übergeben. 1826." Die Besorgniss, welche man vor einigen Jahren hegen konnte, als würde das philosophische Studium in Deutschland ermatten, scheint sich glücklicherweise nicht zu bestätigen. Die Aufregung der Köpfe ist mannigfaltig; die abschreckende Herrschaft einer einzelnen Schule bloss eingebildet, und selbst das allgemeine Bedürfniss, mit der Zeit fortzugehen, erinnert wohl Manchen, dass er auch in der Philosophie nicht zurückbleiben darf. Freilich aber begnügen sich Viele mit oberflächlichen historischen Notizen, oder mit höchst einseitiger Kenntniss eines dürftigen Systems, dessen Auffassung nicht viel Mühe macht; oder mit abstrusen Formeln, bei denen sie nach ihrer Weise etwas denken, ohne den wahren Zusammenhang zu kennen. Wie müssten wohl Schriften beschaffen sein, die solchen Mängeln abhelfen sollten? Rec. wünschte antworten zu dürfen: so wie die Schriften des Hrn. *Beneke.* Wenigstens scheint es, der Vf. habe sich jene Frage vorgelegt, und suche ihr durch die Form seines Vortrags zu entsprechen. Seine Schriften sind nicht historisch, nicht systematisch; seine Ausdrücke scheinen leicht verständlich; seine Manier hat etwas Anziehendes; und er hat einen gewissen Grad von Anerkennung seines Talents im Publicum erlangt. Mit einer beinahe imponirenden Gewandtheit bewegt er sich durch alle Höhen und Tiefen der Psychologie, der Metaphysik, der Ethik und Aesthetik; ja es fehlt nicht viel, dass er scheine auch sogar Naturphilosoph zu sein; und schon der letzt angeführte seiner Büchertitel zeigt, wie wenig schwer es ihm dünke, selbst bei den Aerzten Gehör zu finden. Mit Einem Worte, er will Allen Alles sein: und zwar mit so wenigen Hülfsmitteln als nur möglich. Ist es etwan auf diese Weise auch einem *Lichtenberg, Lessing, Herder* gelungen, dem grossen Kreise derer, die sich eben nicht sehr anstrengen mögen, den Mangel der eigentlichen Wissenschaft einigermaassen zu ersetzen? Doch wir wollen Hrn. B. nicht mit Vergleichungen lästig fallen, die er ohne Zweifel nicht verlangt. Mag immerhin der Kreis, in dem er wirkt, kleiner, mag die belebende Wirkung, die von ihm ausgeht, geringer sein; mag es sich finden, dass er Vielen zu leicht, und noch weit Mehreren zu schwer ist; kurz, mag sein Bestreben, ein recht *allgemeiner* Lehrer zu werden, verfehlt sein: es scheint dennoch, dass er bei Manchen Eingang findet, die ohne ihn noch flacher und in ihrem Nachdenken sorgloser sein würden. Und in diesem Falle verdient er, durch

das öffentliche Urtheil aufgemuntert zu werden. Denn bei aller deutschen Schreibsucht scheint es doch an Büchern zu fehlen, die mit Philosophie beschäftigen, ohne systematisch die Aussicht zu beschränken, und polemisch und durch Partheilichkeit unbequem zu werden. Wir wollen nun versuchen, aus den vorliegenden Schriften Bericht zu erstatten.

Um den geradesten Weg zu denjenigen Puncten hin zu nehmen, von welchen aus man sich unter philosophischen Lehren zu orientiren pflegt, nehmen wir zuerst das Buch über das Verhältniss zwischen Seele und Leib vor uns. Dieses will der sogenannten rationalen Psychologie, und also der Metaphysik, angehören; es will das Verhältniss zwischen dem menschlichen Vorstellen und dem An-sich-sein der vorgestellten Gegenstände bestimmen, durch eine auf Erfahrung begründete psychologische Darlegung. „Alle philosophischen Systeme seit *Des Cartes* lehren, der Mensch müsse, um über die Natur und die Verhältnisse des Weltalls sich zu orientiren, bei sich selbst den Anfang machen, und in dem seiner *unmittelbaren* Erfahrung *in der inneren Selbstanschauung* Vorliegenden den Aufschluss suchen über alles für seine Kurzsichtigkeit Erkennbare." Diese Lehre haben wir nun allerdings oft gehört; allein Hr. B., der sich durch die Erfahrung der letzten vierzig Jahre von der Nichtigkeit der Speculation überzeugt findet, hätte, wie es scheint, einen ganz anderen Schluss aus der nämlichen Erfahrung ziehen können. Die Philosophen lehrten, man müsse bei sich selbst anfangen; diese Lehren führten aber nicht zum Ziele einer allgemeinen Ueberzeugung; also zeigt die Erfahrung dieses Misslingens, man müsse *nicht* bei sich selbst anfangen. Hr. B. fängt dennoch bei sich selbst an; aber er kommt nicht auf die Lehrsätze von *Locke*, oder *Kant*, oder *Fries*; also muss die unmittelbare Erfahrung in der inneren Selbstanschauung doch wohl nicht Allen einerlei Unterricht geben. Dagegen rücken die Naturwissenschaften, die sich an Beobachtung mit den äusseren Sinnen und an Rechnung halten, gerade vorwärts; also muss wohl die äussere Erfahrung geschickter sein als die innere, um gleichförmige Resultate zu liefern, wiewohl sie, genau besehen, auch dieses nur denjenigen leistet, die mit der höchsten möglichen Vorsicht beobachten und experimentiren, zugleich aber, wo nur irgend eine zulässige Hypothese sich darbietet, dieselbe durch Rechnung ausbilden, und mit den solchergestalt im voraus entworfenen Fragepuncten die Erfahrung vergleichen. Allein über das Verfahren, auch in die höchst dunkeln Regionen der *inneren* Erfahrung die Leuchte der Rechnung voran zu tragen, um sich besser darin umsehn zu können: hierüber mit Hrn. *Beneke* zu sprechen, das wäre vergeblich, wie eine bekannte Erfahrung nur zu deutlich gezeigt hat. Ihm besteht „der eigentliche lebendige Geist der kantischen Philosophie" in der empirischen

Psychologie; und dabei mag er bleiben, wie so Viele; wir wollen nur sehn, was er daraus macht. Nichts weniger, als „eine Weissagung! Nur durch unser eigenes Sein wissen wir vom Sein ausser uns; die Grundverhältnisse des ersten legen wir dem letzten unbewusst schon im Vorstellen und Denken des gewöhnlichen Lebens unter. Von diesem nehmen die Naturwissenschaften sie auf; nun werde man sich der Natur dieser Grundlage klar bewusst, so werden diese Wissenschaften, *aus dem Stande der Unmündigkeit in den der Mündigkeit tretend*, zu Aufschlüssen gelangen, die sich kaum ahnen lassen.“ Eine Weissagung, die wir schon längst gehört hatten; es fragt sich nur, wie alt eine Weissagung wohl werden dürfe, bis sie entweder erfüllt, oder als ungültig verworfen wird. Ob dazu wohl jene vierzig Jahre, durch welche die Zwecklosigkeit der Speculation sollte bewiesen sein, hinreichen mögen?

Mit derselben Befangenheit in den heutigen Vorurtheilen, welche die Vorrede verkündet, tritt nun Hr. B. in der Abhandlung seinen Weg an. Er versichert uns zuerst: „Die Philosophen nicht weniger, als die übrigen Menschen, setzen voraus, einer Verständigung über den Begriff des Sein bedürfe es nicht; sondern es verstehe sich von selbst, dass bei dem Worte *Sein* im allgemeinen Alle das Gleiche denken, und das als seiend Bezeichnete in dieselbe Beziehung mit ihrem Vorstellen setzen.“ Nun verwechselt er die ontologische Analyse des Begriffs vom Sein und seiner Beziehungen mit der psychologischen Frage: wie hat sich in uns die Beziehung des Vorgestellten auf ein Seiendes gebildet? Und so ist er im Zuge, *Psychologie an die Stelle der Metaphysik zu setzen;* das heisst: die Frage, wie unser *bisheriges* Vorstellen *geworden* ist, soll an die Stelle der anderen Frage treten: wie unsre Begriffe für unsre *jetzige* und *künftige* Ueberzeugung müssen bestimmt werden. Ungefähr, wie wenn die gesetzgebende Versammlung in einem Staate, statt *neue* Gesetze zu *geben*, sich in pragmatisch historische Untersuchung über den Ursprung der bisher bestandenen Verordnungen und Sitten vertiefen wollte. Zwar unterlässt er nicht, die Philosophen zu beschuldigen, sie vertauschten das Sein mit einem anderen, *vollkommneren* Sein; wovon jenes nur das Schattenbild sei. Aber diese Unterscheidung missbraucht er so, dass er von erhabenen Dichtungen spricht, denen man nicht den Namen des Wissens beilegen dürfe. Vermuthlich ist ihm die Geometrie, welche die Raumbegriffe so bestimmt, wie sie gedacht werden sollen, auch eine erhabene Dichtung, und kein Wissen! Durch Speculation, meint er, die von der Erfahrung abgekehrt sei, könne kein allgemeingültiges Wissen entstehen; *Kant* habe das objective Dichten nur mit einem subjectiven Dichten vertauscht. Der Begriff des Sein aber sei keine Erdichtung; denn das Dichtungsvermögen könne keine neuen, also auch keine einfachen

Begriffe schaffen, sondern nur Vorhandenes zusammensetzen. — Hier ist ein Punct, wobei dem Rec. wirklich bange wurde, er möge Hrn. B. wohl nicht recht verstehn. Denn die vorigen Ansichten waren alle noch so ziemlich im Kreise des Kantianismus, in sofern als er anthropologisch ist; allein wie weit der allgemein geltende, erfahrungsmässig zu bestimmende, nicht erdichtete, mithin nach Hrn. B. der *wahre* Begriff des Sein nun abweichen möge von jenem, für eine Dichtung ausgegebenen, vollkommeneren Begriffe: — dies war doch eine Frage, über die sich nicht füglich ohne ein Zeugniss des Vfs. selbst bestimmen liess. Glücklicherweise findet sich für diesmal noch die gesuchte Aushülfe etwas tiefer unten in einer classischen Stelle, welche lautet wie folgt: „*Kant* nennt als die dem Seelensein fremde, von dem inneren Sinne hinzugebrachte Erkenntnissform die *Zeit;* und setzt also das wahre Sein *als an und für sich selber unzeitlich* voraus. *Unter dieser Voraussetzung hatte er dann freilich Recht, zu behaupten, auch die innere Anschauung gebe uns das angeschaute Sein nicht, wie dasselbe an und für sich selber sei, sondern nur in trügerischen Erscheinungen.* Von welcher Beschaffenheit nun aber auch das wahre Sein, wie es ihm vor Augen stand, oder nicht vor Augen stand, sein mag: *die allgemein menschliche Vernunft, wenn sie vom Sein spricht, meint damit ein zeitliches Sein;* und diesem Denk- und Sprachgebrauche nach haben also wir wieder Recht, zu behaupten, dass die Zeitlichkeit der inneren Anschauung kein Hinderniss, sondern vielmehr ein Zeugniss für ihre Wahrheit sei, und dass gerade vermöge derselben *das angeschaute Sein, wie dasselbe an und für sich selber ist, uns gegeben werde.* Darf aber wohl diese Urkunde des allgemeinmenschlichen Denk- und Sprachgebrauchs durch die besonderen Hausgesetze einzelner Philosophen umgestossen werden?" — Nun also kennen wir Hrn. B. als vollkommenen Empiristen! So scheint's; allein auch darin wird er uns weiterhin wieder irre machen.

Mit *Hume* sucht der Vf. die Impression oder unmittelbare Anschauung aufzufinden, welcher der Begriff entspreche. *Wider Hume* aber behauptet er, eine solche nicht nur für den Begriff des Sein, sondern auch für den Causalbegriff nachweisen zu können. „Einem jeden Vorstellen, und wäre es auch nur ein Vorstellen vom Vorstellen des Vorstellens, kommt doch, als Thätigkeit der menschlichen Seele, ein Sein in dieser Seele zu." (Da ist Sein und Geschehen verwechselt). „Dieses Vorstellen aber können *wir* ohne Schwierigkeit wieder vorstellen; hiemit liegt uns die Erkenntniss des Verhältnisses zwischen Vorstellen und Sein, in einem Beispiele wenigstens offen." (*Wir,* auf dem Standpuncte unserer Ausbildung, können gar Manches, was nicht jeder kann; wir können uns auch Täuschungen bereiten, die bei noch höherer Ausbildung wieder verschwinden.

Eine Psychologie, die vom *Zusammenwirken mehrerer Vorstellungsmassen* nichts weiss oder wissen will, lässt uns in jenen Täuschungen stecken.) „Die durch äussere Sinne wahrgenommenen Dinge können wir freilich nicht ihrer vollen Wahrheit gemäss auffassen, weil wir doch nicht aus uns selber zu den Dingen hinausgehn können.“ (Gewiss nicht!) „Dieser Grund fällt ja aber in Bezug auf das Vorstellen von uns selber weg, indem wir, die Vorstellenden, zugleich das Vorgestellte sind.“ (Wenn das nur wahr wäre! Aber die Unterscheidung der *appercipirenden* Vorstellungsmasse von der *appercipirten* in uns ist gerade so nothwendig, als die unseres äusseren Sinnes von den äusseren Dingen.) *Hume* fragt: Sind wir bekannt mit der Fähigkeit der Seele, eine Vorstellung hervorzubringen? Hr. B. antwortet: Freilich! Denn von früheren Vorstellungen bleiben *gewisse (?) Angelegenheiten* zur Wiedererweckung übrig; von der Wiedererweckung nun haben wir ein unmittelbares Gefühl; und das gewöhnliche menschliche Bewusstsein kann dies Gefühl zu einer Vorstellung steigern; wir können *also* jenen wunderbaren Schöpfungsact in vollkommen begreifliche Naturerfolge auflösen! — Bei *Newton* giebt es auch gewisse Angelegtheiten des Lichts, leichter durchzustrahlen oder zurückgeworfen zu werden; jeder Physiker klagt hier über Dunkelheit. Aber man klage nicht mehr; die Sache ist gerade so klar als Hrn. B's. Psychologie. An einer anderen Stelle kommt es Hrn. B. nur auf Veränderung eines *Worts* an, um der *hume'schen* Zweifel mächtig zu werden. Etwas minder bequem jedoch macht er es sich bei der Frage, ob unsre Vorstellungen von der Aussenwelt, *gleich den Vorstellungen von unserem eigenen Seelensein,* (denn bei diesen hat Hr. B. noch nicht zweifeln gelernt,) das Vorgestellte, wie es an sich ist, oder nur subjectiv bedingte Erscheinungen gewähren. — Volle Wahrheit, meint er, würde erfordern, dass wir das Sein der Dinge in uns nachbildeten, *oder dieses Sein würden;* wie die Vorstellungen von unserem eigenen Seelensein nur dann wahr sind, wann sie das vorzustellende Sein entweder unmittelbar *selber sind,* oder doch rein und vollständig in sich wiederholen. „Vollkommen der aufgestellten Forderung zu genügen, wäre nur möglich bei unseren Vorstellungen von einem vollkommen uns gleichen Menschen, denn nur dieser Mensch würden wir *vollkommen zu werden* im Stande sein. Eine solche Gleichheit können wir uns wenigstens im Einzelnen als Aufgabe denken. Bemühen wir uns z. B., einen Schriftsteller vollkommen zu verstehen, so müssen wir werden, was er ist oder war; nur dann können wir uns rühmen, ihn richtig vorzustellen. Eben so, wenn wir die Gemüthsbewegung eines Freundes in ihrer vollen Wahrheit vorstellen wollen. Aber nur zu bald finden wir einen merklichen Abstand; es sind dieselben Gedanken und Gefühle, und sind doch auch wieder nicht dieselben; weil die Individualität unseres Temperaments

u. s. w. eine Verschiedenheit hineinträgt. Der Cholerische bleibt dem Phlegmatischen unvorstellbar, und umgekehrt; *denn der Eine kann nicht werden, was der Andere ist.* Wer das Sein eines Farrenkrauts oder das Sein des Quecksilbers so vorzustellen vermöchte, wie es an sich selbst ist, der müsste eben hiedurch aufhören, Mensch zu sein." Wir haben diese Stelle ausgezogen, nicht als ob der Gedanke an sich neu wäre, sondern weil wir gern glauben, der Vf. habe ihn mit eigenem Witze gefunden. Schade, dass er nicht weit reicht. Gesetzt, zwei völlig gleichgestimmte und gleichgebildete Menschen lebten in der nämlichen Stadt: würden sie nun von einander wissen? Sie könnten lange neben einander vorbeigehn, und von einander weit weniger wissen, als jeder von seinen Feinden; und es möchte immer noch darauf ankommen, ob ein Dritter die Güte hätte, einen dem anderen vorzustellen, damit jeder vom anderen *eine Vorstellung bekäme;* ja selbst dann müsste noch das Wunder ihrer völligen Gleichheit ihnen offenbart werden, sonst möchten sie, bei einiger Weltkenntniss, wohl kaum zuversichtlich daran glauben. Die Brücke, auf welcher das Vorstellen herbeikommt, möchte also Hr. B. wohl nicht gefunden haben; sie ist auch, so lange man das Vorstellen ohne nähere Bestimmung für ein Abbilden hält (vollends gar für Abbilden von Qualitäten) durchaus nicht zu finden, sondern der Sinn der Frage muss verändert werden; und man muss gerade so wenig Anspruch machen, die eigentliche Qualität der Seele eines Freundes kennen zu lernen, als die Qualität des Quecksilbers, wie es an sich selbst ist. Uebrigens haben wir eine Vorstellung von Körpern; unsere Seele ist dennoch kein Körper.

Das Angeführte möchte nun wohl Mancher, der im Philosophiren weit höher zu stehn glaubt, als Hr. B., für zu schwach erklären, um einer weiteren Aufmerksamkeit werth zu sein. Allein machen es diejenigen etwa besser, die ihr Gemüth lediglich als einen Gegenstand der inneren Erfahrung und Beobachtung zu kennen behaupten? Haben diese Gönner des anthropologischen Empirismus etwan genauer das Verhältniss zwischen dem Wissen und dem gewussten Gegenstande erwogen? Sehr klar sagt Hr. B.: „Stellen wir eine Gemüthsbewegung eines Freundes vor, so wird uns so zu Muthe, wie dem Freunde zu Muthe war; aber so wie dem Steine zu Muthe ist, kann uns nicht zu Muthe werden bei dessen Vorstellung, was doch ein nothwendiges Erforderniss für die An-sich-Erkenntniss desselben sein würde." Dass er hiemit eine Abstufung der Möglichkeit des Erkennens eingeleitet hat, die sich sehr leicht weiter anwenden und ausführen lässt, sieht man eben so gut, als andererseits, dass dennoch die Zugänglichkeit des Objects fürs Subject immer noch im Dunkeln bleibt; und eben so der Grund des Glaubens, man habe den Gegenstand richtig erkannt, wie er ist. Wenn ferner Hr. B. lehrt: der Begriff des Sein existire

nun einmal in unsrer Seele; dieser einfache Begriff könne nicht erdichtet, er müsse vielmehr durch irgend ein Gegebenes dargeboten sein, wovon er habe abgezogen werden können, dies Gegebene aber liege in unserem Seelensein, *dessen Vergleichung mit dem dasselbe auffassenden Vorstellen uns unmittelbar gelinge*: — so finden wir uns hier zwar zurückgeschleudert zu den Grundirrthümern *Fichte's* und *Schelling's*, allein diejenigen, welche in den nämlichen Irrthümern noch heute stecken, haben nicht Ursache, gegen Hrn. B. vornehm zu thun; auch sie suchen das Hirngespinnst eines Puncts, worin Wissen und Sein zusammenfallen sollen, und verblenden sich absichtlich gegen die Ungereimtheit dessen, was sie fordern. Endlich selbst in Hinsicht der Behauptung, dass die Wahrnehmung des Körpers und die Wahrnehmung des Geistigen nicht zwei verschiedene Dinge, sondern ein und dasselbe Ding vorstellen, — dass also auch die von einander unabhängigen Causalentwickelungen beider einen und denselben Erfolg darstellen: — auch hier ist Hr. B. vollkommen modern, und schliesst sich ausdrücklich dem *Spinoza* an; welches ihm denn immerhin zur Empfehlung bei denen gereichen mag, die darin eine Empfehlung finden. Rec. aber ist hierin gerade der entgegengesetzten Meinung, und glaubt sich zu erinnern, dass Hr. B. früherhin weniger geneigt war, mit dem Strome zu schwimmen, was im Grunde wohl ehrenvoller möchte gewesen sein; indessen sei es ihm keinesweges verdacht, wenn er lieber nachgiebig, als ohne innere Vestigkeit starrsinnig sein will.

Aber von der Keckheit, womit Hr. B. sich herausnimmt, in dem zweiten Theile seines Buchs den Luftsprung zu dem Verhältnisse zwischen Seele und Leib zu wagen, würden wir schweigen, wenn nicht der Gegenstand praktisch wichtig wäre, indem der Vf. die Aufmerksamkeit der Aerzte für sich zu gewinnen sucht. Diese sind ohnehin schon sehr geneigt, sich selbst eine seichte Philosophie zu erfinden; welche ihnen wenig schaden wird, so lange sie nichts anderes als der verfehlte Ausdruck der medicinischen Erfahrung ist, aber Gefahr bringt, sobald sich damit Schulvorurtheile der Philosophen verbinden, wodurch die Fähigkeit, zu beobachten und gemäss den Beobachtungen zu handeln, vermindert wird. Die gerechte Bewunderung des organischen Lebens veranlasst eine Geringschätzung der allgemeinen Physik und Chemie; was *Leben* sei, glaubt man wissen zu können, noch bevor man überhaupt weiss, was *Materie* ist. Auf diese Weise springend, erreicht man nun wissenschaftlich gar Nichts; denn so wenig Fleisch und Blut aufhören, ponderabele Massen zu sein, eben so wenig sind sie den Gesetzen der Wärme, der Elektricität u. s. w. entnommen; sie gehorchen nur nicht unbedingt, weil sie eigene und neue Bedingungen des Gehorchens zu den allgemeinen Naturgesetzen hinzufügen. Dass nun ein viel beschäftigter Arzt über Manches

hinwegsieht, was auf sein Thun keinen, ihm bemerkbaren Einfluss ausübt, mag in der Mehrzahl der Fälle unschädlich sein; es ist auch in der Praxis kein grosses Uebel, wenn einmal eine falsche Hypothese durch zehn Hülfshypothesen so bedeckt wird, dass die Fehler sich gegenseitig auslöschen. Aber dass Philosophen, die nicht Mathematik, Physik, Chemie studirt haben, sich mit ihrer unmathematischen Psychologie auch noch in die Physiologie, — die schwerste aller Wissenschaften, — versteigen; dass sie hier, mit gewohnter Dreistigkeit, die Aerzte zu belehren unternehmen, bei denen jede falsche Richtung des Denkens auch ein falsches Handeln nach sich ziehn kann, — das gebührt sich nicht! Nur in der Kürze wollen wir zeigen, wiefern Hr. B. uns zu dieser Bemerkung veranlasst habe. Mit stolzer Freude beginnt er seinen zweiten Theil, wie wenn mit der Lösung der Vorfrage, nach dem Verhältnisse des Vorstellens zum Sein, auch die Lösung der Frage nach dem Verhältniss zwischen Seele und Leib so weit vorgerückt wäre, *„dass für die letzte im Grunde nichts mehr übrig ist, als die gefundenen Resultate klar und in angemessener Ordnung neben einander zu stellen.“* Hätte er wirklich der Vorfrage genügt, so wäre damit noch nicht die allergeringste Kenntniss des Wesens der Materie gewonnen, ohne welche an Kenntniss des leiblichen Lebens nicht zu denken ist; diese aber ist die nächste Voraussetzung einer richtigen Einsicht in das Verhältniss zwischen dem Leibe und der Seele. Was er von einer Verbindung räumlicher Veränderungen im Gehirn u. s. w. mit Geistesthätigkeit muthmaasst, ist allerdings richtig, und lässt sich ohne Vergleich bestimmter erklären, als Hr. B. gethan hat; aber seine Gedankensprünge gehen so regellos fort, dass man, ein paar Blätter umschlagend, auf den ungereimten Satz stösst: *„wenn die Verdauung bei übermässigen Reizen unmittelbar empfunden wird, gehört sie offenbar der Seele an.“* Er hätte eben so gut sagen können: wenn eine Kanonade in einer Entfernung mehrerer Meilen vernommen wird, so gehört die Abfeuerung der Geschütze den Personen an, welche am Boden gelagert, mit horchenden Ohren im Stande sind, den dumpfen Schall gewahr zu werden. So wenig diese Personen in den Process, der von den Kanonieren abhängt, fördernd eingreifen können, eben so wenig hat es jemals eine verdauende Seele gegeben. Nur verhindernd kann sie eingreifen, wie wenn der Wagen bei schlechtem Wege die Pferde zurückhält. Nach Hrn. B. aber giebt es keine Gattung menschlicher Entwickelungen, welche nicht unter gewissen Umständen *bewusst werden könnte.* Was heisst das, bewusst werden? „Die Muskelbewegung erhält Bewusstsein bei übermässiger Ermüdung oder Anstrengung.“ (Das heisst, wenn die Muskeln schon ihren rechten Dienst versagen!) „Der Blutumlauf wird bewusst bei Erhitzungen.“ (Also wenn das Umlaufen schon mit Hindernissen kämpft!) „Für den im Schiffe Geschaukelten

setzt sich diese Bewegung auch noch auf dem vesten Lande fort.“ (Also was *nicht mehr* geschieht, wird dennoch ein Bewusstes!) Sind nun die Contractionen der Muskeln etwas in der unräumlichen Seele? Oder haben sich *diejenigen inneren Zustände*, welche wirklich *in den Elementen der Muskeln* zur Erklärung der Irritabilität vorausgesetzt werden müssen, etwa *durch die Nerven*, welche *keine* Irritabilität besitzen, bis in die Seele verbreitet? Und ist etwa nun die Seele in einem gleichartigen Zustande mit den Elementen der Muskeln, weil sie etwas empfindet, das wir Ermüdung nennen? — Ferner: es giebt viele und verschiedene Arten von Fieber; wenn nun in der Fieberwallung Hitze empfunden wird, ist das Eigene jedes besonderen Fiebers, das, was seinen Grund ausmacht, ein Bewusstes geworden? Gesetzt, es wäre so: *wovon* ist denn nun ein Wissen in der Seele? Von der Expansion des turgescirenden Blutes, oder von der Reizung des Herzens, oder von der Spannung in den Haargefässen, oder von der veränderten Hämatose im System der Pfortader, oder von der Entkohlung des Bluts in den Lungen? Welche unter den verschiedenen Meinungen der Physiologen, um die so lebhaft gestritten wird, erhält nun hier Bestätigung durch jenes eingebildete Bewusstwerden des Blutumlaufs? — Man höre: „*wir können uns dieses Uebermaass bis zu dem gewöhnlichen Maasse*, jene krankhafte Beschaffenheit bis zur Norm der Gesundheit, *stetig vermindert denken*, und werden dann, indem wir den Einfluss einer solchen Verminderung an den geistigen Thätigkeiten uns anschaulich machen, *welche auch in dieser Verminderung noch durch sich selber vorstellbar sind*,“ (durch homöopathische Bruchrechnung vermuthlich?) „allerdings eine, wenn auch nicht vollkommen, doch *selbst für wissenschaftliche Constructionen genügend klare* Erkenntniss von dem An-sich *der gesunden Verdauung gewinnen*“*!!!* Hr. B. frage doch einen *Blumenbach*, oder *Rudolphi*, oder *Treviranus*, oder *Baer*, oder welchen Physiologen er will, ob nun die Theorie der Verdauung sich wissenschaftlich, und zwar genügend klar, construiren lasse? Und wie nun die Analogie laute, durch welche man auf ähnliche Weise eine Theorie des Fiebers erlangen könne? Wir wollen noch folgende Worte des Hrn. B. anführen, damit man ihn nach seinen eigenen Aussagen richten möge. „Die Beobachtung jener starkbewussten Aeusserungen der gewöhnlich geringbewussten Thätigkeiten macht uns mit den Entwickelungsgesetzen u. s. w. derselben bekannt. Diese werden wir auf die gleichartigen schwächeren Entwickelungen übertragen. Die *unbewussten* Verdauungs- und Muskelthätigkeiten stellen wir, unter einander und zu den geistigen Thätigkeiten, in eben das Verhältniss, in welches wir die *bewussten* haben treten sehen.“ (Also die normalen in eben das Verhältniss wie die anomalen! Ungefähr wie *Hahnemann Heil*mittel gegen Krankheiten beurtheilen wollte

nach dem *Schaden*, den sie dem Gesunden zufügen; doch scheint es fast, hier sei *Hahnemann* der Wahrheit näher, indem er wenigstens die Systeme des Organismus, worauf die Mittel wirken, unterscheiden konnte.) „Nun werden die unbewussten Thätigkeiten in die Entwickelung der bewussten Seelenthätigkeiten, z. B. ins Denken, einwirken. — Nach dieser Methode (so sagt die beigefügte Note) sind alle Erklärungen in meinen Beiträgen zu einer rein-seelen-wissenschaftlichen Seelenkrankheitskunde construirt; die leiblichen Erscheinungen möglichst vollständig in Rechnung gezogen, aber seelenartig übersetzt." Da der Vf. sich einmal selbst ein solches Zeugniss ausgestellt hat, so können wir es nicht ändern; um die Physiologen belehren zu können, wird er noch vorher gar Manches von ihnen lernen müssen; und wenn er sie von der groben Materie auf deren innere Kräfte verweist, so werden sie dies schwerlich als seine Erfindung anerkennen, und den wahren Begriff dieser sehr uneigentlich sogenannten *Kräfte* wohl auch nicht von ihm verlangen: — vielleicht aber doch einmal hie und da seine luftigen Behauptungen als Autoritäten citiren! Denn *Leben* und *Seele* verwechseln sie gar gern.

Man erwarte nicht, dass wir mit gleicher Ausführlichkeit auf des Vfs. *psychologische Skizzen* uns einlassen werden. Die Gründe, weshalb das nicht geschieht, sind grösstentheils schon aus dem Vorstehenden ersichtlich; es fehlt bei Hrn. B. an allen Erfordernissen einer *gründlichen* Untersuchung; es fehlt an Metaphysik, an Naturkenntniss, an bedeutendem Umfange der Belesenheit, an Reichthum *solcher* Erfahrung, die das Gemeine und Gewöhnliche überschreitet, und sich durch Seltenheit schätzbar macht; nur Eins ist im Uebermaasse vorhanden, nämlich Dreistigkeit. Mit gewählten Redensarten verspricht er — *Naturlehre!* Keinesweges eine Wissenschaft *aus eigenen Begriffen!* Aber der erste Band soll sich mit dem Veränderlichsten, Flüchtigsten in der menschlichen Seele beschäftigen; der zweite mit dem Bleibendsten, der wesentlichen Natur und dem inneren Bau der Seele. Wir wollen hier keinesweges fragen, ob denn ein Bau in der Seele sei. Aber Hr. B. weiss, wie es scheint, nicht, was *Naturlehre* heisst. Er gehe demnach zu den Naturlehrern und erkundige sich. Er wird hören, dass tüchtige und treue Beobachter das Bleibende in den Erscheinungen aufsuchen, nicht das Flüchtige — am wenigsten gleich Anfangs, — auch nicht das innere Wesen der Dinge, welches zu erkennen die Physiker gar keinen Anspruch machen. Ferner: nichts als Wissenschaft aus *eigenen* Begriffen, so lautet die Verheissung. Aber kaum treten wir über die Schwelle des Eingangs zur ersten Abhandlung, welche uns eine Naturlehre der Gefühle anbietet, so empfängt uns ein langes Gerede darüber, dass es erlaubt sein müsse, *Begriffe zu machen,* woran im allgemeinen kein speculativer Denker zweifelt, vorausgesetzt, dass man die Gründe

dieses Machens zu rechtfertigen wisse. Und was macht Hr. B.? Einen Begriff von den Gefühlen. Welchen Begriff? Dies zu sagen, kostet ihn ein langgestrecktes Wort: unmittelbares *Sich-gegen-Einander-Messen* unserer Seelenthätigkeiten; er erklärt, dieses Verhältniss scheine ihm dasjenige, welches im gewöhnlichen Denkgebrauche, wie im philosophischen, mehr oder weniger bewusst und klar, dem Begriffe: *Gefühl* zum Grunde liege. Eine allgemeine Aehnlichkeit zwischen beiden, meint er, werde man schon beim ersten Anblicke nicht verkennen. Wir unsererseits meinen das Gegentheil; ja wir meinen, dass hier gerade die Psychologie an eine Schwierigkeit stösst, die sie in alle Ewigkeit nicht genau, sondern nur annäherungsweise, mit Wahrscheinlichkeiten sich behelfend, wird beseitigen können. Die bekanntesten, bei jedem Menschen und jedem Thiere vorkommenden Gefühle sind die des sinnlichen Wohl und Wehe. Wer sich brennt oder sticht, wer isst und trinkt, der fühlt. Wer in einem solchen Gefühle die Erklärung des Hrn. B. wieder erkennen sollte, der müsste sagen können, welche verschiedenen Seelenthätigkeiten sich darin an einander messen. Er müsste also das Einfache des Wohl oder Wehe zerlegen können in eine Vielheit, und der Philosoph müsste aus dieser Vielheit, indem er sie wieder zusammensetzte, das Gefühl, als den nothwendigen Erfolg derselben, begreiflich machen können. Dass allerdings das Letzte, die Zusammensetzung, sich mit Wahrscheinlichkeit leisten lässt, hat Rec. am gehörigen Orte gezeigt; aber was hilft's, mit Hrn. B. von Berechnungen der *Verschmelzung vor der Hemmung* zu reden? Wer so, wie Er, Begriffe aus freier Hand macht, der wird in diesen Rechnungen eben so wenig die wirklichen Gefühle wieder zu erkennen vermögen, als der Ungebildete im Stande ist, sich von irgend einer Zusammensetzung verschiedener Vorstellungen in dem einfachen Gefühle Rechenschaft zu geben. Aber auch die Gebildeten, die Gelehrten werden fragen: wie kommt das Fühlen zum Messen, und wie kommt das Messen zum Fühlen? Diejenigen, welche den Kern der Psychologie im Gefühle suchen, pflegen bekanntlich vom wirklichen Messen keine Freunde zu sein, so wenig wie der Vf. selbst. Sieht man sich weiter um in dem Buche, so stösst man auf neue Namen: wie *Vorstellungsraum, Luftraum, Strebungsraum,* ja sogar *angewachsener* und *eingewachsener Raum.* Offenbar hat die Mathematik, welche ganz allein fähig ist, Licht in die Psychologie zu bringen, sich an Hrn. B. dafür gerächt, dass er die Herrschaft, welche ihr in dieser Wissenschaft von Rechtswegen gebührt, nicht einräumen will. Sie hat ihm, da er Begriffe machen wollte, lauter Grössenbegriffe aufgedrungen; und so wird sie mit jedem verfahren, der irgend ein freies Nachdenken in der Psychologie versucht. Ein sehr merkwürdiger Umstand, der hierbei vorkommt, darf nicht unerwähnt bleiben. Die Grössenbegriffe sind *Raum*begriffe,

obgleich anerkannt als Begriffe vom Unräumlichen; und wiederum: zu dem *eingewachsenen* Raume, der eine intensive Grösse bezeichnen soll, kommt sogar noch ein *angewachsener*, um eine Grösse zu benennen, die im Vergleich mit jener so gedacht werden muss, als verhielte sie sich wie *Extensives* zum *Intensiven.* Ueber diese letzten Benennungen erklärt sich Hr. B. folgendermaassen: „Angewachsener Raum bezeichnet deutlich das Hinzukommen *fremder* Bestandtheile zu den, der ursprünglichen Bildung eigenthümlichen; eingewachsener Raum hingegen, dass die Bewusstseinsstärke rein aus den letzten besteht." Also von der Stärke, womit sich eine Vorstellung im Bewusstsein behauptet, ist die Rede; der Unterschied, der hierbei vorkommt, wird durch die Präpositionen *An* und *In* bezeichnet; die Stärke der Vorstellungen wächst entweder *in sie hinein,* oder *an sie hinan.* Hier nun wollen wir Hrn. B. weder tadeln noch loben; denn unwillkürlich, und ohne Schuld oder Verdienst ist ihm etwas begegnet, das überall in aller Sprachbildung begegnet und begegnen muss, ohne von den gewöhnlichen Psychologen begriffen zu sein. Es ist nämlich einer der wichtigsten charakteristischen Züge von Nachlässigkeit der alten Psychologie, dass sie den Raum nur als eine Form des Sinnlichen betrachtet. Als aber *Kant* begriff, dass die sinnliche Empfindung gar nicht einmal im Stande ist, durch sich selbst irgend ein Raumverhältniss *als Empfundenes* darzubieten, obgleich sie sich unter gewissen Umständen nothwendig damit bekleidet, da hätte ein Grammatiker zu ihm treten, und ihm zeigen sollen, *dass die ganze Sprache sowohl in den Worten, als in den grammatischen Fügungen, voll ist vom Räumlichen;* alsdann würde er diese *Thatsache* weiter erwogen und gefunden haben, dass er den Verstand, mit eben dem Rechte wie die Sinnlichkeit, als den *Producenten* der Raumvorstellungen betrachten könne; und auf diesem Wege des Nachdenkens wäre er dann vielleicht von dem Vorurtheile für die Seelenvermögen losgekommen, welches ihm seine Vernunftkritik verunstaltet hat. Was aber ist Hrn. B. begegnet? Ihm schweben die *Verschmelzungshülfen* und *Complicationshülfen* vor, welche eine Vorstellung von den mit ihr verbundenen erhält; diejenige Stärke, womit sie dadurch im Bewusstsein gehalten wird, will er, wie billig, unterscheiden von der anderen Art von Stärke, die sie erhalten könnte, wenn sie „in ihren eigenthümlichen Elementen verdoppelt oder verdreifacht würde." Dies Doppelte oder Dreifache würde *in sie* hinein wachsen; jenes wächst *an* sie *hinan.* Ist denn der Anwuchs wirklich *ausser* demjenigen, wohin es sich anlegt? So ist's nicht gemeint; die Redensart soll nur eine Metapher sein! *Aber jede Metapher muss ihren Grund haben, weshalb sie passt.* Weiss man diesen Grund für diejenigen Metaphern, welche für *entlehnt vom Raume* gehalten zu werden pflegen, psychologisch, und mit Genauigkeit, anzugeben: so weiss man zugleich den

wahren Grund, aus welchem alle, *auch die sinnlichen* Vorstellungen vom Räumlichen entspringen. Weiss man ihn nicht, so staunt man über die Einrichtungen unseres Erkenntnissvermögens; dieses Staunen, das gerade Gegentheil des Erkennens, verbreitet sich verwirrend über Psychologie und Metaphysik, sammt Allem, was davon abhängt. Wissen aber kann man den Grund nicht, wenn man nicht rechnen, oder wenigstens mathematische Begriffe fassen, und um sie zu fassen, die nöthigen *Uebungen* anstellen will. Hr. B. nun hat längst verrathen, dass er in diesem Puncte zu den gänzlich Ungeübten gehört.

Nach allem Bisherigen kann von Leistungen des Hrn. B. für die Wissenschaft für jetzt noch nicht die Rede sein. Damit ist jedoch nicht geleugnet, dass er einestheils bei besserer Vorbereitung, bei gründlichen Studien, Etwas hätte leisten können und noch leisten könnte; anderntheils, dass seine vorhandenen Schriften einer zahlreichen Klasse von Lesern nützliche Dienste leisten werden. Die alte, in ihrem System von den Seelenvermögen gefesselte Psychologie ist so unfähig, auch nur die Ansprüche zu begreifen, die man gegen sie erhebt, dass selbst die unreifen Gedanken des Hrn. B. schon besser sind als jene überreife Irrlehre. In seinen Schriften ist Manches, was ein guter Kopf verarbeiten kann; die Selbstbeobachtung kann durch ihn geweckt und geschärft werden; in dieser Hinsicht ist das gute Vorurtheil, das man hie und da für ihn geäussert hat, nicht ohne Grund. Hr. B. ist wenigstens geneigt, sich auf Erfahrung zu berufen; vermuthlich also wird er auch die Winke der Erfahrung beachten wollen; bekanntlich aber kommt Erfahrung allmälig mit den Jahren. Vielleicht bereut der Vf. es jetzt schon, Skizzen geschrieben zu haben, statt Untersuchungen anzustellen. Denn schon gegenwärtig zeigt sich's, dass die Laune der Zeit, welche seinem Empirismus günstig schien, im Vorübergehen begriffen ist. Das Zeitalter ist eben so wenig mit leichter Waare befriediget, als die Wissenschaft. Wenn nun auch Hr. B. vielleicht niemals zu der Einsicht gelangt, dass man erst *Mathematik* studiren müsse, bevor man in der Psychologie Fortschritte machen könne: so wird er wenigstens davon sich mehr und mehr überzeugen, dass man aus einem gegebenen Kreise von Erfahrungen Nichts willkürlich herausreissen darf, und dass erfahrungsmässig der Geist mit dem Leibe, also Psychologie mit Physiologie, vermittelst dieser aber mit den übrigen Naturwissenschaften zusammenhängt. Vor dem leidigen Materialismus braucht man Hrn. B. glücklicherweise nicht zu warnen; er studire demnach nur die Gesetze der Körperwelt; vielleicht bringt ihn dies Studium noch irgend einmal zum wahren Rationalismus. Und wenn er dahin gelangt, die ergänzende Steigerung für die unbewussten geistigen Thätigkeiten in ihnen selbst zu finden, anstatt, wie jetzt, sie fälschlich in den Sinnen zu suchen, alsdann wird er mit bes-

serem Rechte, als bisher, von einer *rationalen* Psychologie reden dürfen.

Vorlesungen über das System der Philosophie von *K. Chr. Fr. Krause.* Göttingen 1828.

Bekanntlich sind manche Schriftsteller in ihren eignen Augen sehr thätige und selbstständige Denker, denen doch der Unbefangene auf den ersten Blick ansicht, woher sie den Gedankenkreis haben, in welchem sie, durch lange Gewöhnung beschränkt, und durch Zeitumstände dann und wann neu angeregt, sich bewegen. Um ihre Eigenthümlichkeit darzuthun, lassen sie es an Neuerungen nicht fehlen, und oft genug entsteht daraus für denjenigen, der über sie Bericht erstatten soll, eine bedeutende Schwierigkeit, weil zum Theil das Neue nur im Ausdrucke liegt, andern Theils das Gewicht und der Werth desselben so zweifelhaft bleibt, dass eine genaue Prüfung mehr weitläuftig, als belohnend ausfällt. Am schlimmsten ist es, wenn solche Schriftsteller von ihrer Wichtigkeit und ihrem möglichen Einflusse eine so hohe Meinung hegen, dass sie sich berufen erachten, die Sprache zu reformiren. Fast unbegreiflich ist, dass heutiges Tages, wo die Philosophie den Kreis ihres Wirkens von so manchen Seiten beengt sieht, Vorlesungen über diese Wissenschaft gehalten und gedruckt werden können, worin das Verstehen absichtlich durch neuen Wortprunk erschwert wird. Aber die Thatsache liegt vor unsern Augen; S. XXVII lesen wir: „*Wesens Lebselbstinnesein geht auf sich selbst zurück; der Mensch ist das vollwesenliche, Gotte vollwesenähnliche vollendetendliche Vereinwesen;*“ aus welchen zufällig aufgeschlagenen Proben man auf das Uebrige schliessen mag. Wenn wir hinzusetzen: der Vf. ist oder war ursprünglich Fichtianer, er hat Mathematik studirt, und er giebt sich als Freimaurer kund; — so wird hiermit im allgemeinen bezeichnet sein, was man zu erwarten habe. Indessen wollen wir sogleich bezeugen, dass die dreifache Gravität des Fichtianers, Mathematikers und Freimaurers, anspruchvoll wie sie ihrer Natur nach ist, uns doch noch erträglich vorkommt, weil sie durch Ruhe des Vortrags gemildert wird; und dass selbst der Sprachreiniger und Sprachschöpfer sich übrigens Mühe giebt, verständlich zu reden. Und wahrlich! er hatte Ursache, sich darum zu bemühen. Denn sein Unternehmen geht, nach der Vorrede, dahin: 1) jeden des Denkens fähigen Menschen, *Mann* oder *Weib, Jüngling* oder *Greis,* vom Standorte des gewöhnlichen Bewusstseins zur Selbsterkenntniss, und von da zur Erkenntniss Gottes und der Vernunft, Natur und Menschheit als in Gott bestehenden Wesen, insonderheit der göttlichen Bestimmung des Menschen, *auf dem einzig möglichen Wege, nach den Gesetzen der wissenschaft-*

lichen Methode zu geleiten! — Auf ein so umfassendes: *Erstens*, sollte man denken, könne kein *Zweitens* und *Drittens* mehr folgen. Aber es folgt dennoch: 2) der Wissenschaftbau soll in diesem Werke so weit ausgeführt werden, dass darin die Grundlage aller obersten besondern Wissenschaften enthalten sei, namentlich der Lehre von dem Leben der Menschheit und dem Organismus ihrer Geselligkeit. 3) Der zweite Haupttheil dieses Werks enthält den rein speculativen Theismus, *welchen bereits Viele von der Philosophie erwarten* (etwa in den Logen der Freimaurer?), *der aber in keinem der neuern deutschen Systeme der Philosophie geleistet ist.* (Also vielleicht in einem der ältern und fremden Systeme? Denn in die Ferne der Zeit und des Orts pflegen ja die Sehnsüchtigen hinauszuschauen, und alle Deutungen haben dort leichtes Spiel.) Uebrigens sagt diese Lehre von sich selbst: sie sei *nicht* Pantheismus; wobei wir uns erinnern, unlängst in diesen Blättern eine andere Schrift angezeigt zu haben, die mit geringer Abweichung das Geständniss ablegte, man nenne sie *missbräuchlich* Pantheismus, und die hierbei das Sprichwort: *qui s'excuse, s'accuse*, selbst anführte. Ferner wird von der nämlichen Lehre gesagt, sie stimme mit dem Christenthume überein; wobei wir sogleich bemerken, dass eben darum, weil das Christenthum längst vorhanden und verbreitet ist, ein so gewaltig hohes Selbstgefühl, wie das, womit unser Vf. sich ankündigt, uns selbst in dem Falle anstössig sein würde, wenn sich in seinem Vortrage wirkliche Originalität zeigte.

Als ob Niemand sich gegen die falschen Anfänge der fichteschen und schellingschen Philosophie geregt hätte, noch regen könnte und dürfte, wirft der Vf. seine Zuhörer, deren kritischen Geist er gegen vermeintes Wissen wecken sollte, geradezu schon im Beginne der Einleitung in alle die *petitiones principiorum* hinein, welche seit dreissig Jahren bis zum höchsten Ueberdrusse sind wiederholt worden. „*Wir Alle wissen*, und haben dazu nicht nöthig, schon zu wissen, was das Wissen ist.“ Aber was wissen wir denn? Was glauben diejenigen zu wissen, welche hier angeredet werden? Empirische Kenntniss von *Erscheinungen;* mathematische Kenntniss von leeren *Formen;* moralische Kenntniss von *Forderungen* dessen, was sein *soll:* — welches von diesem Wissen taugt hier als passendes Beispiel? Oder soll gar gleich Anfangs der religiöse *Glaube*, gegen Kant's Einspruch, mit dem Wissen verwechselt werden? Als ob so etwas nicht könnte gefragt werden, ist der Vf. schnell bei dem Satze: „wenn Wissenschaft im Geiste *beginnen* soll, muss eingesehen werden *irgend eine* Wahrheit, die durch ihren Inhalt selbst einleuchtet,“ (etwa eine mathematische oder logische oder moralische? — nein! sondern:) „*der Geist muss sich einer Erkenntniss bewusst werden, die über den Gegensatz des Subjects und Objects erhaben sei.*“ Der Zuhörer wird fragen, was

denn irgend eine solche Wahrheit, falls eine solche vorhanden wäre, über den weiten Kreis des andern, uns im Leben höchst nöthigen Wissens vermöge, worin Subject und Object verschieden sind? Falls diese Verschiedenheit ein Fehler wäre (was er keinesweges ist), so bliebe die grössere Masse des Wissens stets mit ihm behaftet, und ein Tropfen von anderer Art würde den Ocean nicht bessern. Aber der Vf. weiss Rath. Gleich in den ersten Zeilen nämlich hat er von dem *Worte:* Wissenschaft, gesagt: durch die Endsylbe *schaft* werde überall ein Verein verschiedener Theile zu einem Ganzen verstanden. Diese Forderung werde noch näher bezeichnet durch die Worte *System* und *Organismus.* Auf einer solchen Grundlage von *Worten* fortbauend, fährt er nun schon auf der vierten Seite des Buchs also fort: „Fassen wir das Bisherige zusammen, so haben wir *gefunden,* dass die Wissenschaft ein organisches Ganze gewisser Erkenntniss sein *soll,* in welcher *jede* besondere Erkenntniss *enthalten* sei, und worin jede andere gewiss werde." Und nun wird die Einheit alles Wissens, sammt der Mannigfaltigkeit desselben, weiter erwogen. Das ist die alte, seit dreissig Jahren viel erprobte Manier, jungen Leuten die Einbildung eines Wissens beizubringen, woraus bei reifen Männern die Klage erwächst: *die Philosophie halte niemals, was sie verspreche.* Wer jene Zeit des ersten *fichteschen* Speculirens mit erlebt hat, der kann sich aus historischer Kenntniss der damaligen Stimmung und Bestrebung denkender Köpfe den Ursprung jenes Beginnens leicht erklären; aber was hilft das den heutigen Anfängern in der Philosophie? Für sie ist es eine unbegreifliche, freilich imponirende, Thatsache, dass auf dem Katheder ein Mann sitzt, welcher mit Nachdrucke behauptet: alle Erkenntniss sei Eine Erkenntniss. „Mithin (fährt er *quasi re bene gesta* weiter fort) muss die Einheit theils subjectiv, in Ansehung des Erkennenden, theils objectiv, im Erkannten, vorhanden sein. Gewöhnlich wird die Einheit der Wissenschaft vorwaltend aufgefasst in dem Gedanken des *Princips* der Wissenschaft. So wahr sie Eine ist, so wahr fordert sie nur Ein Sachprincip. Aber dies muss auch das Princip aller Erkenntniss sein." Nun aber ein merkwürdiges Bekenntniss: „Der Gedanke der Verschiedenheit ist nicht derselbe Gedanke, als der der Einheit, daher auch der Gedanke der Verschiedenheit *aus* dem Gedanken der Einheit *nicht abgeleitet* werden kann. Wenn demnach Wissenschaft auch ein geordnetes Ganze des Mannigfaltigen sein soll, so müsste das Mannigfaltige, wie es sich auch weiter zeigen möchte, erkannt werden als in dem Principe enthalten." — Was will diese Rede sagen? Weil von der Einheit keine Ableitung zum Mannigfaltigen geht; so wird man umgekehrt die Betrachtung bei jedem Stücke des Mannigfaltigen beginnen müssen, um es in die Einheit hinein zu deduciren. Einen andern Sinn können wir in den Worten nicht finden. Dann giebt

es aber unendlich viele Erkenntnissprincipien, so viele nämlich, als Anfänge der Betrachtung des Mannigfaltigen; und hiermit ist sowohl die Einheit des Princips überhaupt, als die Identität des Sach- und Denkprincips verloren! Wer den Spinozismus kennt, dem liegt die Wichtigkeit dieses Puncts vor Augen; wir meinen den Sprung aus dem Unendlichen ins Endliche. Hierüber unbekümmert, redet der Vf. getrost weiter vom Principe als Grund und Ursache; und von der Demonstration des Endlichen, wenn man erkennt, dass seine Wesenheit in einem höhern Ganzen so sein muss, wie sie ist. Aber es entdeckt sich bald, woher diese Sorglosigkeit kommt. Was denjenigen, die für das Wissen Einheit des Princips behaupten, das Wichtigste sein muss, das giebt er auf. „Was unpassend intellectuale Anschauung genannt wurde, nenne ich die Schauung Gottes, oder die Wesenschauung. Aber mein System unterscheidet sich dadurch, dass die Erkenntniss des Princips weder bloss postulirt wird, wie bei *Schelling*, noch durch irgend einzelne vorbereitende Speculation gesucht wird, wie bei *Hegel*, sondern, dass die Wissenschaft vom ersten *subjectiv* Gewissen, vom Selbstbewusstsein des Ich anhebend, ohne Willkür, *der Wesenheit der Sache nach fortschreitend* zu der Anerkenntniss des Princips *aufsteigt*." Das heisst mit andern Worten: die Principien des Wissens und des Realen sind verschieden; das Erkenntnissprincip ist das Ich; und nun kommt Alles auf die Ableitung, auf die Methode an, damit es sich zeige, ob man von hier ausgehend den versprochenen *rein-speculativen* Theismus dogmatisch erreichen könne, dergestallt, dass man weder über Schlussfehler ertappt werde, noch Teleologie und praktische Ideen da zu Hülfe nehme, wo Andere, ihre menschliche Schwäche bekennend, gern das Wissen durch den Glauben ergänzen. Uebrigens sind wir in sofern mit dem Vf. wohl zufrieden, dass doch endlich einmal zum Vorscheine kommt, was vor dreissig Jahren freilich eben so klar hätte sein sollen, wie heute: dies nämlich, dass Identität des Ideal- und Realprincips eine Ungereimtheit ist.

Bevor wir nunmehr, über die Einleitung hinaus, in die Abhandlung selbst eintreten, wird es gut sein, zu erklären, dass wir uns, ungeachtet der unvermeidlichen Länge dieser Recension, doch unmöglich darauf einlassen können, eine vollständige Uebersicht zu geben. Nicht nur liegt ein Buch von 554 äusserst eng gedruckten Seiten vor uns, sondern die Arbeit, eine neue Sprache zu studiren, ist hier grösser, als dass man sie uns zumuthen könne, da, wie sich bald zeigen wird, Gründe genug vorhanden sind, den dazu nöthigen Zeitaufwand zu scheuen. Rec. bekennt also geradezu, nicht zu wissen, was das neue Wort: *Wesens-Or-Om-Vollwesenheit*, eigentlich bedeutet; auch nicht genau zu verstehen, warum Schönheit die *vollwesenliche Wesenähnlichkeit* ist, und obgleich der Vf. gütig

genug ist, zu sagen, dass ***Weseninnesein*** und ***Wesenvereinleben*** **so viel bedeutet als *Religion;*** so ist hiermit doch der unmittelbar folgende Satz nicht klar: „*Hätten Spinoza und Kant die Kategorie der Bezugseinheit erkannt, so würden sie vielleicht zur Wesenschauung gelangt sein, Kant würde die Gotterkenntniss nicht für unmöglich erklärt, und Spinoza würde sich nicht in den Kategorien der Nothwendigkeit und der Freiheit verwirrt haben.*" Diese letzte Probe kann zugleich zeigen, dass die Schwierigkeit nicht bloss in den Worten liegt; man müsse nämlich hier zuerst einsehen, wie Schauung, welcher Ausdruck ein Unmittelbares zu bezeichnen scheint, vermittelt werden könne, und zwar mittelst der Erkenntniss einer Kategorie; und überdies mag ein anderer Oedipus errathen, wie man so kurz die Antipoden *Kant und Spinoza* zusammenfassen könne, um einen für Beide gemeinsamen Grund, weshalb keiner von Beiden zur Wesenschauung gelangt sei, mit Einem Worte auszusprechen. Dazu möchte doch der Streit zwischen Spinozismus und Kantianismus ein wenig zu stark und zu vielfach sein. Allein so wenig wir uns auch in des Vfs. Theosophie einzulassen gedenken, so müssen doch ein paar allgemeine Bemerkungen Platz finden. Erstlich ist der Rec. wohl nicht der Einzige, dem es missfällt, wenn polemisirende, mit allem Stolze des Dogmatismus ausgerüstete, Wesens-Schauungen einander zu überbieten suchen. Religion soll die Gemüther vereinigen, und das Christenthum erlaubt denen, die sich dem Tische des Herrn nahen, keinesweges, mit persönlichen Vorzügen aufzutreten, sondern es verlangt, dass Jedermann sich demüthige und sich den Andern gleich stelle. Ferner verräth der Vf., seiner Meinung nach auf dem einzig möglichen Wege einhergehend, die stärkste Neigung, seine Lehre zu verbreiten; er tadelt sogar das Ausschliessen der Frauen von der Wissenschaft! Wenn nun ein solcher Mann dennoch eine Sprache einzuführen sucht, von welcher voraus zu sehen ist, dass nur Wenige sich mit ihr vertraut machen werden; wenn dies in der Form akademischer Vorlesungen geschieht, die zuerst einer — oft genug auf Geheimlehren erpichten Jugend dargeboten wurden; so haben wir ein so sonderbar vereinigtes Streben nach Expansion und Contraction zugleich vor uns, dass eine Frage nach dem eigentlichen Zwecke sich aufdringt, und dass es schwer wird, in Hinsicht der versuchten Sprachschöpfungen an *blosse* Liebhaberei zu glauben. Es muss doch wohl einiger Werth auf den Besitz eines halbdurchsichtigen Geheimnisses gelegt sein, welches sich einen Kreis bilden könne.

Fichte's Wissenschaftslehre, desselben Naturrecht und Sittenlehre bieten uns nun den Boden dar, auf dem wir uns bewegen müssen; der Faden dieser Werke scheint unverkennbar durch, wenigstens in dem ersten Haupttheile, welcher die Ueberschrift führt: subjectiv-analytische Wissenschaft. Das Er-

kenntnissprincip soll unmittelbar gewiss sein. Den zweiten Hauptumstand, dass es andere Gewissheit aus sich erzeugen muss, vergass Fichte; unser Vf. vergisst ihn auch, obgleich dies gerade das Schwierige der Sache ist. Ferner: Jedermann muss in sein eigenes Bewusstsein hineinschauen, um zu sehen, ob er solch' eine unmittelbar gewisse Erkenntniss in sich finde. Solch' *eine?* Wie nun, wenn er mehr als Eine findet? Das wäre freilich ein Unglück für die obige, aus blossen Worten deducirte Forderung der Einheit, und es bliebe nichts übrig, als die Grundlosigkeit der Forderung einzusehen und zu bekennen. Unser Vf. findet wirklich nicht bloss Eine, sondern drei, die sich füglich auf das Ich und Nicht-Ich reduciren lassen; denn wenn einmal andere Menschen von den Dingen ausser uns getrennt werden sollten, so gab es noch mehr zu trennen. Aber nun folgt ein Missgriff, den wir am liebsten der im Anfange gesuchten Popularität des Ausdrucks zurechnen möchten; während die Absicht, das Ich als einzigen Anfangspunct alles Wissens hervorzuheben, aus dem Zusammenhange erhellt.

„Dass unser Wissen von äussern sinnlichen Dingen *nicht* unmittelbar ist, zeigt sich gleich, denn — es beruht auf Wahrnehmungen des Auges, Ohres und der übrigen Sinne!" Wie? Empfindung von Farbe und Ton wäre nicht unmittelbar? Menschen und Thiere müssten *in der Reihe ihres Wissens* erst von der *Kenntniss* (denn davon ist allein die Rede) *des Ohres und Auges* beginnen, um sehen und hören zu können? — Vielleicht ist diese Widerlegung gar zu populär; wir wollen also etwas künstlicher verfahren. Der Verfasser stelle sich auf den Standpunct des Idealisten. Dieser leugnet die Existenz der Körper; mithin auch des Auges und Ohrs; er verwirft gänzlich die gemeine Erklärung, nach welcher die Sinneserscheinungen als vermittelt betrachtet werden. Aber die empfundenen Töne und Farben verwirft er nicht; diese sind das Unverwerfliche, weil sie das Unmittelbare sind, welches im Wissen vest steht, gleichviel, welche Erklärung seines Ursprungs man ihm auf verschiedenen Standpuncten der Betrachtung unterschiebe. Dennoch soll die Anschauung des Ich die Priorität erlangen! Dahin gelangte Fichte durch das blosse Wort: *Nicht-Ich*, worin die Erschleichung liegt, wie wenn Farben, Töne, Gestalten, ursprünglich als Entgegengesetzte des Ich empfunden und wahrgenommen würden. Aber Missgriffe, die Fichte noch im vorigen Jahrhunderte machte, waren leichter zu entschuldigen, als die heutigen. Und — was die Hauptsache ist — die Brauchbarkeit eines Princips wird sogleich verdächtig, wenn diejenigen, die es gemeinschaftlich als ein Erstes und Unmittelbares, das Jedermann in sich selbst finde, verkünden und preisen, über die wahre Bedeutung desselben schon streiten, noch ehe sie anfangen es zu gebrauchen. Dies begegnet unserm Vf. mit Fichte.

Tadelnd bemerkt er: Fichte habe das Selbstbewusstsein als abhängig von der Entgegensetzung gegen das Aeussere, — er habe das Ich als thätig, als in sich zurückkehrend, als mitten unter andern Vernunftwesen *sich* findend, als ein Selbstständiges, dargestellt. Die Grundanschauung des Ich sage nichts von Unbedingtheit. Eben so tadelt er Kant. „Nur dadurch, sagt er in der Vernunftkritik, dass ich mich selbst innerlich individuell in der Zeit erkenne, weiss ich von mir; ich aber sage dagegen: nur dadurch, dass ich mich überhaupt schon weiss, kann ich auch wissen, dass ich mir unter andern auch in sinnlicher Individualität erscheine. Denn er muss ja schon das Ich schauen, um *dies Besondere* zu schauen, dass eben das Ich individuell sei." (Wirklich? Geht denn das Schauen gleich dem Denken vom Allgemeinen zum Besondern? Schaut man nicht etwa auch erst den Begriff der Materie, um ein Stück Holz zu schauen?) „Ferner: wem erscheine ich? Antwort: Mir. Wer ist's, der da sieht, dass ich mir erscheine? Antwort: Ich. Darin ist aber zugegeben, erstlich, dass ich mich überhaupt weiss; zweitens, dass ich auch weiss, wie ich als Individuelles mir als Ganzem erscheine." (Nichts ist zugegeben; denn dies Erstlich und Zweitens kehrt das Hinterste nach vorn. Die Frage nach dem Subjecte, dem das Ich erscheint, lässt sich künstlich ins Unendliche treiben; dadurch wird für die künstelnde Reflexion das nämliche Subject unendlich vervielfältigt; aber die Unendlichkeit lässt sich nicht vollenden; und von diesem ganzen Spiele weiss das natürliche Selbstbewusstsein nicht das Mindeste.) „Der Fortgang der Untersuchung wird nun möglich sein. Wessen wir uns gewiss sein sollen, das muss so gewiss sein, als die Grunderkenntniss: Ich. Jedoch nicht *durch*, sondern bloss *in* derselben; jede Erkenntniss muss mir gegeben sein in mir, als Eigenschaft meiner selbst, als denkenden Ich's. Daraus sehen wir, dass wir hier nicht demonstrirend den Fortgang nehmen können, sondern bloss monstrirend als ein theilweise Wahrgenommenes in der Grundwahrnehmniss Ich. Wollten wir demonstriren, so müssten wir schon den Satz des Grundes erwogen, wir müssten schon das Eine Sachprincip gefunden haben, — welches wir erst suchen." (Neue Verwirrung! Sachprincipien sind Ursachen, aber als solche nicht Erkenntnissgründe.) „Alles nunmehr zu Findende muss sowohl in Ansehung des Gegenstandes als der Gewissheit Eins sein mit der Grunderkenntniss; wir machen daher lediglich das Ich zum Einen Gegenstande der Reflexion." Von hier an werden nun diejenigen, welche, gleich dem Vf., des Demonstrirens gern überhoben sind, und sich mit dem Monstriren zu begnügen pflegen, zu Vergleichungen ihrer eigenen Ansichten mit seinen Darstellungen Anlass nehmen können. Er stellt sich die Aufgabe: die Anschauung zu vollziehen, *was das Ich an sich ist*; und seine Auflösung lautet: das Ich ist ein Wesen,

und zwar ein selbes, ganzes Wesen. Hier soll Wesen das Selbstständige bedeuten; dennoch soll unentschieden bleiben, ob vielleicht das Ich als ein inneres endliches Wesen im höhern Ganzen der Wesen enthalten sei. *Selbes* Wesen aber wird betrachtet an sich, gar nicht im Verhältnisse zu etwas Aeusserem. Beim *ganzen* Wesen soll an Theile noch nicht gedacht werden; wohl aber mag in gewisser Hinsicht zu sagen erlaubt sein, der Mensch bestehe aus dem Leibe und Geiste. Es folgt eine zweite Aufgabe: die Anschauung zu vollziehen, was das Ich in sich, oder als Inneres ist; oder: anzuschauen, *in welchen Theilen und Eigenschaften das Ich sich bestehend findet.* Folgendes ist die, stufenweise, durch Selbstbeobachtung zu entwickelnde Antwort: das Ich besteht aus Geist und Leib, als Mensch; es findet sich als bleibend und veränderlich, als lebend, als Vermögen, als Kraft, als Trieb. Man sieht, der Vf. betritt hier den Boden der empirischen Psychologie; welches dadurch vollends klar wird, dass er an diesem Orte die Frage, ob das Ich ohne den Leib bestehen könne, unentschieden zu lassen gebietet, wie es auf dem empirischen Standpuncte sein muss. Bei dieser Gelegenheit kommt er zurück auf das Entstehen unserer Vorstellungen von den Sinnengegenständen, und zwar in sehr seltsamen Ausdrücken. „Es ist eigentlich unser Augennerve, den der Geist sieht, nicht aber Gegenstände ausser dem Leibe. Der Geist hört den schallenden Nerven im Ohre, die Zunge selbst wird geschmeckt" u. s. w. So fortfahrend, würde man auch sagen müssen: der Geist will nicht Bewegungen der Gliedmassen, er will nicht gehen, greifen, reden. sondern er will die Nerven, sofern sie die Muskeln zu ihrem Dienste bestimmen. Aber das Eine ist so falsch wie das Andere; wer nicht an Physiologie denkt und davon nichts weiss, der sieht und hört und will nichts von den Nerven; die Worte *sehen, hören* u. s. w. passen hier gar nicht mehr, und der falsche Ausdruck dient nur dazu, die wahren Fragepuncte zu verschleiern. Daher kein Wunder, dass auch hier der Vf. sich am Ende der bekannten Erklärung aus hinzukommenden Vorstellungen *a priori* anbequemt, ohne Spur einer Kritik derselben. Also wiederum nichts Neues, sondern Benutzung kantischer Lehrmeinungen; was dagegen ist eingewendet, was auf andere Weise ist erklärt und entwickelt worden, davon scheint er nichts zu wissen; dass in seinem ganzen bisherigen Vortrage kein Punct zu finden ist, der nicht Angriffen bloss gestellt wäre, das kümmert ihn nicht. Einem Schriftsteller, der von eigentlicher Speculation so wenig *weiss*, — der sogar von Fichte's Bestrebungen (irre geleitet, wie sie waren,) so wenig zu benutzen verstanden hat, würden wir gerathen haben, sich lediglich an reine, unverkünstelte Erfahrung zu halten. Wie schwer das bei psychologischen Gegenständen ist, wissen wir sehr gut; allein schon die Bemühung, es zu leisten, konnte ein

heilsames Bedenken erregen, nicht von Kategorien und nicht von einem blossen und nackten Ich mit solcher Dreistigkeit zu reden, als ob diese, durch künstliche Reflexion gesonderten, Gegenstände auch so gesondert und ausser aller Anwendung im gemeinen Bewusstsein anzutreffen wären. Dann möchte von einem Ich, als *selbem* und *ganzem Wesen*, schwerlich die Rede gewesen sein. Der Vf. wird kaum glauben, dass der natürliche, vorwissenschaftliche Mensch (um uns seines Ausdruckes zu bedienen) sich in irgend einem Augenblicke des zeitlichen Lebens anders finde, als mit irgend einer individualen Bestimmtheit; sollte er es dennoch glauben, so mag er uns die Frage nach dem eigentlichen *Objectiven* im Ich, *was jeder* in sich schaue, der Selbstbewusstsein hat, genauer beantworten, als in seinem Buche geschehen ist. Wenn Fichte nach so mannigfaltigem Bemühen diese Frage nicht genügend beantworten konnte; so muss sie wohl schwerer sein, als der Vf. sie sich gemacht hat. Und aus Fichte's Lehre einige Bruchstücke wegwerfen und andere Bruchstücke behalten, heisst nicht, sie verbessern. Sie ist trefflich zur Uebung, aber nicht zum Gebrauche; ihr Grundfehler, das eine, selbe und ganze Ich, müsste erst gehoben werden; gerade in diesem aber hat sich der Vf. recht sorgfältig eingesponnen. Man sollte meinen, dass für diejenigen, deren ganze Philosophie lediglich Religionsphilosophie sein will, und welche nur zu diesem Zwecke ihren metaphysischen Dogmatismus einrichten, Veranlassung genug wäre, die Gebrechlichkeit des Ich, wie es sich wirklich im Bewusstsein findet, — sein unstetes, vielfarbiges, zu den niedrigsten wie zu den höchsten Gemüthszuständen sich hergebendes, den Weisesten täuschendes, im Blödsinnigen allmälig erlöschendes Wesen, — im geraden Gegensatze gegen Fichte's Lehre zu entwickeln, deren Ursprünge in eine Zeit fallen, worin Religion nicht das Thema des Tages war, sondern weit stolzere Gedanken die Köpfe begeisterten. Aber die alten Erinnerungen kleben an; und von den in der Jugend eingesogenen Vorurtheilen möchte man, so sehr auch die Zeit verändert ist, doch Etwas behalten.

Eben hier aber möchte der Vf. uns wohl den Vorwurf machen, dass wir seine Zurüstungen mit der Hauptsache, seine Einleitung für Anfänger mit dem wissenschaftlichen Vortrage verwechselten. Denn freilich ist alles bisher Angeführte noch aus der ersten Hälfte seiner sogenannten subjectiv-analytischen Wissenschaft entnommen. Nun steht zwar Fichte's Ansehen beim Rec. zu hoch, als dass er einräumen könnte, die Grundsätze der Wissenschaftslehre seien eben nur gut genug, in dem ersten Vorhofe der Wissenschaft ihren Platz zu finden; auch ist die Untersuchung über das Ich eine der wichtigsten und der schwersten in der gesammten Philosophie, und es fällt dem Vf. sehr zur Last, seine Behauptungen darüber, die mit *Untersuchung*

gar keine Aehnlichkeit zeigen, so leicht hingeworfen zu haben. Dennoch sind wir verbunden, ihm weiter zu folgen. Die Auseinandersetzung blosser Thatsachen des Bewusstseins sammt den daran geknüpften vorläufigen Fragen übergehend, versetzen wir uns zu den Betrachtungen über die Veränderung; bekanntlich eines der wichtigsten metaphysischen Probleme, welches hier gleich verkümmert wird, indem statt allgemeiner Darstellung auch dieses an das Ich geheftet ist; eine Folge der falschen Anlage des ganzen Werks. Von dem Widerspruche in der Veränderung wird nun zwar gesprochen; aber an eigentliche Entwickelung ist nicht zu denken, denn die Zeit soll genügen, ihn aufzulösen. „Was zugleich nicht sein kann, das kann dennoch nacheinander sein an Demselben.“ Natürlich! Wenn einmal das eine, ganze und selbe Ich veststeht, (obgleich man das Object des Selbstbewusstseins nicht angeben, und sein letztes, eigentliches Subject wegen der ins Unendliche sich selbst übersteigenden Reflexion nimmermehr erreichen kann:) dann besteht dieses vorgebliche Ich trotz aller Veränderung, von der es in seinem Innern nicht getroffen wird. So zieht ein Irrthum den andern nach sich. Aber die angeführten Beispiele sind dennoch zu arg. „Das Individuum der wachsenden Pflanze ist und bleibt dasselbe.“ Nein! die Pflanze wechselt den Stoff; sie stirbt, und selbst ihre Lebenskraft verschwindet. „Ein bildsames Wachs bleibt Wachs.“ Aber verbranntes Wachs bleibt nicht mehr Wachs. „Alle wechselnden Eigenschaften muss ich zusammen denken, wenn ich Alles das denken will, was dem sich ändernden Wesen zukommt.“ Gerade darum, weil ich das Wechselnde zusammen denken muss, und dies Denken nicht in die verschiedenen Zeitmomente zerstreuen darf, kommt im Begriffe des Werdens der Widerspruch zum Vorscheine. „Die ganze Wesenheit des Dinges ist und bleibt.“ Umgekehrt! Die bleibende Wesenheit ist eine Forderung, die nicht erfüllt wird, weil sie keine Oberfläche hat, woran das Wechselnde vorüberstreifen könnte, sondern sie selbst, die Substanz, sich auf ihre eigenen Accidenzen bezieht, wodurch sie als *diese* Substanz von andern Substanzen unterschieden wird. Davon weiss freilich die blosse Kategorie der Substanz nichts, aber die Kategorie ist auch keine Substanz, und ein Spiel mit leeren Begriffen ist kein Erkennen. „Wenn ich sage: *ich ändere mich*, so bedeutet das erste Ich mich selbst ganz und gar, aber das Mich ist nicht das ganze Ich, sondern dies ist nur das Ich, sofern es allaugenblicklich ein vollendet Bestimmtes ist.“ Was bedeutet denn wohl der Ausdruck *ganz und gar?* Vermuthlich ein Ganzes, von welchem der veränderliche Theil *kein* Theil ist! Schwerlich hätte ein Gegner des Vfs. ihm stärker widersprechen können, als er hier unwillkürlich sich selbst widerspricht. — Bloss historisch, und um zu zeigen, dass solche Lehren über das Wechselnde und Beständige bei dreisten Theo-

sophen nicht ohne Anwendung bleiben, wollen wir hier aus dem zweiten Theile des Buchs (S. 489) den Satz anführen: „Wesens Selbstinnesein, sofern selbiges auf das Leben, es umfassend, sich bezieht, ist in jedem Zeit-Nun ein eigenleblich anderes; und bleibt dabei doch, seiner ganzen Wesenheit nach, unveränderlich dasselbe. Da das Leben selbst stetig *wird*, so wird auch das Selbstinnesein Gottes, sofern es sich auf das werdende Leben bezieht, stetig." Hierbei die Note: „Viele Philosophen meinen, es seie mit der Unbedingtheit und der Unendlichkeit Gottes unvereinbar, Gottes Selbstinnesein auch als ein in sich *Unendlich-Werdendes* zu denken. Sie bemerken nicht, dass Unbedingtheit sammt der innern Bedingtheit, dass Unendlichkeit sammt der innern vollwesentlichen Endlichkeit, dass die Unveränderlichkeit sammt der innern gliedlebigen Aenderlichkeit, alles nur Theilwesenheiten Wesens sind, welche insgesammt in der Einen, selben Vollwesenheit enthalten sind." Wenn sie das *noch* nicht bemerken, nachdem es ihnen der Spinozismus schon längst so nahe gelegt hat, so werden sie es wohl niemals bemerken. Aber bedenklich dürfte es doch wohl sein, solche Lehrsätze anzunehmen, während die ersten Fundamentalbegriffe noch in Untersuchung schweben; und der religiöse Glaube, falls er wirklich daran gebunden wäre, stets neuen Erschütterungen ausgesetzt sein würde. Sollte übrigens Jemand dem Vf. mit der Erinnerung entgegentreten, das Werden unterliege der Zeit, nun sei aber die Zeit eine blosse Form der Anschauung, folglich gehöre Alles, was wird, ins Gebiet der blossen Erscheinung; so ist Hr. Kr. hiergegen im voraus gerüstet. Er hat eine besondere Note gegen Kant's transscendentalen Idealismns in Bereitschaft, welche von denjenigen, die Alles durch Selbstbeobachtung entscheiden wollen, mag erwogen werden. Er sagt, die Behauptung der leeren, erst durch die Sinnesanschauungen auszufüllenden, Formen des Raums und der Zeit überschreite den wahrgenommenen Inhalt und Thatbestand der innern Selbstbeobachtung; welches von der Zeit, als Form der Aenderung auch des reingeistigen Lebens, daraus ersichtlich sei, dass sie sich durchaus nur als erfüllte Form, als *Form an ihrem Gehalte*, im Geiste zeige. „Da wir nun finden, dass in uns selbst die Zeit nicht und nie als leer da ist, sondern stets als erfüllt, *und da dieses sich auch also in dem ewigen Begriffe der Zeit zeigt, den wir in unserem eigenen Innern, als Geist, realisirt finden;* so müssen wir, ganz aus *denselben* Gründen, auch *äussern*, als veränderlich wahrgenommenen *Gegenständen* die Zeit als ihre eigene Form, die sie an sich selbst haben, zuerkennen; mit welcher Anerkenntniss der transscendentale Idealismus in Kant's Sinne dahin fällt." Rec. ist zwar weit entfernt, metaphysische Fragen durch Selbstbeobachtung entscheiden zu wollen; aber zu was für Schlüssen ein solches Verfahren, wenn es einmal zugelassen wird, veranlassen kann,

das möchte in diesem Beispiele ziemlich deutlich zu erkennen sein. Auf das Aeussere sollen innere Formen übertragen werden; die Beschaffenheit dieser innern Formen wird im Bewusstsein beobachtet; kein Wunder, wenn das Aeussere sich den Resultaten solcher Beobachtung unterwerfen muss. Freilich wird nun weiter gefragt werden, ob denn die Beobachtung richtig ist. Aber alsdann gerade kommt das Uebel zum Vorscheine, dass Beobachtungen des Innern ewig im Streite bleiben; und was eine Parthei in sich zu finden zuversichtlich betheuert, von der andern eben so zuversichtlich geleugnet wird. Gegen den Vf. wollen wir indessen hier wenigstens die ganz leichte Bemerkung hinzusetzen, dass Niemand die *Intensität* der innern Zeiterfüllung für gleichförmig halten wird, daher schon deshalb der Begriff der Zeit an diese Erfüllung nicht kann gebunden werden. Doch genug hiervon!

Wir sind dem Vf. nun weit genug gefolgt, um seine Manier zu kennen. Mit den Gewöhnungen des Idealisten verbindet er die Ansprüche des Theosophen; fragt man aber nach seinen speculativen Hülfsmitteln, so hat er — keine; sondern statt deren dient ihm die empirische Psychologie. Wo ein so grosser Geist, wie Kant, sich beschränkte; wo ein feuriger Mann, wie Fichte, durch gewagte, aber doch neue Anstrengungen den Kreis der merkwürdigen Versuche erweiterte; wo der umfassende Geist Schelling's die ganze Natur durchmusterte: da zieht unser Vf. erst alle metaphysische Begriffe, ohne weitere Kritik, ins Ich hinein, an dessen kritische Beleuchtung er eben so wenig denkt als seine Vorgänger; und statt nun die wieder herausgeholten Begriffe, wenn ja dies Hin- und Hertragen irgend einen Gewinn hätte bringen können, fürs erste an der uns zugänglichen Naturkenntniss zu versuchen, um sich der Berichtigung durch die Erfahrung darzubieten, steigt er in gerader Linie gen Himmel, wo er freilich sicher ist, dass wir andern Sterblichen ihn nicht erreichen können. Uns interessirt demnach lediglich die Bewegung, die er macht, um sich in die Höhe zu heben; diese aber interessirt uns allerdings, und zwar deshalb, weil es Manche giebt, die es gern eben so machen möchten, wie Er, indem sie stolz genug sind, zu meinen, der natürliche, einfache religiöse Glaube, dessen Jedermann bedarf, der sich in allen wohlgesinnten Gemüthern von selbst findet, den Natur und Schrift und Kirche unterstützen, dieser genüge ihnen nicht! Zur Erleichterung fassen wir zuvörderst den ersten Theil des Buchs übersichtlich zusammen. Die Selbstschauung des Ich fällt in den ersten Abschnitt; das Verhältniss des Ich und der Welt zu Gott zu erkennen, ist die Aufgabe des zweiten; beide zusammen bilden die Grundlage zur analytischen Erkenntnisslehre und Wissenschaftslehre, und dem Entwurfe des ganzen Wissenschaftbaues; wiederum mit zwei Abschnitten, deren erster die analytische Methodenlehre, der zweite den Grundriss des Wissenschaftgliedbaues enthalten

soll. Dies zusammen ist das Fundament; damit alsdann im zweiten Theile die absolut-organische Wissenschaft selbst hervortreten könne, welche besteht in der Anschauung Gottes, dergestalt, dass angeschaut werde, was Gott an sich, was er in sich ist, dass ferner beide Anschauungen sich verbinden zur „Vereinschauung dessen, was Wesen *an und in* sich ist;“ und dass endlich noch eine vierte Theilwesenschauung hinzukomme, mit der Ueberschrift: „Wesen als Wesengliedbau seiendes Wesen in seiner Bestimmtheit, zugleich auch Wesen in Bezugheit zu sich selbst *als Wesengliedbau seiendem Wesen.*“ Da wir aus diesem zweiten Haupttheile nur ganz kurz referiren wollen, so kann dies füglich gleich hier geschehen; man wird desto deutlicher sehen, wohin der Vf. will. Es wird darin behauptet: nur der wissenschaftliche Mensch, nur der Philosoph, sei des reinen Theismus fähig und theilhaftig. Hiermit stellen wir einige Urtheile über andere Philosophen zusammen. Von *Jacobi* heisst es S. 222: „Er wähnte, dass der Gottwissende sich über Gott erhübe, oder im Wissen Gott unter sich brächte; in dieser Aussage sieht der Wesenschauende das reine und ganze Bekenntniss, dass der Aussagende Gott erst dunkel ahnet.“ Von Kant S. 375: „Ich sage, er konnte nicht zur wissenschaftlichen Anerkenntniss Gottes gelangen; ich sage aber nicht, er habe ihn überhaupt nicht anerkannt, denn anerkannt hat er ihn in Vernunftahnung von Seiten der sittlichen Freiheit.“ Bei der Gelegenheit meint der Vf., Kant habe „nicht bemerkt, dass das Sein schon mitgedacht sei an der Wesenheit;“ ein Punct, worüber wir mit ihm streiten würden, wenn wir nicht schon Proben genug gehabt hätten, dass er von den eigentlichen Schwierigkeiten der Metaphysik wenig oder nichts kennt. Er, der „*alle* Endheit und Bestimmtheit nicht *an* und *um* Gott, sondern *nur in* Gott“ mit dürren Worten hineinsetzt, will es dennoch *Hegel* verdenken (S. 392), dass er behauptet, Gott sei sich ein Anderes, und als solches nur die Natur; — diesem Satze widersprechend, sagt der Vf., (den Ausdruck abstumpfend, aber die Sache nicht ändernd,) „Wesen sei sich selbst gar nicht ein Anderes, wohl aber werde erkannt: dass Wesen *in sich* und *unter* sich *zwei Wesen ist, welche gegen einander gegenheitlich sind.*“ Und damit ja Niemand meine, hier sei etwas Neues zu finden, so kommt sogleich an diesem Orte das alte spinozistische *quateuus* wieder zum Vorscheine. „Die Verneinung oder Verneintheit, welche die beiden innern Gegenwesen an sich sind oder haben, ist nur Verneintheit für sie wechselseits; *in Ansehung* Gottes aber wird dadurch nichts verneint, denn dasjenige, was das erstere der beiden Gegenwesen nicht ist, das ist dafür das andere; aber sowohl das eine, als auch das andere ist *in* und *unter* Wesen; *für* Wesen also selbst ist alles Beides bejahig.“ Wer eine solche Lehre annehmen mag und kann, der hat schon längst nicht auf Hrn. Kr. gewartet; sie ist

genug gepredigt worden, und sie wird so lange gelten, bis man sehen wird, in welchem Grade sie selbst ihre Anhänger verunreinigen muss, die den Widerspruch hin- und herschieben, statt ihn aufzulösen, nachdem sie ihn mit aller Dreistigkeit in das höchste Wesen hineingetragen haben, statt ihn wenigstens da zu lassen, wo er liegt, nämlich *in den Formen der gemeinsten Erfahrung*. Hier beunruhigt er uns genug; es ist nicht nöthig, die Ahnung des Höchsten und Heiligsten dadurch zu stören und zu trüben; wir mögen uns freuen, wenn wir begreifen, der Fehler könne nicht in der Natur der Dinge liegen, sondern nur in unserer Auffassung. Uebrigens werden jetzt folgende Lehrsätze des Vfs. nicht mehr befremden: „Wesen ist Gegenwesen und Vereinwesen; die Wesenheit ist zu betrachten nach der Gegenheit und Vereinheit, dahin gehören: der Gliedbau der Wesenheit, Formheit, Jaheit, Neinheit, Bewegheit, Grenzheit, Vereinfassheit, Daseinheit u. dgl. m. Wesen ist sich inne des Gliedbaues der Wesenheiten." Weiterhin wird geredet von der Vollständigkeit des in der Wesenschauung abgeleiteten, theilwesengeschauten Gliedbaues der Wesenheiten; derselbe ist wiederum sich selbst nach jedem seiner Theile ähnlich; es giebt eine Wechselbestimmtheit der endlichen Wesen nach der Gegenähnlichkeit. (Schellingsche Reminiscenz!) Alle oberste Wesen in Wesen sind unendlich, aber bestimmbar und begrenzbar. U. s. w.

Zwei kritische Fragen werden nach der vorstehenden Uebersicht einem Jeden einfallen; die eine: passen wirklich die dogmatischen Sätze des Vfs. zur Gesinnung der religiösen Demuth, wie sie unter den Schicksalen des wechselnden Lebens dem sich schwach fühlenden Menschen Bedürfniss ist? Die zweite: wenn sie passen, und mit der ächten, längst in edeln Menschen vorhanden gewesenen, *durch kein System erst zu erzeugenden*, sondern nur deutlich auszusprechenden, höchstens etwas näher zu bestimmenden Religiosität richtig zusammentreffen, ist denn der speculative Unterbau, welchen der Vf. dazu darbietet, so beschaffen, dass er wirklich etwas tragen, stützen, bevestigen könne? Oder sinkt vielmehr diese Speculation bei genauer Prüfung dergestalt in sich selbst zusammen, dass man, weit entfernt, ihr etwas Kostbares anzuvertrauen, sich vielmehr in Acht nehmen muss, sie mit höchst wichtigen Glaubenswahrheiten in Verbindung zu bringen, damit sie dieselben nicht in die Gefahren, wogegen sie sich nicht schützen kann, mit hineinziehe? Wir können nicht umhin, diese Fragen zu berühren; allein man wolle hierbei erstlich die unvermeidliche Unvollständigkeit einer blossen Recension, die ja nicht einmal eine zulängliche Relation enthalten kann, vor Augen haben, und andererseits sind wir es dem Vf. schuldig, anzuerkennen, dass, wenn er geirrt hat, seine Irrthümer im Geiste der Zeit liegen; und dass sein Buch eine sehr achtungswerthe Persön-

lichkeit bezeichnet, welcher wir um so weniger zu nahe treten dürfen, da die ganze Arbeit in ihrer Art reif, ein würdevoller Vortrag überall vestgehalten, mannigfaltige Gelehrsamkeit vielfach darin sichtbar, und der Gegenstand unserer Kritik lediglich in den vorgetragenen Lehrmeinungen zu suchen ist. Von den beiden angegebenen kritischen Fragen aber wollen wir die erste zur Seite lassen; jetzt zunächst sei das wissenschaftliche Verfahren des Vfs. unser Gegenstand; wir müssen zur Probe davon noch einige Grundzüge hervorheben und beleuchten; denn offenbar ist die absichtlich erwählte Methode von der unwillkürlich angewöhnten Manier (die wir schon oben andeuteten) noch zu unterscheiden, wenn gleich daraus entstanden. Der wichtigste Zug jeder speculativen Methode aber ist die Art, wie die Untersuchung fortzuschreiten und sich zu erweitern sucht; Kant's Synthesis *a priori*, oder was deren Stelle vertreten soll. Hierüber nun glauben wir mit des Vfs. eigener Zustimmung vorzugsweise folgende Stelle anführen zu können (S. 324):

„Das Weiterbestimmen oder Determiniren ist gerade diejenige Verrichtung, wodurch alles unser Denken erweitert wird, fortschreitet, und sich zu einem Gliedbau der Erkenntniss vollendet. Das *Schaubestimmen* also ist das progressive Princip, oder auch das formative Element alles Erkennens und der Wissenschaftbildung insbesondere. Seine drei Theilfunctionen sind: *Deduction, Intuition, Construction.* Deduction ist Schauung eines Gegenstandes gemäss den Kategorien, welche anerkannt sind als Denkgesetze. Diese Function ist erst dann ganz und vollwesentlich, wenn die göttlichen Grundwesenheiten, als an und in der Wesenschauung enthalten, selbst synthetisch abgeleitet sind." (Der Kantianer wird dieses Wenn für eine unmögliche Bedingung erklären; Rec. fügt hinzu, dass Kategorien erst selbst kritisch beleuchtet, und in ihrer wahren Bedeutung begrenzt werden müssen, ehe sie anerkannt werden können.) „Der allgemeine Grund der Möglichkeit dieser grundwesentlichen Erkenntniss eines jeden Gegenstandes ist: dass Alles, was Wesen in sich ist, an der Wesenheit Wesens Theil hat, *ihm im Endlichen ähnlich ist.*" (Das gerade ist der bekannte Stein des Anstosses; denn so müsste die Aehnlichkeit auch rückwärts stattfinden, und wie man sich auch drehen und wenden mag, — das Gemeine käme vermöge dieser unglücklichen Aehnlichkeit in das Höchste hinein; das Unheilige ins Heiligste.) „Selbst aber bevor noch die Wesenschauung erfasst ist, verfährt schon das theilwissenschaftliche, ja sogar das vorwissenschaftliche Bewusstsein deducirend und Alles nach den Kategorien bestimmend." (Darum machte sich's der Vf. in seinem ersten Theile so leicht. In der nahen Zusammenstellung dessen, was er das theilwissenschaftliche Denken nennt, mit dem vorwissenschaftlichen, liegt der Ursprung sei-

ner speculativen Fehlgriffe; jenes muss ganz anders ausgearbeitet werden, als dieses.) „Denn welcher Gegenstand auch im gemeinen Bewusstsein vorkomme, so wendet der Geist doch unwillkürlich die obersten Grundwesenheiten, wenn auch nur als Gemeinbegriffe, auf diesen Gegenstand an.“ (Hätte es wirklich, psychologisch genommen, mit dem vorgeblichen *Anwenden* seine volle Richtigkeit; so dürfte es doch, metaphysisch betrachtet, bei dem *Unwillkürlichen* nicht bleiben, sondern die genauere Nachforschung müsste hier eingreifen.) „Gewöhnlich denkt man bei dem Namen Deduction nur an das Verhältniss von Grund und Folge; das aber ist nicht genug. Man kann eigentlich nicht sagen, dass bei der Deduction etwas *aus* dem Principe bewiesen wird, wenn man dabei an: *ausser* denkt; sondern man sagt besser, es werde etwas bewiesen *in* dem Principe, durch das Princip.“

Hier müssen wir etwas länger verweilen; denn an diesem Puncte zeigt sich gerade recht deutlich der Schaden, welchen die Lehre von der *Immanenz in Einem Principe* der Speculation zufügt. Nichts ist bequemer, als dadurch der faulen Vernunft einen Thron zu erbauen, dass man, um den Schwierigkeiten der Synthesis *a priori* zu entschlüpfen, sich auf ein bloss *analytisches* Denken beschränkt. Ein solches kommt allerdings nicht von der Stelle, es geht nicht heraus, sondern beweist innerhalb des Princips. Darum kommt der Vf., wie gleich ihm so viele Andere, niemals heraus und hinweg über die Begriffe, die Jedermann kennt. Darum dreht sich das heutige Philosophiren im Kreise; und wo es diesen zu erweitern wünscht, wendet es sich an Erfahrung und Geschichte, an ältere Systeme, an empirische Naturlehre. Darum klagt das Publicum, aus allem Philosophiren lerne man gar wenig; man bleibe so klug als man war. Doch der Vf. soll uns nicht umsonst mit folgendem Beispiele versorgt haben: „Der Gegenstand sei der Raum; die Deduction desselben wird so geleistet: da der Raum eine Form ist, so müsste erst das Wesen deducirt werden, dessen Form er ist; dieses ist die *Materie* oder der *Stoff*, (als ob Beides einerlei wäre!), das ist die Natur, sofern sie das Bleibende ist; (wozu so viele Worte, wenn das Alles einerlei ist?) demnach müsste erst die Natur deducirt sein, (früher, als der Stoff?) d. h. es müsste gezeigt sein, welches die Wesenheit der Natur ist, sofern die Natur in ihrem Höhern erkannt und bestimmt wird; (wäre es doch erkannt!) es müsste also erkannt sein die reine, nicht sinnliche Idee der Natur, als Theilidee in der Wesenschauung; (vielmehr: es müsste bewiesen werden, dass *a priori* die Idee vorhanden, und nicht aus der Erfahrung in jenes allgemeine Gefäss, genannt Wesenschauung, erst hineingetragen sei;) es müsste also erschaut sein, dass Wesen in sich auch die Natur ist. Wenn also erkannt wäre, dass — die Natur ein *Bleibendes* ist, *als welches sie die Materie ist*, (also

die bleibenden Pflanzen- und Thierformen, die vesten Unterschiede der Thiergeschlechter, dieser Typus der Natur, welcher beharrt im Ganzen wie im Einzelnen, während die Materie assimilirt und ausgeschieden wird, — *dieses Bleibende* ist auch Materie!), dann ferner, dass die Natur, wie Alles, eine bestimmte Form hat; (die Natur *im Ganzen* hätte eine bestimmte Form? also die Fixsterne bewegen sich nicht, sie stehen wirklich vest, trotz den Entdeckungen der Astronomen!) und wenn weiter auch gezeigt wäre, dass diese Form, wie ihr Gehalt, unendlich, stetig, immer weiter bestimmbar sein müsse: so hätte man — die reine Idee des Raums!" Wehe uns, wenn der Raum durch solche und so viele Fehlgriffe müsste gefunden werden; wenn das Kind, und der Hund, und das Pferd, und die Biene, welche oft besser, als der Mensch im Raume orientirt sind, auf solche Deductionen warten sollten! Wehe uns, wenn die vielen, zum deutlichen Denken höchst nothwendigen *Analoga des Raums*, worauf alle Ordnung unserer Gedanken beruht, (von denen wir anderwärts ausführlich geredet haben,) nicht unendlich viel leichter zu Stande kämen, als durch eine so holpriehte Ableitung aus einem leeren, empirischen, durch Schleichwege auf einen höhern Punct hingestellten Begriff der Natur! — Der Raum ist zu bescheiden, um schlechthin die Form der Natur sein zu wollen; denn sie hat ganz unräumliche Formen, wodurch sie sich erst mittelbar ihre Räumlichkeit zu bestimmen, oder dieselbe wenigstens abzuändern pflegt. Das verräth sich allemal da, wo aus blossen Raumbegriffen, etwa aus Kräften, deren Grundbegriffe sich auf den Raum beziehen, die Natur soll construirt werden. Leere Begriffe von der Materie, als der räumlichen, anziehenden, abstossenden Substanz, kann man auf die Weise erzeugen, aber daraus ist noch niemals ein starrer, tropfbarer, ausdehnsamer Körper, wie sie aus der Erfahrung bekannt sind, — am wenigsten ein organisch lebender Körper begriffen worden. Der Raum ist das Bekannteste und Einfachste, die Natur ist das Geheimnissvollste; und es ziemt sich nicht, das Einfache, was vor den Füssen liegt, aus dem Unerreichbaren deduciren zu wollen. Aber anders stellt sich die Sache, wenn man psychologisch die Vorstellungen des räumlich Gestalteten erklären, — und noch ganz anders, wenn man metaphysisch die Raum*begriffe* zur Auffassung der Materie *vorbereiten* soll, dazu gehört etwas mehr als bloss analytisches Denken. Hiervon absehend, erinnern wir an Kant, welcher sagte: damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser mir bezogen werden, dazu muss die Vorstellung des Raums schon zum Grunde liegen. Das war wenigstens belehrender, als von der Anschauung des höchsten Wesens beginnend, die Natur als bekannt voraussetzend, nun noch die Anweisung zu geben, man möge von der Natur den Raum entnehmen. Beim Vf. folgt aber nun gar die Intuition auf die Deduction, selbst beim

Raume. „Mit der deductiven Idee ist gar nicht die Anschauung des Raums *bereits* mitgegeben, sondern der Raum wäre *nur erst* erkannt nach seiner Wesenheit in Wesen als innere, untergeordnete Theilwesenheit in der Wesenheit Wesens, und diese Schauung des Raums wäre *nur erst* als eine Theilschauung in der Wesenschauung erkannt. Der Geometer wird sich ohne alle Deduction bewusst, dass der Raum unendlich ist, dass er stetig weiter begrenzbar ist" u. s. w. Ueber diese bekanntlich räthselvolle, und in ihren Anwendungen auf die Naturlehre vielfach bestrittene Stetigkeit hat der Vf. in diesen Vorlesungen über die Philosophie, so viel wir bemerkten, weiter nichts zu sagen; er nimmt die Begriffe, wie er sie findet, und ist zufrieden, sie der Wesenschauung einzuordnen. Darum, weil es ihm an aller eigentlichen Speculation gebricht, wird ihm Alles überaus leicht. Er fordert ohne Umstände: „Der Raum ist an sich selbst unmittelbar zu schauen; das Licht muss unmittelbar geschaut werden, *wie es ist";* (mögen doch die Naturforscher den Vf. fragen, wie das Licht beschaffen ist; hätte *Fraunhofer* das gethan, so wäre die Mühe erspart worden, die Linien jedes Farbenspectrums zu erkennen,) „die Natur muss unmittelbar geschaut werden in ihrer individuellen Erscheinung"; (möchte doch der Vf. uns vorläufig nur einmal die Oberfläche der Sonne erschauen!) „ausserdem würde die Deduction davon zwar gewiss sein, aber nicht die Anschauung gewähren"; (eine solche Deduction, wenn sie nur gewiss wäre, möchten wir in Ansehung der so geheimnissvollen Sonnenflecken uns in Ermangelung der Anschauung wohl gefallen lassen.) Es entspringt nun die dritte Forderung, das Deducirte mit demjenigen *vereinzuschauen*, was intuirt wird. „Wenn in Wesen geschaut, deducirt wäre, dass die oberste Thätigkeit der Natur durch alle Processe hindurchwirkend dieselbe sei, und wenn von der andern Seite das Licht intuirt wäre, als diejenige Naturkraft, welche sich *als die allgemeinste* erweist; so wäre hiermit noch nicht erwiesen, dass jene deducirte höchste Naturkraft, *worin die Natur als ganze* wirkt, eben das Licht sei, welches uns in unmittelbarer Intuition einleuchtet." (Was der Vf. hier eigentlich sagen will, schimmert durch die einzelnen Verkehrtheiten freilich hindurch; es ist kurz dies, dass die Naturphilosophie einen synthetischen und einen analytischen Theil haben muss, und dass ihr Werth nicht grösser ist, als die Wahrscheinlichkeit, dass beide richtig zusammentreffen. Aber was weiss Hr. Kr. von Wahrscheinlichkeit? Bei ihm ist Alles gewiss, denn er ist in der Wesenschauung. Darum fährt er fort:) „Da mithin die Deduction mit der Intuition zusammengebildet, construirt werden muss, um die Erkenntniss zu vollenden; so ist die Schauvereinbildung als die dritte Theilverrichtung der Schaubestimmung grundwesentlich!" — Indessen der Vf. ist wenigstens persönlich bescheiden; er will nicht Sich,

— aber doch der die Wissenschaft bildenden endlichen Vernunft anmaassen, die Grundgesetze der Naturverhältnisse zu erforschen. Freilich, Erfahrung, Beobachtung, Rechnung, Werkzeuge, gehören mit zu jener, die Wissenschaft bildenden Vernunft; aber diese gemeinsame Vernunft aller Naturforscher und Denker ist neuerlich auf die heilloseste Weise mit sich selbst entzweit worden, indem die Rodomontaden der *sogenannten* Naturphilosophen es dahin gebracht haben, dass Mathematiker und Physiker alle Gemeinschaft mit ihnen fliehen. Das ist eine leidige Thatsache; und denjenigen, welche daran Schuld sind, hätte längst das Gewissen erwachen sollen. Ein aufrichtiges Bedauern wandelt den Rec. an, einen so wohldenkenden Mann, wie der Vf. offenbar ist, so ganz in jenen Spinnengeweben verwickelt und verhüllt zu sehen. Mit allgemeiner Bezeichnung seiner Methode können wir uns nicht länger aufhalten; da die Haupttendenz seines Buchs auf Theologie gerichtet ist, so müssen wir in derjenigen Gegend seiner Arbeit, wo er dazu den Grund legt, jetzt uns genauer umsehen.

Aus unserm bisherigen Berichte wird erhellen, dass ihm Alles darauf ankommen muss, die gegebene Grundschauung des Ich mit der gesuchten Wesenschauung in zulängliche Verbindung zu setzen. Denn die Wahrheitsliebe des Vfs. scheint es ihm bedenklich gemacht zu haben, eine absolute Idee, welche zwar von Einigen behauptet wird, Andern aber nicht einleuchtet, als etwas über allen Zweifel Erhabenes geradezu an die Spitze zu stellen; den Unterschied zwischen Wissen und Glauben will er aber auch nicht zulassen; seine harten Urtheile über Kant und Jacobi, die wir schon anführten, sprechen darüber deutlich genug. Das Missliche in dem von ihm erwählten Verfahren ist nun zwar fast eben so gross als jenes Vermiedene; denn die Anschauung des Ich ist Allen zugänglich, die Selbsterkenntniss ist längst gepredigt, gesucht, geübt, von allen angesehenen Philosophen mit Anstrengung hervorgehoben; kann sie allein, ohne künstliche Speculation, ohne Beihülfe der Naturlehre, zum höchsten Puncte hinaufleiten, wie konnte ein so leichter Weg jemals verfehlt werden, und warum ist man nicht allgemein darüber einverstanden? — Da wir schon im Vorhergehenden uns darüber erklärt haben, dass die Ichheit ein äusserst schweres speculatives Problem ist, welches Untersuchungen herbeiführt, die sich keinesweges einem Jeden von selbst darbieten; da wir zugleich die Unbehutsamkeit des Vfs. in diesem Puncte schon angedeutet haben: so wollen wir ihm hier für's erste nicht weiter in den Weg treten. Er hatte am Ich die Kategorien aufgesucht; und schliesst nun (S. 208) folgendermaassen: „Da die Grundanschauung Ich, als solche, unbedingt gewiss ist; so ist in ihr die Befugniss enthalten, allen besondern nichtsinnlichen Gedanken, worin das Ich erkennt, was es an sich und in sich ist, Sachgültigkeit beizumessen; immer unter der

Form: so wahr ich mich weiss als Ich; so wahr ich die Grundanschauung: Ich, habe. Alles mithin, was weiter in Anschauung des Ich Nichtsinnliches erkannt wird, zeigt sich als enthalten an und in dieser Theilwesenschauung: Ich. Wie aber kommen wir dazu, unsern nichtsinnlichen Gedanken von Wesenheiten, die *ausser* dem Ich sind, Gültigkeit beizumessen? Wie gelangen wir zu einem allgemeinen Kennzeichen der Wahrheit in Ansehung der transscendenten Gedanken? Wir dürfen nicht über das hinausgehen, was wir hierüber in uns selbst im Geiste wahrnehmen. Das Erkennen ist ein Verhältniss der wesentlichen Vereinigung des Erkannten als Selbstständigen mit dem Erkennenden als Selbstständigem. Wenn also behauptet wird, eine nichtsinnliche Erkenntniss sei wahr, so folgt, das Erkannte sei mit dem Erkennenden dergestalt vereint, dass der Gegenstand wesenhaft gegenwärtig sei dem Erkennenden. Wir sind *gezwungen*, zu denken ein Wesentliches, woran oder worin die Vereinigung dessen, was ausser dem Ich, und das Ich, enthalten ist; welches also der Grund ist dieser unser Ich überschreitenden Gedanken. Denn da das Gedachte in diesem Gedanken Nicht-Ich ist, so kann also das Ich nicht als Grund dieser Vereinigung gedacht werden, indem ein Wesen nur Grund von dem ist, was an und in ihm ist. Ja selbst dann, wenn diese nichtsinnlichen Gedanken von etwas ausser dem Ich ganz oder theilweise *irrig* sein sollten; so kann das Ich nicht einmal gedacht werden als der Grund des blossen Gedankens von Etwas ausser ihm. Zuhöchst gilt das vorhergehende von dem Gedanken des unendlichen Wesens, welcher gemäss dem Satze des Grundes nicht anders kann gedacht werden, als dass er verursacht ist durch seinen Inhalt, durch das Wesen selbst." — Hiermit liegt nun die Gedankenfolge des Vfs. klar genug vor Augen. Er kennt die Schwierigkeit der *causa transiens*, aber nicht die der *causa immanens*. Er macht sich selbst den Einwurf wegen des Irrthums, der gemäss solcher Lehre ganz unmöglich sein würde. Er fühlt den Zwang, welchen die geforderte Vereinigung des Mannigfaltigen, Endlichen, gegenseitig Fremdartigen, mit sich bringt. Aber die alte Täuschung der Lehre vom Ich dauert für ihn fort; es fehlt ihm an Psychologie und Metaphysik zugleich; und ohne Umsicht in diesen weitläufigen Wissenschaften ergiebt er sich einem höchst dürftigen und einseitigen Raisonnement, um ein vorgestecktes Ziel zu erreichen. Einmal angelangt bei diesem Ziele, vergisst er sehr bald, dass er es schrittweise erreicht hat. Als ob ihm weder das Ich, noch das Nicht-Ich, weder die Frage von der Erkennbarkeit des letztern, noch der Satz des Grundes irgend welche Dienste geleistet hätten, behauptet er S. 375: alle angebliche mittelbare Beweise vom Dasein Gottes können nicht dieses, wohl aber Mittel sein, Gottes sich zu erinnern. Man sollte zwar meinen, an Erinnerungen liessen es die Leiden und Schwächen des menschlichen

Daseins nicht fehlen; auch habe die Kirche dafür gesorgt, solche Erinnerungen selbst den Wenigen, die im Taumel des äussern Glücks dahin leben, fortwährend zu vergegenwärtigen und einzuprägen. Allein *Kant's Kritik der reinen Vernunft steht im Wege!* Darum erinnert der Vf., wie schon längst Andere, an den Anselm von Canterbury, an Descartes, welche Beide es nur darin versehen haben sollen, dass sie die Form einer syllogistischen Demonstration zu ihren Beweisen wählten. Wir unsererseits würden vom Vf. verlangen, was bei wichtigen Beweisführungen eben nicht gerade zu viel verlangt ist, er möge auch seinen Vortrag, gleichviel ob Beweis oder Erinnerung, der mehrern Klarheit wegen in syllogistische Form bringen, damit er gewahr werde, dass sein Fortschreiten von der Grundanschauung des Ich bis zur Wesenschauung noch an Manches erinnere, was er vergessen hat. Er lobt den Spinoza, für den Satz: *substantia est, cuius essentia involvit existentiam;* und disputirt dennoch gegen den gleichgeltenden Ausdruck des nämlichen Gedankens: *Deus causa sui*, indem das Ganze als Ganzes zu sich selbst nicht im Verhältnisse des Grundes und der Ursache stehe; auch will er nicht einstimmen, wenn Schelling von dem Grunde in Gott redet; wenigstens sagt er: „als dieser innere Grund *würde* die Natur, und alles Endliche zu denken sein." Aber die Trennung und Wiedervereinigung der Begriffe von Ursache und Wirkung ist um nichts schlimmer in diesem Puncte als jene *essentia*, von welcher gesagt wird, sie *involvire*, — das heisst, sie sei der immanente Grund — der Existenz, dergestalt, dass, wenn jene voraus gedacht werde, dann sogleich die andere folge, und dass dieses Vorausdenken und unmittelbare Folgen ein richtiger Ausdruck, eine wahre Erkenntniss des Gegenstandes sei. Der Vf. sehe sein eigenes Buch an. Schon S. 121 redet er vom unbedingten Wesen mit den Worten: *„Nun sage ich hier nicht, dass ein unendliches, unbedingtes Wesen da ist, denn es muss erst untersucht werden, ob wir zu dieser Behauptung befugt sind."* Er schreibt weiter und weiter bis S. 209, wo es heisst: „Wir müssen also gründlich untersuchen, ob wir befugt sind, dem *unbedingten Gedanken* unbedingte Gültigkeit und Wahrheit zuzuerkennen." Was anders dachte denn der unbedingte Gedanke, ausser der Essenz? Was anders wurde so langsam vorbereitet, als die Anknüpfung der Existenz? Warum denn sparte jener belobte Satz: *essentia involvit existentiam*, nicht dem Leser und dem Vf. die vielen Worte und die lange Mühe? Warum? Weil der Vf. fühlte, dass die getrennten Begriffe sich so kurz und gut nicht verbinden lassen, und dass es dem Menschen nicht so leicht wird, sich mit zwei Worten, mit Machtsprüchen, im Besitze der höchsten Erkenntniss vestzusetzen. Sonst wäre die lange und breite Rede vom Ich, die Ausdehnung derselben mit Hülfe der Kategorien, ganz offenbar am unrechten Orte gewesen. Nur die Substanz hätte müssen erklärt, die

Essenz hätte müssen erläutert werden, um sogleich die Existenz darin zu zeigen. Aber so geht es den Anhängern des Spinoza. Erst fühlen sie, dass er nicht genügt, hintennach finden sie, dass *sie* nicht weiter sind, als *Er*, und werfen sich ihm in die Arme; denn so ist es am bequemsten. Hätte Fichte die Untersuchung des Ich richtig geführt; so wäre der Spinozismus nimmermehr wieder hervorgetreten.

Der Vollständigkeit wegen müssen wir jetzt, nachdem von der Speculation des Vfs. wenigstens das Nothwendigste ist gesagt worden, auch noch seine ethischen Begriffe in demjenigen Puncte berühren, welcher durch die Wesenschauung, wenn es eine solche gäbe, in's Klare müsste gesetzt werden, während die blosse Sittenlehre ihn nur als einen dunkeln Punct zu bezeichnen vermag; nämlich der Ursprung des Bösen. Dass es auch hier dem Vf. um nichts besser ergangen ist, als seinen Vorgängern, springt sogleich in die Augen. Was immer und immer von neuem versucht wird, das versucht auch Er; nämlich den ethischen Begriff in einen theoretischen zu verwandeln, und ihn auf diese Weise hinwegzuspülen, wovon allemal die Folge ist, dass er nachmals desto härter hervortritt. Wir lesen S. 519 Folgendes: „Durch die zugleich und vereint aller endlichen Wesen Leben betreffende *Lebgliedbau-Beschränkung* ist in Wesen die Möglichkeit davon begründet, dass jedes Endliche auch an seines Lebens bejahiger Wesenheit die diese Wesenheit ewigwesentlich verneinende Verneintheit vorübergehend darlebe.“ (Man bemerke hier gleich die angenommene, leidige Naturnothwendigkeit, welche sogar eine *ewigwesentliche* genannt, und auf eine Möglichkeit zurückgeführt wird, die *in Wesen begründet* sei!) „Unter dem Bedingniss jedoch, dass diese, seine ewige Wesenheit verneinende, Verneintheit selbst wiederum verneint werde.“ (Schlimm genug, wenn die Bejahung in Wahrheit erst aus doppelter Verneinung sich wieder zusammensetzen müsste! Etwa so wie im Staate, wo man straft, weil man die Verbrechen nicht hindern kann!) „Für das Wesenwidrige finden wir in der Volkssprache die Wörter *übel* und *schlecht;* der wesenwidrige Wille heisst *böse;* das Uebel also begreift das Böse mit in sich; und zwar als das *oberste und innerste Uebel der endlichen Wesen.* Da nun, der Vollwesenheit Wesens zufolge, Alles, was lebmöglich ist, auch dem Lebgesetze gemäss zeitwirklich ist, so ist auch in der Einen unendlichen Gegenwart an einem Theile des Endlichen der Gliedbau des zeitmöglichen Wesenwidrigen *vollständig* lebwirklich; zugleich aber auch an einem andern Theile des Endlichen vollständig verneint und *aufgehoben, — so dass alle endliche Wesen gleichförmig die Weltbeschränkung erfahren, und* (man höre!) *von selbiger unabhängig sind!!!*“ — In diesem Augenblicke schwebt uns eine Landkarte eines ganzen Welttheils vor; wir erblicken in Gedanken zwei Hauptstädte, in der einen auf dem Throne einen

höchst ehrwürdigen Monarchen, in der andern einen Tyrannen. Wir fragen uns: lebt dieser Letztere etwa darum, weil es nach den Worten des Dichters auch solche Käuze geben *muss*? Und ist jener Treffliche, der Wohlthäter seines Landes, etwa darum da, weil das Wesenwidrige des andern aufgehoben werden muss? Was gewinnen denn die Unglücklichen, welche unter dem Drucke des Tyrannen seufzen, durch diese Aufhebung? Wo ist nun die Gleichförmigkeit der Weltbeschränkung, und wo ist die Unabhängigkeit? Das will uns der Vf. ein andermal lehren, denn gerade in der Note zu dieser Stelle verspricht er, eine Philosophie der Geschichte zu schreiben, worin von unendlich vielen, wiederkehrenden Zeitkreisen soll gehandelt werden; — vermuthlich zum Troste jener gemarterten Nation, die leider kein Deutsch versteht und des Vfs. Schriften nicht lesen wird. Um ernsthaft zu sprechen, wollen wir hinzufügen, dass wir dem Vf. nicht bloss eine gute Gesinnung, sondern auch dasjenige zutrauen, was man *gesunden Menschenverstand* zu nennen pflegt; wir wollen ferner bekennen, aus eigener vieljährigen Erfahrung wohl zu wissen, wie schwer es hält, diejenige Besonnenheit an das Gewöhnliche und Bekannte, welche durch jenen Ausdruck bezeichnet wird, mitten in abstracten Speculationen aufrecht zu halten. Allein wenn das nicht geschieht, so giebt nicht bloss der Einzelne sich missfälligen Urtheilen preis, sondern die Philosophie selbst muss in der öffentlichen Meinung unfehlbar sinken. Darum ist es nicht Privatsache, wie Jemand über die Geschichte zu philosophiren beliebe, wenn er nämlich als Schriftsteller auftritt, sondern man darf bitten, dass besonders dann, wenn von Geschichte die Rede sein soll, auf das Urtheil jener klugen Männer Rücksicht genommen werde, welche dieser *nicht speculativen* Wissenschaft kundig sind, damit bei ihnen die Philosophie in Ehren bleiben könne.

Oben erwähnten wir zweier kritischen Fragen; was die nach der speculativen Baukunst des Vfs. anlangt, in sofern dadurch der Religionslehre eine Unterlage soll geschafft werden, die vester und zuverlässiger sei, als irgend eine frühere, so glauben wir dem prüfenden Leser nun Stoff genug herbeigeschafft zu haben, um dieselbe nach eigenem Urtheile zu beantworten. Die andere, ob eine Wesensehauung von so streng dogmatischer Art mit der religiösen Demuth zusammenpasse, — ob der Erdenbürger wohl thue, sich einzubilden, er wohne in der Sonne und überschaue das Planetensystem aus dem Mittelpuncte, — ob das Unbegreifliche dadurch erhabener, erbaulicher wird, wenn man unternimmt, es mit Begriffen zu umspannen: diese Fragen möchten wir wohl Manchem ans Herz legen, allein es ist misslich, darüber zu disputiren. W. Scott schildert eine Scene, wo ein paar Geistliche von verschiedenen Secten zugleich in Gefangenschaft gerathen; kaum haben sie einander als alte theure Jugendfreunde erkannt, so entbrennt auch unter

beiden der theologische Zank, und wird von den Mitgefangenen mit Mühe beschwichtigt. Während sie nun still grollend da sitzend, kommt die Botschaft, man möge sich zum Tode bereiten, denn die Stunde der Hinrichtung sei nahe. Jetzt erwacht das Gefühl; die Geistlichen umarmen sich, sie verzeihen und erbitten Verzeihnng der frühern harten Reden. Es scheint dem Rec. nicht, dass hiervon auf bloss speculativen Streit eine Anwendung könne gemacht werden; denn dieser lässt die Person des Gegners unangetastet; er lässt demselben auch als Gelehrten in der gelehrten Welt seinen Platz. Allein was das Verhältniss der theologischen Meinung zur religiösen Gesinnung anlangt, so ermahnt ein so höchst zarter Gegenstand, dass es am besten sei, sich schweigend in den Respect zurückzuziehen, welchen man den Religionsansichten eines jeden ernsten und denkenden Mannes schuldig ist.

Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauche seiner Vorlesungen von Dr. *Ge. Wilh. Fr. Hegel,* ord. Prof. d. Philos. an der Univ. zu Berlin. 2. Ausg. Heidelberg 1827.

Bei öffentlichen Disputationen pflegt wohl der Opponent seinen Vortrag mit Ehrenbezeugungen für den Mann, dessen Sätze anzugreifen er im Begriff steht, einzuleiten; eine Sitte, welche hier füglich könnte nachgeahmt werden. Allein statt unbestimmter Lobreden auf *Hegel's* Scharfsinn mag derselbe sich sogleich durch seine eignen Worte verkündigen; der Leser weiss alsdann auf der Stelle, wovon die Rede sei. §. 123: „Die Existenz ist die unmittelbare Einheit der Reflexion in sich und der Reflexion in Anderes. Sie ist daher die unbestimmte Menge von Existirenden, als in sich reflectirten, die zugleich eben so sehr in Anderes scheinen, — *relativ* sind, und eine *Welt gegenseitiger Abhängigkeit* und eines *unendlichen Zusammenhangs von Gründen und Begründeten bilden.* Die Gründe sind selbst Existenzen, und die Existirenden eben so nach vielen Seiten hin *Gründe* sowohl als *Begründete.*" §. 124: „Das Existirende enthält die Relativität und seinen mannigfaltigen Zusammenhang mit andern Existirenden an ihm selbst und in sich als *Grund* reflectirt. So ist das Existirende *Ding.* Das Ding-an-sich, das in der kantischen Philosophie so berühmt geworden, zeigt sich hier in seiner Entstehung, nämlich als die abstracte Reflexion *in sich,* an der gegen die Reflexion *in Anderes* und gegen die unterschiedenen Bestimmungen überhaupt vestgehalten wird, als der leeren Grundlage derselben." §. 131 und 116: „Das Wesen muss erscheinen. Es ist nur reine Identität und Schein in sich selbst, als es die *sich auf sich bezie-*

hende Negativität, somit *Abstossen seiner von sich selbst* ist. Das Wesen ist daher nicht *hinter* oder *jenseits* der Erscheinung, sondern dadurch, dass das Wesen es ist, welches existirt, ist die Existenz Erscheinung.“ §. 137: „Die Kraft ist als das Ganze, welches an sich selbst die negative Beziehung auf sich ist, *dies*, sich von sich abstossen und sich zu *äussern*. Aber da diese Reflexion-in-Anderes, der Unterschied der *Theile*, eben so sehr Reflexion-in-sich ist, so ist die Aeusserung die *Vermittelung, wodurch* die Kraft in sich zurückkehrt. Ihre Wahrheit ist das Verhältniss, dessen beide Seiten nur als Inneres und Aeusseres unterschieden sind. Das Innere ist — die leere Form der Reflexion in sich; das Aeussere die leere Form der Reflexion in Anderes. Ihre Identität ist die erfüllte, der Inhalt, die selbst in der Bewegung der Kraft gesetzte *Einheit* der Reflexion in sich und der Reflexion in Anderes; beide sind dieselbe *eine* Totalität, und diese Einheit macht sie zum Inhalt.“ §. 139: „Was innerlich, ist auch äusserlich. Die Erscheinung zeigt nichts, was nicht im Wesen ist; und im Wesen ist nichts, was nicht manifestirt ist. Anstatt:

Ins Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist,
Zu glücklich wenn es nur die äussre Schaale weist,

hätte es heissen müssen: eben dann, wenn ihm das Wesen der Natur als Inneres bestimmt ist, weiss er nur die äussere Schaale.“ §. 248: „Die Natur ist an sich, in der Idee, göttlich; aber wie sie *ist*, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr *der unaufgelösete Widerspruch*. Die Natur ist auch als der *Abfall der Idee von sich selbst* ausgesprochen worden, indem die Idee in dieser Gestalt der Aeusserlichkeit, in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich ist. *In der Natur hat das Spiel der Formen nicht nur seine ungebundene, zügellose Zufälligkeit,* sondern *jede Gestalt für sich entbehrt des Begriffs ihrer selbst.* Das Höchste, wozu die Natur es in ihrem Dasein treibt, ist das *Leben*, aber als *nur natürliche* Idee ist dieses der Unvernunft der Aeusserlichkeit hingegeben, und die individuelle Lebendigkeit ist in jedem Momente ihrer Existenz mit einer, *ihr andern*, Einzelnheit befangen; dahingegen in jeder geistigen Aeusserung das Moment freier allgemeiner Beziehung auf sich selbst enthalten ist.“ §. 381: „Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit, und damit deren *absolut-Erstes* er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur *verschwunden*, und der Geist hat sich als die zu ihrem Für-sich-sein gelangte Idee ergeben, deren Object eben sowohl als das Subject der *Begriff* ist. Diese Identität ist *absolute Negativität*, weil in der Natur der Begriff seine vollkommene äusserliche Objectivität hat, *diese seine Entäusserung aber aufgehoben*, und er in dieser sich identisch mit sich geworden ist. Er ist diese Identität somit zugleich nur, als Zurückkommen aus der Natur. Das *Wesen des Geistes ist deswegen formell die Freiheit, die ab-*

solute Negativität des Begriffs als *Identität mit sich.*" · §. 554: „Der absolute Geist ist eben so wenig in sich seiende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität."

Solches Philosophiren ist als Thatsache vorhanden; es giebt aber auch entgegengesetzte Thatsachen. Der Unterzeichnete wird zwar an diesem Orte, über die angeführten, aus ihrem Zusammenhange gerissenen Stellen, noch keine Gegenbemerkungen machen; vielmehr muss zuerst jetzt die Inhaltsanzeige des Buchs folgen, damit eine Uebersicht des Ganzen möglich sei; hiebei aber sollen Erinnerungen Platz finden, jedoch vorläufig nur solche, wie sie demjenigen, der das Lehrgebäude *von aussen* betrachtet, sich darbieten können. Man gedenke der kantischen Eleganz in der *Dreitheilung* der Kategorientafel; damals war die Eleganz noch nicht Gesetz; es gab *vier* Titel in jener Tafel; es gab *zwei* Formen der Sinnlichkeit. Selbst *Fichte,* mit seinen drei Grundsätzen der Wissenschaftslehre, und der daran nachgewiesenen Fortschreitung durch Thesis, Antithesis, und Synthesis, wuchs noch nicht vest hinein in die Dreiheit; sondern suchte sich im Denken jedesmal so, wie der Gegenstand es mit sich brachte, zu bewegen. Aber seit *Schelling* wurde die Trichotomie zur Systemfessel. *Hegel* theilt so: *Logik, Naturphilosophie,* und *Philosophie des Geistes.* Dann zerfällt die Logik nach folgendem Schema:

Erste Abtheilung. *Lehre vom Sein. A.* Qualität. *a)* Sein. *b)* Dasein. *c)* Fürsichsein. *B.* Quantität. *a)* Reine Quantität. *b)* Quantum. *c)* Grad. *C.* Maass.

Zweite Abtheilung. *Die Lehre vom Wesen. A.* Das Wesen als Grund der Existenz. *a)* Reine Reflexionsbestimmungen: Identität, Unterschied, Grund. *b)* Existenz. *c)* Ding. *B.* Die Erscheinung. *a)* Die Welt der Erscheinung. *b)* Inhalt und Form. *c)* Verhältniss. *C.* Die Wirklichkeit. *a)* Substantialität. *b)* Causalität. *c)* Wechselwirkung.

Dritte Abtheilung. *Die Lehre vom Begriff. A.* Der subjective Begriff. *a)* Begriff als solcher. *b)* Urtheil. *c)* Schluss. *B.* Das Object. *a)* Mechanismus. *b)* Chemismus. *c)* Teleologie. *C.* Die Idee. *a)* Leben. *b)* Erkennen. *c)* Absolute Idee.

Dass hier die Logik durch eine verkümmerte Metaphysik, (die sogar Raum und Zeit, nicht etwa an die Psychologie, sondern an die Naturphilosophie abgeben musste,) weit über ihr natürliches Maass angeschwellt wurde, das darf diejenigen nicht wundern, welche sich *Kant's* transscendentale Logik haben gefallen lassen; denn dort ist der Anfang der Verwirrung. Aber wie konnte *Existenz* und *Ding* vom *Sein* und *Dasein* getrennt werden? Warum wird vom Quantum, dem Grade und Maasse, eher als von Erscheinungen geredet? Wie kommen Begriff, Urtheil, Schluss, in die Mitte hinein zwischen Wechselwirkung und Mechanismus, die aufs engste verbunden sind? Wie kann von der Teleologie, bloss als dem dritten Gliede zu Mechanis-

mus und Chemismus, etwas, wir wollen nicht sagen, Genügendes, aber nur einigermaassen Angemessenes, geredet werden? Und nachdem diese Gegenstände der Logik zugewiesen waren, welche Scheidung ist nun noch zwischen ihr und der Naturphilosophie möglich; und wie kann hiebei der Tadel selbst der *gemeinsten* Logik vermieden werden? Damit der Leser selbst eingeladen werde, sich hierauf eine Antwort zu suchen, stellen wir den Abriss der *Naturphilosophie* vor Augen.

Erste Abtheilung. *Die Mechanik. A.* Raum und Zeit. *a*) Raum. *b*) Zeit. *c*) Ort. *B.* Materie und Bewegung. *a*) Träge Materie. *b*) Stoss. *c*) Fall. *C.* Absolute Mechanik.

Zweite Abtheilung. *Die Physik. A.* Physik der allgemeinen Individualität. *a*) Freie physische Körper. *b*) Elemente. *c*) Elementarischer Process. *B.* Physik der besondern Individualität. *a*) Specifische Schwere. *b*) Cohäsion. *c*) Klang. *d*) Wärme. *C.* Physik der totalen Individualität. *a*) Gestalt. *b*) Besonderung des individuellen Körpers. *c*) Chemischer Process.

Dritte Abtheilung. *Organik. A.* Geologische Natur. *B.* Vegetabilische Natur. *C.* Thierischer Organismus. *a*) Gestalt, *b*) Assimilation. *c*) Gattungs-Process.

Wenn hier, um die Dreiheit zu erreichen, dem Raume und der Zeit noch der *Ort* beigefügt, aber neben dem Orte die *Lage* verschwiegen wurde: so mag dies etwa eben so schicklich sein, wie *Kant's* Hinzufügung der Wechselwirkung zu Substanz und Ursache, wobei *Reizbarkeit* und *Selbstbestimmung*, zwei eben so wichtige Kategorien als die Wechselwirkung, — vergessen wurden. Den *Fall* neben den *Stoss* zu stellen, ist wohl nur in einer Naturphilosophie möglich, die unter allen sogenannten *beschleunigenden* Kräften die *Schwere* als vorgeblich allgemeine Eigenschaft aller Materie hervorhebt; während in der That der Fall nur Ein *Fall*, und zwar ein ganz besonderer, von gleichförmiger Beschleunigung ist, — der Stoss aber, wenn man nicht von Atomen als harten Körperchen reden will, schon gebildete, entweder harte oder elastische oder weiche oder flüssige Massen voraussetzt. Warum aber, und nach welcher Hypothese, hat sich hier, als ein höchst ungelegener Fremdling, die Wärme hinter dem Klange, — oder der Klang vor der Wärme eingeschoben? Denn an diesem einzigen Puncte finden wir die sonst so künstlich vestgehaltene Dreiheit überschritten; und vermissen nun noch obenein das *Licht*, welches neben der Wärme seinen Platz zu finden pflegt, vollends aber gemäss der jetzt beliebten Undulationstheorie sich vom Klange nicht hätte trennen sollen, so dass wir es aus doppeltem Grunde vermissen. Was aber sollen wir mit Elementen der Körper ohne Cohäsion — oder Repulsion? Und wie konnte gar der chemische Process, der, wenn irgend einer, die Elemente trifft, und zugleich Gestalt und Cohäsion bestimmt, sich so sehr verspäten, als ob ohne ihn zu fragen, aus elementarischen Processen wohl fer-

tige Körper hervorgehn dürften? Die Gestalt aber ist, wie es scheint, hier vollends eine Doppelgestalt; denn sie kehrt beim thierischen Organismus noch einmal wieder; vermuthlich in der Meinung, die Gestaltung der lebenden — nicht bloss Thiere, sondern auch Pflanzen, sei etwas *ganz* anderes, als diejenige, wonach etwa Krystalle gebildet werden; eine Meinung, wobei Holz und Leder und andre Residuen des organischen Lebens leicht könnten mit Erden und Steinen und Erzen in Eine Klasse geworfen werden. — Doch wenn schon diese Naturgegenstände sich die, ihnen aufgedrungene, trichotomische Form wohl schwerlich auf die Länge dürften gefallen lassen: so ist vollends unbegreiflich, wie *Hegel* es unternehmen mochte, das Geisterreich an solche Fesseln zu gewöhnen. Hier ist's am nöthigsten, das Factum vor Augen zu stellen, damit nicht die Treue des Berichts durch die Unglaublichkeit der Sache verdächtig werde.

Erste Abtheilung. *Der subjective Geist.* *A.* Anthropologie. *a*) Natürliche Seele. *b*) Träumende Seele. *c*) Wirkliche Seele. *B.* Phänomenologie. *a*) Bewusstsein als solches. *b*) Selbstbewusstsein. *c*) Vernunft. *C.* Psychologie. *a*) Theoretischer Geist. *b*) Praktischer Geist. *α.* Praktisches Gefühl. *β.* Triebe. *γ.* Willkür und Glückseligkeit.

Zweite Abtheilung. *Der objective Geist.* *A.* Das Recht. *a*) Das Eigenthum. *b*) Vertrag. *c*) Das Recht an sich gegen das Unrecht. *B.* Die Moralität. *a*) Der Vorsatz. *b*) Die Absicht und das Wohl. *c*) Das Gute und das Böse. *C.* Die Sittlichkeit. *a*) Die Familie. *b*) Die bürgerliche Gesellschaft. *α.* Das System der Bedürfnisse. *β.* Die Rechtspflege. *γ.* Polizei und Corporation. *c*) Der Staat. *α.* Inneres Staatsrecht. *β.* Aeusseres Staatsrecht. *γ.* Die Weltgeschichte.

Dritte Abtheilung. *Der absolute Geist.* *a*) Die Kunst. *b*) Die geoffenbarte Religion. *c*) Die Philosophie.

Mag man über das Verhältniss der Anthropologie (welche die Thierwelt ausschliesst) zur Psychologie (welche das leibliche Leben bei Seite setzt) denken wie man will: so wird doch schwerlich irgend Jemand die *Disjunction* logisch rechtfertigen können, nach welcher *Phänomenologie* als zweites Glied zwischen jenen beiden steht, während die Phänomene, die man Thatsachen des Bewusstseins nennt, ein schlechthin unentbehrliches Material der Psychologie und Anthropologie ausmachen, das nicht ausser ihnen darf hingestellt werden, — so wenig als Vernunft ausser dem theoretischen und praktischen Geiste zu suchen ist. Vollends auffallend aber ist die Gewalt, welche hier die Rechts- und Sittenlehre erleidet, die zwischen sich einige leere Formalbegriffe unter dem Namen der Moralität hat aufnehmen müssen, als ob daran Ersatz für die mangelnde Untersuchung der Principien, — und zwar der eigenthümlichen, eben so wenig psychologischen, als naturphilosophischen und logi-

schen Principien der praktischen *Werthbestimmung* — könnte angebracht werden. Auf allen Fall thut die Sittenlehre sehr wohl daran, dass sie sich wenigstens *einige* Rechtsbegriffe, unter den Namen Rechtspflege und Staatsrecht, trotz der weiten Trennung und gewaltsamen Disjunction, wodurch zwischen ihr und der Rechtslehre eine Kluft bevestigt war, wieder zueignet. *Wenn aber dieser ganze Schematismus einen Werth haben sollte:* so müsste sich in allen Dreiheiten, den grossen wie den kleinen, das nämliche Verhältniss wiederholen; und zwar nicht obenhin, sondern genau. Wer mag nun sagen: *wie Logik zur Naturphilosophie, so verhält sich Psychologie* (die Lehre vom subjectiven Geiste) *zur Ethik* (Lehre vom objectiven Geiste) — und gesetzt, einer möchte es sagen, wer denn mag es hören und ertragen? Und doch ist dies von den sehr zahlreichen Beispielen, die sich aus dem angegebenen Schema herausnehmen lassen, nur ein einziges. Kurz: wer nicht gerade zu *Hegel's* Schule gehört, der sicht sogleich hier eine fehlerhafte, vorurtheilsvolle Architektonik, wodurch das Lehrgebäude, *als Gebäude* betrachtet, völlig unbrauchbar wird. Denn jeder Theil der Philosophie giebt sich seine eigne Gestalt gemäss der Eigenheit seiner Gegenstände. Einerlei Schema für Logik, Metaphysik, Anthropologie, Naturphilosophie, Rechts- und Sittenlehre, — ein solches Schema ist ein Unding; gerade so als ob einer allen Salzen einerlei Krystallform aufdringen wollte. Der Philosoph soll den vor ihm liegenden Gegenständen keine Uniform anziehn, er soll vielmehr sie erkennen wie sie sind, und sie in der Gestalt auffassen die sie ihm zeigen. *Dieser Unterordnung des Forschers unter den Gegenstand aber widersetzt sich der böse Geist des Idealismus;* der älter ist als *Hegel's* Lehre; und dessen Gewalt über sehr scharfsinnige Köpfe wir leider schon längst, aus frühern Zeiten kennen.

Als ein Kind der Zeit hat natürlich *Hegel's* Philosophie auch manche Vorzüge; namentlich den, dass sie nicht durch eine Widerlegung kann hinweggeschafft werden, vielmehr aus dem Boden der vorhandenen Lehrmeinungen und der in Umlauf befindlichen Bücher sich in vielen Köpfen auf ähnliche Weise von selbst erzeugt; ferner hat sie den Vorzug einer so weit gediehenen Ausarbeitung, wie selten einer ohne Vorarbeit zu erlangen vermag; sie hat überdies das Recht, beachtet zu werden, wie jede reif gewordene Frucht langer Jahre; und sie gewährt dem aufmerksamen Beschauer den Vortheil, dass er an ihr sehen kann, wohin die früheren Versuche geführt haben, — ein Vortheil, dessen Werth freilich ganz vom *weitern* Nachdenken abhängt. Solche Menschen, die zu *keinem* weitern Nachdenken Lust haben, mögen sich wohl einbilden, *Schelling, Fichte, und zum Theil selbst Kant, hätten mit losgebundener Willkür sich etwas ausgesonnen, das, man begreife nicht wie und durch welchen sonderbaren Zufall, in den Besitz eines sehr weit verbreiteten und*

lang anhaltenden Beifalls gerathen sei; diese mögen denn auch wünschen, dass *Hegel's* Lehre bald spurlos vorübergehend vergessen werde. Aber wer es einsieht, dass mit einer Widerlegung solcher Theorien, welche einen tiefen *historischen* Boden haben, noch lange kein Wegschaffen derselben verbunden sein kann und darf, der wird sich zu ganz andern Erwartungen berechtigt finden. Wenn mit neuen Fehlern, welche die natürlichen Folgen von einer ganzen Reihe älterer Fehler sind, zugleich die letztern ans Licht kommen: so entstehn hieraus neue Motive zu besserer Arbeit; und diese Motive werden um desto dringender, wenn zugleich klar wird, dass auch in den ältern Fehlern natürliche Triebfedern wirkten, deren Erfolg nur darum missrieth, weil sie noch nicht ihre ganze Spannung erhalten hatten. Zur Speculation sind einmal nur wenige Menschen geboren; was Wunder denn, dass die dahin gerichteten Strebungen nur langsam, nur in einer Reihe nach einander lebender Personen diejenige Spannung gewinnen, die nöthig ist, um ein ganzes und befriedigendes Werk hervorzubringen? Dass aber *Hegel* allerdings in der Reihe dieser Personen einen Platz, und zwar einen ausgezeichneten Platz habe, dies ist schon lange nicht mehr zweifelhaft; es wird auch durch fernere Untersuchnng nicht zweifelhaft werden.

In der allgemeinen Einleitung sucht *Hegel* die Philosophie mehr zu beschreiben, als zu definiren; wir verdenken ihm das keineswegs, obgleich die Angabe des Grundes vielleicht verschieden von seiner Meinung lauten könnte. Gegen die vorläufige Untersuchung des Erkenntnissvermögens im Geiste *Locke's* oder *Kant's* sagt er: erkennen zu wollen ehe man erkenne, gleicht dem Vorsatze, schwimmen zu lernen, ehe man sich ins Wasser wage. „Näher (fährt er fort) kann das Bedürfniss der Philosophie dahin bestimmt werden, dass, indem der Geist, als fühlend und anschauend, Sinnliches oder Phantasiebilder zu Gegenständen hat, er zum Unterschiede hievon, über das gewöhnliche Bewusstsein sich erhebend, auch seiner höchsten Innerlichkeit, dem Denken, Befriedigung verschaffe, und das Denken zu seinem Gegenstande gewinne. *So kommt er zu sich selbst; denn sein Princip, seine unvermischte Selbstheit ist das Denken.*" *Hegel* möchte es übel nehmen, wenn wir ihn hier in den Verdacht eines unvorsichtigen Klebens an — *empirischer Psychologie* zögen. Eher möchte er etwa leiden, wenn wir schon hier eine Reminiscenz an das fichte'sche *Ich* aufspürten; das jedoch selbst von empirischer Psychologie keineswegs rein losgekommen war. Gewitzigt aber ist *Hegel* durch *Fichte*, denn sogleich fügt er hinzu: „In diesem Geschäfte geschieht es, dass sich das Denken in Widersprüche verwickelt; — die Einsicht, dass die Natur des Denkens selbst die Dialektik ist, als Verstand in das Negative seiner selbst, in den Widerspruch zu gerathen, — macht eine Hauptseite der Logik

aus." Und weiterhin: „Die aus dem genannten Bedürfnisse hervorgehende Entstehung der Philosophie hat die *Erfahrung*, das unmittelbare und raisonnirende Bewusstsein zu ihrem Ausgangspuncte. Dadurch als durch einen Reiz erregt, benimmt sich das Denken wesentlich so, dass es sich über das sinnliche und raisonnirende Bewusstsein erhebt, in das unvermischte Element seiner selbst; und so zunächst sich ein negatives, sich entfernendes Verhältniss zu jenem Anfange giebt. Es findet so in sich, in der Idee des allgemeinen Wesens dieser Erscheinungen, zunächst seine Befriedigung. Umgekehrt: der Reiz, die Form der Zufälligkeit zu überwinden, worin die Erfahrungsgegenstände sich darbieten, reisst das Denken aus der *an sich* erhaltenen Befriedigung heraus, und treibt es zur Entwickelung, *von sich aus*. Diese ist einerseits ein Aufnehmen des Inhalts und seiner vorgelegten Bestimmungen, andererseits aber giebt sie demselben die Gestalt, frei im Sinne des ursprünglichen Denkens, nur nach der Nothwendigkeit der Sache selbst hervorzugehn." In dieser Stelle liegt Verschiedenes, worüber sich Rec. mit *Hegel* auseinandersetzen muss. Darüber, dass sich das Denken in Widersprüche verwickelt, und zwar nicht etwa zufällig, oder aus Unbesonnenheit, sondern in vielen Puncten unvermeidlich, — sind wir einverstanden. Aber wenn der Grund der Widersprüche in der Natur des Denkens gesucht wird, — als ob der Verstand ein stehendes Seelenvermögen, mit einem angestammten Uebel behaftet wäre, — dann hört schon das Einverständniss auf. Hinwiederum, wenn die Erfahrung als der Ausgangspunct jenes philosophischen Bedürfnisses bezeichnet wird, so sind wir darin einig. Hingegen kann nicht zugegeben werden, dass die Erfahrung dem subjectiven raisonnirenden Bewusstsein gleich gesetzt werde, während sie oft genug, und gerade dann, wann der Mensch sich zu dem Bekenntnisse: *er habe Erfahrungen gemacht*, genöthigt sieht, die Fäden des Raisonnements geradezu abschneidet. An die Stelle des raisonnirenden Bewusstseins kann hier nichts anderes treten, als die treue Analyse des Vorgefundenen; diese ist's, welche unerwartet, und dem Verstande ganz ungelegen, auf Widersprüche stösst. Eine Erhebung über die Erfahrung zu suchen, ist nun zwar die nothwendige Folge hievon; allein woher *Hegel* alsdann ein „unvermischtes Element seiner selbst" nehme, und wie *in sich* soviel heissen könne als *in der Idee des allgemeinen Wesens der Erscheinungen*, das mag er selbst wissen. Die grosse Geläufigkeit der Rede an diesem Puncte, zeugt von alter Gewohnheit; schwerlich aber lässt sich hier eine andre Gewohnheit finden, als die des Idealismus, der freilich in dem eingebildeten *reinen Ich* noch immer eine Zuflucht zu haben meint, trotz den Widersprüchen, die ihm den Weg dahin ein für allemal hätten verschliessen sollen. Mit Einem Worte: selbst hier, wo die Widersprüche anerkannt werden, ist immer noch das Gewicht

derselben nicht empfunden; die Folgen, die sie als Motive des *fortschreitenden* Denkens haben müssen, sind nicht erwogen; man bleibt auf der alten Stelle, weil man nicht glauben will an die Nothwendigkeit, sie zu verlassen. Und das ist die Wurzel des Uebels bei *Hegel* wie bei seinen Vorgängern.

Aber es ist schon viel gewonnen, wenn nur diese Wurzel des Uebels deutlich zu Tage kommt. *Hegel* hat mit einer Offenheit, die ihm persönlich, und mit einer Bestimmtheit, die seinem Scharfsinne Ehre macht, *das* hingestellt, *was herauskommt, wenn man die Widersprüche behält,* anstatt ihr gerades Gegentheil zu ergreifen, und *dies* mit der Erfahrung in Einklang zu bringen. Dafür muss er dulden, dass man ihn auf der einen Seite anstaunt, auf der andern sich mit Befremdung von ihm abwendet. Ist's ein Wunder, wenn er unter solchen Umständen gelegentlich einen Laut der Ungeduld hören lässt? Nicht einmal darüber dürfen wir uns wundern, dass die Widersprüche nicht so wie sie gegeben sind, in ihrer ursprünglichen Form, sondern in einer künstlich erworbenen Zusammenziehung und Ausdehnung auftreten, die den mancherlei systematischen Forderungen am besten zu entsprechen scheint. Jedoch dieser Umstand ist desto mehr zu bedauern, je natürlicher mit ihm der Irrthum des Systems zusammenhängt.

In den drei Erklärungen: *Logik ist die Wissenschaft der Idee an und für sich; Naturphilosophie ist die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein; Philosophie des Geistes ist Wissenschaft von der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt,* erkennen wir jene fichte'sche Thesis, Antithesis und Synthesis, die zu den jetzt veralteten drei Grundsätzen der Wissenschaftslehre passt, worin erstlich das Ich sich setzte, als ob es für sich bestehen könne, dann sich auf ein entgegenstehendes Nicht-Ich besann, hierauf aber mit diesem Nicht-Ich erst capitulirte, um es demnächst desto sicherer zu besiegen. Was aus der ganzen fichte'schen Untersuchung am ersten und deutlichsten hervorleuchtete, war dies, dass ein Ich, *welches sich setze als setzend ein Nicht-Ich,* kein Ich sei; und dass, wenn es *dennoch* sich so setze, hier ein *gegebener* Widerspruch vorliege. Eben so ist es mit der *Idee in ihrem Anderssein;* sie kann in ihrem Anderssein nicht bleiben, sondern muss in sich zurückkehren; aber anstatt dass hier der Fehler und dessen Correctur bloss im Denken vorkommen sollten, ist es leider! die *im Werden befangene Natur* selbst, welche als Idee in ihrem Anderssein — wenigstens erscheint; so dass hierin der Widerspruch sich belegt und gerechtfertigt durch die Erfahrung selbst darstellt. „In der Natur," sagt Hegel, „ist es nicht ein Anderes, als die Idee, welches erkannt würde, aber sie ist in der Form der *Entäusserung,* so wie im Geiste als an und für sich seiend und an und für sich werdend." — Eine andre Aehnlichkeit zwischen *Fichte* und *Hegel* wollen wir sogleich neben der vorigen bemer-

ken. Mit Beziehung auf Kant's Kritik des ontologischen Beweises vom Dasein Gottes sagt *Hegel:* „Es müsste sonderbar zugehn, wenn das Innerste des Geistes, der Begriff, oder auch *wenn Ich*, oder vollends die concrete Totalität, welche Gott ist, nicht einmal so reich wäre, um eine *so arme* Bestimmung wie *Sein* ist, ja welche die *allerärmste*, die abstracteste ist, in sich zu enthalten.“ Allein so wichtig auch die Einwirkungen *Fichte's* auf *Hegel* sind: so geben sie uns doch nicht allein den zulänglichen Schlüssel zur Lehre des letztern. Und so zweckmässig auch der Vorbegriff zur Logik (§. 19 bis 83) sich nach einander über die alte Metaphysik, über Empirismus und Kriticismus, endlich über Jacobi's Ansichten erklärt; wodurch unstreitig *Hegel* selbst das Verstehen seines Buches sehr erleichtert hat: so klagt man dennoch allgemein über Unsicherheit und grosse Schwierigkeit des richtigen Verstehens; und wer etwa diese Klage für übertrieben hielte, dem dürften wir nur die ersten besten paar Seiten aus den hintern Theilen des Buchs abschreiben, um ihn zu der Ueberzeugung zu bringen, dass diese Schwierigkeit wirklich vorhanden ist. Es ist dies ein Punct, bei dem wir vor aller weitern Betrachtung Ursache haben zu verweilen.

Eigentlich sollte ein System von der oben angezeigten Form sehr leicht zu verstehen sein. Denn bei der grossen Gleichförmigkeit, womit aus jedem Puncte drei Glieder hervorgehn, muss man ein allgemeines Gesetz annehmen, wornach diese Glieder sich bilden; alsdann braucht man nur ein- für allemal das Verhältniss derselben scharf aufzufassen und vest im Auge zu behalten, so muss wenigstens die Construction der Begriffe, welche das System herbeiführt, (was wir dessen *synthetischen* Theil nennen würden,) hinreichend fasslich, — ja weit leichter sein, als dies anderwärts möglich ist, wo die Regel der Synthesis nach der Eigenthümlichkeit der Gegenstände verschieden ausfällt. Nun könnte zwar die Einführung der in der Erfahrung gegebenen, oder aus andern Systemen herüber genommenen Gegenstände, (was wir den *analytischen* Theil nennen würden, der freilich bei *Hegel* nicht abgesondert vom synthetischen hervortritt,) noch immer schwer zu verstehen sein: dies läge aber alsdann nicht im Ganzen, sondern im Einzelnen, und wäre an verschiedenen Stellen verschieden: es könnte also nicht wie eine Schwierigkeit, die das Ganze drücke, empfunden werden. Demnach finden wir uns auf jene Art von Trichotomie zurückgewiesen, welche überall wiederkehrt; in ihr selbst muss etwas Verwickeltes liegen, das der Aufklärung bedarf. Vielleicht nähern wir uns derselben durch historische Bemerkungen, die sich leicht noch über Fichte hinausführen lassen. Es ist nämlich bekannt, dass in der Periode, da aus Kant's Kritiken schnell ein System werden sollte, wozu die Kritiken selbst bei weitem nicht Stoff genug darboten, Spinoza und Platon zu Hülfe gerufen wurden. Jener gab seine absolute Substanz her; Eins, worin zuvörderst

zwei disparate Attribute (Ausdehnung und Denken) verbunden sein sollten, damit alsdann jedes derselben bereit liegen möge, eine unendliche Fülle von Determinationen aufzunehmen. Der Andere hatte von dem Verhältniss des Allgemeinen zum Besondern in geheimnissvollen Ausdrücken geredet, die mit der grossen Wichtigkeit dieses Verhältnisscs für seine Ideenlehre zusammenhingen. Endlich war in Kant's Kritik der Urtheilskraft von einem intuitiven, oder urbildlichen Verstande (nicht dem unsrigen!) gesagt worden: er gehe vom *synthetisch Allgemeinen*, der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen, zum *Besondern*, das heisse, vom Ganzen zu den Theilen fort, die solcher Gestalt nicht zufällig verbunden sein würden, sondern so, dass von der Idee des Ganzen die Beschaffenheit und Wirkungsart der Theile abhange. Auf diese Weise, meinte Kant, müssten wir uns einen *organisirten* Körper vorstellen. Sein halber Idealismus, der von einigen, noch sehr rohen, weder zur metaphysischen noch psychologischen Theorie zulänglichen, mit grossen Irrthümern vermischten Anfängen einer Betrachtung über Raum und Zeit ausgegangen war, hatte ihm die Teleologie, wenn nicht geraubt, so doch verkümmert; indem es seiner Meinung nach am Tage lag, dass wir die Räumlichkeit, die nun einmal keine Eigenschaft der Dinge an sich sei, auch dann aus uns selbst in die Objecte hineintrügen, wenn dieselben uns zweckmässig gestaltet erschienen. Dabei aber war er dreist genug gewesen, die teleologische Betrachtungsart auf das *Naturganze als System* auszudehnen; obgleich sie eigentlich zuerst nur an Pflanzen und Thieren ihre Gegenstände findet, und gerade durch diese Beschränkung bei der mindesten Vorsicht bemerklich werden musste, dass es mit dem Hineintragen der Zweckmässigkeit aus uns in die Dinge unmöglich seine Richtigkeit haben könne, *indem sonst das Hineintragen gerade so allgemein sein würde, wie die Form des Raums selbst.* Allein Kant war einmal im Besitz, nicht bloss gehört, sondern behorcht zu werden. Am aufmerksamsten horchten die, welche aufgeklärt sein wollten, auf gewisse Dinge, die ihnen am Ende der Kritik der Urtheilskraft nicht so ganz deutlich gesagt, sondern mehr vertraulich mitgetheilt wurden. Jener *intellectus archetypus* liess sich zwar vortrefflich mit der gewöhnlichen Ansicht von der platonischen Ideenlehre vereinigen. Aber nicht einmal dass ein *intellectus archetypus* möglich sei, sondern nur, dass *wir*, in der Dagegenhaltung *unseres*, der Bilder bedürftigen, Verstandes auf die *Idee* jenes urbildlichen Verstandes geführt werden, dies allein braucht man nach Kant zu wissen. Ihm liegt nur daran, „dass ein *gemeinsames*, übersinnliches Princip, einerseits der *mechanischen*, andererseits der *teleologischen* Ableitung, der Natur als Phänomen untergelegt werde." Nun behauptete zwar Kant, von einem solchen Princip könnten wir uns nicht den mindesten, theoretisch affirmativen Begriff nehmen. Allein durch

blosse Worte liess sich der einmal aufgeregte Gedanke nicht beschränken. Der Gegensatz zwischen *unserem*, — vermeintlich ganz besonders eingerichteten — Verstande, und einem möglichen *andern*, ja gar einem urbildlichen Verstande war einmal da; zu dem Versuche, uns einmal in einen andern Verstand, der nicht der unsrige sei, hineinzudenken, hatte *Kant* selbst das Beispiel gegeben; und solche Beispiele bleiben nicht unbefolgt! Was war die Folge? Man forderte und setzte Ein Princip, welches zugleich Spinoza's Substanz, ein platonisches Allgemeines, und ein kantischer gemeinsamer Ursprung der sowohl mechanischen als zweckmässigen Technik der Natur sein sollte. Dies Princip musste zuerst an sich sein, dann als Naturnothwendigkeit erscheinen, endlich als Geist seiner selbst inne werden. Aber Spinoza, Platon und Kant, sind in Ansehung ihres ganzen Gedankenkreises so weit von einander verschieden, dass ein Wunder hätte geschehen müssen, wenn diejenigen, die sich in ihrem Nachdenken von so abweichenden Reminiscenzen zugleich treiben liessen, auf klare und stets gleichförmige Begriffe von ihrer Thesis, Antithesis und Synthesis hätten kommen sollen. Der Unterzeichnete hat längst anderwärts die nöthigen Entwickelungen hierüber gegeben; und darf nicht in grosse Weitläufigkeiten eintreten. Was Spinoza anlangt, so passt der Ausdruck „*Akosmismus*" auf dessen Lehre eben so wenig, als es erlaubt ist, ihn mit dem Parmenides und Zeno zusammenzustellen; hingegen diesen Alten kann man mit Recht Akosmismus beilegen. Von der *hohen Reinheit der Moral* werde man sich, meint *Hegel*, ohne Zweifel überzeugen, wenn man nur in Spinoza's Ethik die drei letzten Theile nachlese; sollen wir etwa hier noch einmal den Satz: *cum maxime unusquisque homo suum sibi utile quaerit, tum maxime homines sunt sibi invicem utiles* (Eth. P. IV, prop. 35, coroll. 2), oder gar das saubere Naturrecht des *tract. polit.* in Erinnerung bringen? Etwa *tract. polit.* cap. II, §. 4: *per ius naturae intelligo ipsam naturae potentiam, atque adeo totius naturae et consequenter uniuscuiusque individui naturale ius eo usque se extendit, quo eius potentia*; und zur Erklärung den trefflichen Zusatz: *et consequenter quicquid unusquisque homo* (jeder kleine und grosse Napoleon) *ex legibus suae naturae agit, id summo naturae iure agit; tantumque in naturam habet iuris, quantum potentia valet.* Das Princip hievon ist allerdings *den Worten nach* die Liebe Gottes; wie aber *Hegel* dazu komme, von einer *lauteren* Liebe Gottes in Bezug auf Spinoza zu reden, das mag er selbst wissen, oder auch nach seiner Weise erklären; besser wäre es, er läse einmal den Spinoza von neuem ohne Brille. Des Platon wollen wir hier gar nicht weiter erwähnen; statt dessen aber eine Probe geben, wie schnell sich unter *Hegel's* Feder das *Allgemeine* ausbreitet und verwandelt. §. 20: „das Product des Denkens, die Form des Gedankens, ist das Allge-

meine, Abstracte überhaupt. Das Denken, als die *Thätigkeit*, ist somit das *thätige Allgemeine*; und zwar das *sich bethätigende*, indem die Tbat das Allgemeine ist.“ Und §. 23: „In dem Denken liegt unmittelbar die *Freiheit*, (wie ist das möglich?) *weil es die Thätigkeit des Allgemeinen* (solches *thätige* Allgemeine ist doch wohl kcin logisches, abstractes Allgemeines?) *ein hiemit abstractes Sich-auf-Sich-Beziehen, ein nach der Subjectivität bestimmungsloses Bei-Sich-Sein ist, das nach dem Inhalte zugleich nur in der Sache und deren Bestimmungen ist.*“ Gerade umgekebrt. Das willkürlose Denken, welches bei der Sache ist, und von ibr bestimmt wird, findet seine Ergebnisse mit Nothwendigkeit; und das ist *kein freies* Finden; sondern man muss sich drein ergeben; man muss die Dinge nehmen, wie man sie findet. Es ist aucb kein abstractes Sicb-auf-Sicb-Beziehen, denn es ist kein leeres Brüten; sondern *eine Sache* wird vorausgesetzt, welche gegeben, oder anstatt eines Gegebenen genommen werden muss; auf dieses Gegebene, nicht aber auf Sicb, bezieht sich das Denken. Was hat aber dies alles mit dem *Allgemeinen* zu thun; und wohin sind wir durch ein confnses Gedankenspiel gerathen? Begriffe sind allgemein, nämlich in gewissem Grade der Abstraction; aber Begriffe sind kein Thätiges, und kein Freies, und kein Bei-sich-sein; *wenn* aber dieselben sich beziehen auf *andre Begriffe*, so ist solches Bezieben ein besonderes Verhältniss, und jede Beziebung erfordert ihre eigne und besondere Untersuchung; das *Sich*-auf-*Sich*-Beziehen endlich gehört ins fichte'sche Icb! Was wollte denn *Hegel* eigentlich mit seinem thätigen Allgemeinen, welcbem vermuthlich ein *unthätiges Besonderes* gegenüber stehen würde? „*Wenn die Demuth oder Bescheidenheit darin besteht, seiner Subjectivität nichts Besonderes von Eigenschaft und Thun zuzuschreiben, so wird das Philosophiren von Hochmuth frei zu sprechen sein*, indem das Denken dem Inhalte nach in sofern nur wahrbaft ist, als es in die *Sache* vertieft ist, und der Form nach nicht ein *besonderes* Sein oder Thun, sondern eben dieses ist, dass das Bewusstsein sich als abstractes Ich, als von einer Particularität sonstiger Eigenschaften, Zustände n. s. f. befreietes verhält; *und nur das Allgemeine thut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist.*“ Vortrefflich! *Hegel* wird künftig die *allgemeine* Sprache reden; zum Danke dafür wird man ihm *keinen besondern* Scharfsinn mehr zuscbreiben. — Aber wir wollen ihm den Ruhm des Scharfsinns gern lassen. Wenn nur die Scbärfe nicht zuweilen schartig wäre! Nicht bloss Spinoza's vermeinter Akosmismus, nicht bloss die Allgemeinheit der Begriffe, sondern auch das Eigne der kantiscben Antinomien ist ungenau aufgefasst. Wahres und Falscbes durcbeinandermengend sagt er §. 48: „die Kategorien *für sich*, sind es, welche den Widerspruch herbeiführen.“ (Welchen Widerspruch denn? Giebt es etwa nur *einen*? Gewiss aber nicbt die

Kategorien *für sich;* diese würden überall nichts bedeuten, ja gar nicht zum Vorschein kommen, wären sie nicht der Ausdruck gegebener Formen der Erfahrung.) „Dieser Gedanke, dass der Widerspruch, der am Vernünftigen (?) durch die Verstandesbestimmungen (??) gesetzt wird, *wesentlich* und *nothwendig* ist, (soll heissen: unvermeidlich beim Ursprunge unseres Wissens aus unserer Erfahrung,) ist für einen der wichtigsten Fortschritte der neuern Philosophie zu achten. (Der neuern? Wir haben ja nur wiedergefunden, was die Eleaten und Platon deutlich genug sahen und sagten.) Die Ermangelung einer tiefern Betrachtung der Antinomie veranlasste, dass Kant *nur vier* Antinomien aufführt. Hierbei ist hauptsächlich zu bemerken: *dass nicht nur in den vier besondern, aus der Kosmologie genommenen Gegenständen die Antinomie sich befindet, sondern vielmehr in allen Gegenständen aller Gattungen, in allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen.*" Darin liegt eine grosse Wahrheit; *Hegel's* Verdienst, indem er sie ausspricht, muss anerkannt werden; und das um desto ausdrücklicher und lauter, je gewisser noch immer die Mehrzahl selbst der Philosophirenden, vollends aber der Naturforscher, vor den gegebenen Widersprüchen, von denen kein Gegenstand der äussern und innern Erfahrung frei gefunden wird, gewaltsam die Augen zudrückt; in der Meinung vermuthlich, *was man nicht sehe, brauche man nicht zu fürchten.* Aber was sollen hier die kantischen Antinomien? Sind es widersprechende Begriffe und Gegenstände? Lehrsätze sind es, versehen mit Beweisen; von denen jeder gleich gut scheint wie der andre. Jeder würde also für sich gelten, träte ihm nicht der andere mit gleichen Ansprüchen entgegen. Das ist nicht Wider*spruch* — im Innern, sondern, *wie Kant selbst sich ganz richtig ausdrückt*, Wider*streit* — von aussen. Diese Unterscheidung ist für die Untersuchung selbst von der höchsten Wichtigkeit. Streitende Partheien mit gleichen Ansprüchen weiset man beide zurück; und so macht es auch Kant. Widersprüche wirft man weg, *wenn man kann;* — wenn man es aber *nicht* kann, so beginnt eine weit ernstlichere Arbeit, an die Kant bei seinen Antinomien weder dachte noch denken konnte; und die man von ihm gar nicht lernen, und aus ihm um desto weniger erläutern kann, weil seine Antinomien nur *seine* Ansichten von der Causalität, die er in die *Zeit* geworfen hatte, und von der Materie, die er gänzlich aus dem *Raume* begreifen wollte, charakterisiren; so dass der blendende Schein der für Kant's Zeiten sehr ausgezeichneten *Darstellung* (denn weiter ist es nichts) mit Aufhebung jener irrigen Vorstellung von Causalität und Materie dem grössten Theile nach von selbst verschwindet. *Hegel* aber leitet den Leser, der an Kant's Schriften gewöhnt ist, auf eine ganz falsche Bahn, indem er den Antimonien einen Stempel aufdrückt, der zu ihnen nicht passt. Bei dieser Gelegenheit müssen wir auf den vori-

gen Punct, auf das Zusammenschmelzen des Allgemeinen mit der Freiheit, und auf die bescheidene Verzichtleistung in Ansehung besonderer Vorzüge zurückkommen. Schon bei Kant, und zwar in dem so wichtigen kategorischen Imperative, zeigt sich die wunderliche Werthbestimmung, das Allgemeine sei das Sittliche, und das Besondere (wenn Jemand Ausnahmen für sich verlange) sei das Schlechte. *Hegel* hat in seinem Naturrecht (§. 135) über den leeren Formalismus, der hierin liegt, treffend gesprochen; und er hätte leicht finden können, dass *zuerst* die ursprünglichen Werthbestimmungen vorhanden und bekannt sein müssen, bevor dann *zweitens* aus ihnen nach Möglichkeit allgemeine Vorschriften abgeleitet werden, *welchen zuwider* für sich etwas Besonderes zu verlangen *drittens* Gegenstand eines Vorwurfs ist. Die ursprüngliche Werthbestimmung aber kümmert sich um den Unterschied des Allgemeinen und Besonderen so wenig, dass vielmehr in der wirklichen Welt sowohl das Beste als das Schlechteste zu den Seltenheiten gehört, das Allgemeine aber sehr häufig bei dem Gemeinen angetroffen wird, ohne demselben einen Werth geben zu können. Warum nun *Hegel* dennoch das Allgemeine durchgehends als einen Titel des Lobes behandeln möge? — Fast möchte man glauben, auch hier liege eine kantische Reminiscenz, von dem kategorischen Imperative, der mit der Freiheit zusammenhing, im Hinterhalte; indessen kann es auch bloss ein Rest des übel angebrachten Platonismus sein, der mit Spinozismus verschmolzen wurde. Zu einer ausführlichern Kritik wäre die Erörterung dieser Frage von Wichtigkeit; denn hätte *Hegel* beim Anfange seines Philosophirens sich weniger den Vorgängern hingegeben, seine eigene Energie würde weit mehr geleistet haben; so aber, wie die Arbeit vorliegt, muss sie grösstentheils aus den Vorgängern erklärt werden.

Die ganze hegel'sche Philosophie ist überall nichts anderes als ein merkwürdiger Durchgangspunct für die Geschichte der Wissenschaft. Sie hat gar keinen Anfang in sich, sondern ist Fortsetzung von etwas Früheren; und Moment für etwas Künftiges. Wer das nicht glauben will, der fange an, wenn er kann, beim Anfange der Logik. „Das Sein ist der Begriff nur an sich, die Bestimmungen desselben sind seiende, in ihrem Unterschiede *andere* gegen einander, und ihre weitere Bestimmung, die Form des Dialektischen, ist ein Uebergehen in Anderes. Diese Fortbestimmung ist in Einem ein Heraussetzen und damit Entfalten des an sich seienden Begriffs, und zugleich das *Insichgehn* des Seins, ein Vertiefen desselben in sich selbst. Die Explication des Begriffs in der Sphäre des Seins wird eben so sehr die Totalität des Seins, als damit die Unmittelbarkeit des Seins oder die Form des Seins als solchen aufgehoben wird.“ So lautet der erste Paragraph der ersten Abtheilung der Logik. Ist es möglich, dass irgend Jemand hier *anfange*, etwas zu verstehen?

— Aber wir können helfen. Beginnen wir einmal beim §. 213; überschrieben: *die Idee.* Hier lesen wir: *„die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objectivität.“* Da erkennen wir sogleich Fichte's Ich. Weiter: „die Idee ist die Wahrheit; denn die Wahrheit ist dies, das die Objectivität dem Begriffe entspricht, — nicht äusserliche Dinge meinen Vorstellungen; dies sind nur *richtige* Vorstellungen, die *Ich Dieser* habe. In der Idee handelt es sich nicht um Diesen, noch um Vorstellungen, noch um äusserliche Dinge.“ Da erkennen wir den Nothbehelf, womit man der Frage von *eben jenen* „richtigen Vorstellungen,“ und dem *Ursprunge* ihrer Richtigkeit, auszuweichen gedachte. Ferner: „dass einzelne Sein ist irgend eine *Seite* der Idee.“ Da haben wir das spinozistische *quatenus;* und wenn wir nun nach Anleitung des wohlbekannten Satzes: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*, in die von Spinoza angenommene Einheit des Denkens und der Ausdehnung uns hineinversetzen, so werden schon manche der beigefügten Erläuterungen überflüssig; und es findet sich, dass die Stelle gegen das Ende der Logik weit leichter verständlich ist, als der — wie es scheint, in einiger Verlegenheit wegen des Anfangens niedergeschriebene Anfang. Ueberdies finden wir eben dort ein paar Behauptungen Hegel's, die uns von vorn herein den Fortschritt erleichtern können. Wir sehen z. B. gleich, dass er selbst den historischen Weg, auf welchem er zu seinen Gewöhnungen gekommen ist, nicht deutlich vor Augen hat; so giebt er uns von dem schon vorhin erwähnten Primat des Allgemeinen im Verhältniss zum Besondern den allerwunderlichsten Beleg, der sich ersinnen lässt; in folgenden Kraftworten: „der Verstand, welcher sich an die Idee macht, verkennt selbst die schon ausdrücklich gesetzte Beziehung, *er übersieht sogar die Natur der Copula im Urtheil, welche vom Einzelnen, dem Subjecte, aussagt, dass das Einzelne eben so sehr nicht Einzelnes, sondern Allgemeines ist.“* Dabei sollen wir ohne Zweifel denken an die gewohnten affirmativen Urtheile, *a ist b*, wo *b* ein weiterer Begriff ist als *a*. Was machen wir nun mit den negativen, *a ist nicht b;* oder mit den particulären: *einiges b ist a?* Ohne Rücksicht auf diese Frage liegen die gemeinen Urtheilsformen so offenbar in der Sphäre des gemeinen Verstandes, dass es etwas anmaassend ist, diesen Verstand über seine Meinung, die er auf *seinem* gewohnten Standpuncte habe, und durch *seine* Redensarten ausspreche, erst noch belehren zu wollen; vielmehr ist es der Philosoph, der hier den gemeinen Verstand gewaltsam missdeutet, um einen Vorwand für seinen Irrthum zu erkünsteln. Ferner sehen wir, dass der Widerspruch, der in einem Augenblick den Sitz der Wahrheit selbst einnehmen soll, gleich im nächsten Augenblicke als Zeichen der Unwahrheit und als Triebfeder des Uebergehens in das Gegentheil benutzt wird. §. 214: „Wenn der Verstand

zeigt, dass die Idee sich selbst widerspreche, — so zeigt *vielmehr* (!) die Logik das Entgegengesetzte auf, dass nämlich das Subjective, welches nur subjectiv, das Endliche, welches nur endlich, *das Unendliche, das nur unendlich* sein soll, und so ferner, *keine Wahrheit hat, sich widerspricht, und in sein Gegentheil übergeht*; womit dies Uebergehen und die Einheit, in welcher die Extreme, als aufgehobene, als ein Scheinen oder Momente sind, sich als ihre Wahrheit offenbart." *Hegel* weiss also sehr gut, das Widersprechende habe keine Wahrheit, sondern *gehe über* in sein Gegentheil! Was thut denn die Idee? Je nun, sie widerspricht sich; darum unterlässt sie auch nicht, überzugehen in ihr Gegentheil! Mit grösster Offenheit sagt *Hegel:* „Der Verstand hält seine Reflexion, dass die mit sich identische Idee das Negative ihrer selbst, den Widerspruch enthalte, für eine äusserliche Reflexion, die nicht in die Idee selbst falle." (Gewiss! Denn es versteht sich von selbst, dass die Widersprüche nicht in den Dingen, sondern nur in unserer mangelhaften Auffassung derselben liegen können. Aber anders will es *Hegel*. Er fährt fort:) „In der That ist dies aber *nicht* eine dem Verstande eigne Weisheit, sondern die Idee ist selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjective vom Objectiven, das Endliche vom Unendlichen, die Seele von dem Leibe, ab- und unterscheidet, und nur in sofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist. Indem sie so selbst das Uebergehen oder vielmehr das sich Uebersetzen in den abstracten Verstand ist, —, ist sie eben so ewig Vernunft; sie ist die Dialektik, welche dies Verständige, Verschiedene, über seine endliche Natur und den falschen Schein der Selbstständigkeit seiner Productionen wieder verständigt, und in die Einheit zurückführt." Ist sie denn nun fertig? — Nein, hier ist kein Ende, denn: „*indem diese gedoppelte Bewegung nicht zeitlich, noch auf irgend eine Weise getrennt und unterschieden ist,* — sonst wäre sie wieder nur abstracter Verstand, — ist sie das *ewige* Anschauen ihrer selbst im Andern; der *Begriff*, der in seiner Objectivität *sich selbst* ausgeführt *hat*; das Object, das *innere Zweckmässigkeit*, (nach der Kritik der Urtheilskraft!) wesentliche Subjectivität ist." Wer nun das noch nicht versteht, der wird freilich in dieser Sphäre nie etwas verstehen. Die Idee hat *keine* Wahrheit; darum geht sie über in ihr Gegentheil; dieses Gegentheil hat *auch* keine Wahrheit, darum stellt sich die Idee wieder her. *Diese doppelte Unwahrheit ist ewig,* und es existirt überall nichts als der im ewigen Cirkel sich selbst suchende und fliehende Widerspruch. Man könnte glauben, *Hegel* gefalle sich in dem Centrum eines so argen Cirkels; aber man würde ihm Unrecht thun; er hat allerdings ein Gefühl von Anstrengung; nur freilich strengt er sich nicht dazu an, herauszukommen, sondern vielmehr sich an dem Puncte, wohin die *Geschichte* der Philosophie ihn gestellt

hat, zu halten. Er spricht an mehrern Stellen von *Härte*; z. B. gleich §. 88: „der Satz, *Sein und Nichts ist Dasselbe*, ist in der That von dem Härtesten, was das Denken sich zumuthet;" und §. 159: „der Uebergang von der Nothwendigkeit zur Freiheit, oder vom Wirklichen in den Begriff ist der härteste;" aber ehe man sich's versieht, sind die Fesseln gesprengt; „das Denken der Nothwendigkeit ist die Auflösung jener Härte; denn — das Denken ist das Zusammengehen Seiner im Andern mit sich selbst, und hiemit die Befreiung." Und nun findet sich auf der Stelle Freiheit, Ichheit, Liebe und Seligkeit bei einander; alle Knoten sind gelöst, alles Harte ist erweicht, alles Feindliche versöhnt; aber leider! auf den fünften Act des Stücks folgt wiederum der erste! Oder, noch schlimmer! Beide Acte fallen in Eins.

Nun wohl (möchte Jemand sagen), wenn nach dem Vorstehenden *Hegel's* Lehre weder Anfang noch Ende hat, so steht sie um desto gewisser in der wahren Mitte der Philosophie. — Wer so spräche, der würde uns die Darstellung dessen, was noch zu entwickeln ist, erleichtern. Wir würden ihm nämlich kurz erwiedern: *Hegel's Vortrag* hat allerdings keinen Anfang; doch dieser lässt sich aus der Geschichte ergänzen; was ferner das Ende des nämlichen Vortrags anlangt, so erscheint derselbe nur zu sehr als abgeschlossen, anstatt dass er Aussichten auf weitere Untersuchungen *ohne* Ende eröffnen sollte. In der Mitte der Philosophie aber steht seine *Lehre* (zusammengefasst mit der, ihr gebührenden, historischen Ergänzung) *gar nicht;* sondern ihre ganz bestimmte Stelle ist der *Anfang der Metaphysik*. Für alle andern philosophischen Disciplinen ist sie von gar keiner unmittelbaren Bedeutung; sie kann in dieselben nur in sofern einfliessen, als der Metaphysik mit Recht oder Unrecht ein Antheil daran beigelegt wird. Nun ist aber die Philosophie schon in alter Zeit zerfallen in drei Wissenschaften, von durchaus verschiedenem Charakter: in die Wissenschaft von der Zusammenordnung der Begriffe überhaupt, — *Logik*; von den Erkenntnissbegriffen, — *Metaphysik;* und von den Werthbestimmungen, — *Ethik*, und, ganz allgemein genommen, *Aesthetik*. Unter diesen drei Wissenschaften giebt es nur Eine, die sich auf Widersprüche einlassen *muss;* diese Eine ist die Metaphysik. Hingegen die Logik betrachtet den Widerspruch nicht bloss als etwas Hartes, welches das Denken sich noch allenfalls zumuthen könne, sondern als das absolut Harte, welches man verwerfe, in der Meinung, es sei weiter nichts damit anzufangen. Derjenige, welcher im §. 115 den Satz der Identität, $A = A$, für ein wahres Denkgesetz nicht will gelten lassen, sondern ihn für *aufgehoben* durch vorgebliche „andre Denkgesetze" erklärt, und den Satz des ausgeschlossenen Dritten geradezu leugnet, hätte, um die wahre Lage der Dinge vor Augen zu stellen, nicht *seiner* Lehre den Namen *Logik* beilegen, auch nicht von Denkgesetzen reden sollen, denen jede Spur des Beweises fehlt, und

denen vielmehr die seit Jahrtausenden allgemein anerkannten Denkgesetze im Wege stehen; eben so wenig war es passend, mit der nackten Paradoxie vom reinen Sein, welches Nichts sei, anzufangen: denn die zwischen eingeschobene Bemerkung, *es sei die reine Abstraction*, taugt hier gar nichts, weil Abstractionen nicht fähig sind Widersprüche zu entschuldigen. Sondern *Hegel* musste sich gerade auf das Gegebene, das heisst, auf die Erfahrung berufen, welche allen Erkenntnissbegriffen zum Grunde liegt. *Den Dingen, die wir kennen oder zu kennen glauben, klebt das Werden und das Scheinen an.* Hievon ausgehend, als von einer *Thatsache*, konnte er unternehmen, sich gegen die Logik in Opposition zu stellen. *Denn diese Opposition zwischen dem Gegebenen und der Logik ist wirklich vorhanden; und die Kenntniss derselben ist der Anfang der Metaphysik.* Keineswegs aber ist es die *Mitte* der *Philosophie*. Zuvörderst behält die Logik ihre eigenthümliche Evidenz; das Gegebene sammt den ihm angehörigen Erkenntnissbegriffen mag sein was es will. Ferner, die gesammten Werthbestimmungen, die ganze Ethik und Aesthetik, haben sich seit ein paar Jahrtausenden durch ihre, ihnen selbst inwohnende Evidenz von der Metaphysik losgerissen; und es ist ein völlig vergebliches Beginnen, sie unter die Botmässigkeit der letztern irgendwie, vollends gar durch den falsch gebrauchten Namen *Logik*, zurückführen zu wollen. *Diejenigen, welche solchen Verkehrtheiten anhängen, können nur bloss sich, und der Philosophie, in deren Namen sie sprechen, das öffentliche Zutrauen entziehen; denn Logik und Ethik sind schon längst Gemeingut geworden, dessen Verwaltung gar nicht von den Schulen der Philosophen abhängt.* Dieses nicht einsehen zu wollen, heisst bloss, die eigene Unklugheit zur Schau stellen. Dagegen nun sind zwar Naturphilosophie und Psychologie allerdings, wissenschaftlich genommen, von der Metaphysik abhängig. Aber es giebt noch andere Natur- und Seelenforscher, ausser den Metaphysikern. Diese Andern wollen Gegenstände der Erfahrung erkennen; und kümmern sich nicht um widersprechende Begriffe. Die natürliche Folge ist, dass *Hegel* hier zwei sehr mächtige Gegenpartheien findet. Wird er bei den Naturforschern etwas ausrichten, wenn er, der aus der *„trüben Verwirrung in Kant's Anfangsgründen der Naturwissenschaft“* (§. 98) gar nicht herausgegangen ist, — der noch immer die Repulsion voranstellt, noch immer den Fehler in der Repulsion durch die Attraction (von der vielmehr ausgegangen werden musste) wieder gut machen, eben hiermit aber den Widerspruch zwischen beiden nicht etwa lösen, sondern recht hervorheben will, — weiterhin sogar (im §. 249) die Natur einer *Ohnmacht* anklagt, so dass sie den Begriffsbestimmungen nicht getreu bleibe, und ihre Gebilde nicht jenen gemäss zu bestimmen und zu erhalten vermöge, — den Physikern erzählt, beim Magnetisiren eines Eisenstabes verliere derselbe sein Gleichgewicht,

indem der *eine* Theil, ohne sein Volumen zu ändern, *schwerer* werde; (§. 293 steht wörtlich: „die Materie, deren Masse nicht vermehrt worden, ist somit *specifisch schwerer* geworden" — nämlich durchs Magnetisiren, dessen Wirkung *nicht* an die Richtung der Schwere gebunden ist, wenn es schon zufällig mit ihr zusammentrifft!) wenn er ferner bei Gelegenheit der Bewegung sagt: *„es ist dies der Widerspruch, und er existirt hier materiell"*; und wieder auf die Schwäche des Begriffs in der Natur zurückkommend, das Thierleben überhaupt für ein *krankes*, so wie sein Gefühl für ein unsicheres, angstvolles, unglückliches erklärt; (als ob alle Thiere in den Marterkammern der Physiologen eingesperrt wären!) wenn er endlich den Aerzten sehr positiv die Lehre giebt: *„Der Hauptgesichtspunct, unter welchem die Arzneimittel betrachtet werden müssen,* (die bekanntlich bei weitem nicht alle in den Magen kommen!) *ist der, dass sie ein Unverdauliches sind"!* Was werden die Naturforscher mit solchen tapfern Behauptungen anfangen? Sie werden sagen: wir haben schon genug damals vernommen, als wir hörten, die Natur sei der unaufgelösete Widerspruch.

Nicht im geringsten mehr Hoffnung aber hat *Hegel*, bei den Psychologen durchzudringen. Wir wollen hier die mathematische Psychologie recht gern bei Seite lassen, ganz andre Mächte sind zu bezwingen. Sokrates, Locke, Kant, und wer weiss wie viele Andere, werden als Auctoritäten aufgeboten, um eine Psychologie, oder doch eine gewisse Selbsterkenntniss, geltend zu machen, welche gegen die Metaphysik gerade so tapfer ist, als *Hegel's* Metaphysik gegen die Logik. Diese Psychologie, die noch erst ganz neuerlich, in sehr verschiedenen Formen und Schulen, sich selbst so wenig kennt, dass sie sich sogar selbst für die ächte Metaphysik hält, — ruhet nicht minder als ihr Gegner *Hegel*, auf historischem Boden; daher wachsen auch ihre Meinungen, aller Widerlegung trotzend, immer frisch hervor. Was gedenkt denn *Hegel* dieser Psychologie entgegenzustellen? Etwa seinen planetarisch lebenden Naturgeist; oder lieber die besondern Naturgeister, welche den geographischen Welttheilen correspondiren, und die Verschiedenheit der Raçen ausmachen; oder endlich die Localgeister, die sich in Körperbildung und Beschäftigung, in den mancherlei Tendenzen der Völkercharaktere zeigen? Wir möchten ihm rathen, sich auf dies Geisterheer nicht zu verlassen; denn hier ist *geistige Natur;* jene Psychologen übersteigen aber recht geflissentlich die Natur; und alles Natürliche im Geistigen ist ihnen ein Gräuel; draussen im Raume, so lautet ihr Befehl, soll die Natur bleiben. Also wird *Hegel* nicht *die Geister*, sondern *den Geist* citiren, von welchem er rühmt: *„der Geist ist eben dies, über die Natur und natürliche Bestimmtheit überhaupt erhoben zu sein"*; wobei wir der Sicherheit wegen anzeigen müssen, dass wir jene Naturgeister und Localgeister aus §. 393 und 394, hingegen

diesen übernatürlichen Geist aus §. 440 (nicht gar weit von jenen) abgeschrieben baben. So sehr nun der letztere den erwähnten Psychologen willkommen sein möchte: so erinnern wir uns doch noch jener schon angeführten Aussage, nach welcher, indem die Natur verschwindet, die Idee zu ihrem Fürsichsein gelangt, und ihr Object eben so wohl als das Subject der Begriff ist, — eine Identität eintritt, welehe absolute Negativität ist, *dergestalt, dass diese absolute Negativität hinwiederum die Freiheit, und hiermit das Wesen des Geistes ist.* Wie aber könnten doch jene Psychologen die Freiheit als eine Negation begreifen? Gerade in der Freiheit meinen sie das positive Wesen, das An-sich des Geistes zu entdecken; und es fällt ihnen nicht ein, dass man erst die Natur durchlaufen müsse, damit der Geist, als zurückkommend aus der Natur, frei sein könne. Wiewohl nun bier bei *Hegel* etwas Wahres zum Grunde liegen möchte, so ist es doch in *seinem* Zusammenbange viel zu schwacb, um gegen die Psychologen brauchbar zu sein; es verräth noch immer den unaufgelöseten Widerspruch, der, wenn er einmal in der Natur vestsitzt, sich durch blosse Redensarten nicht mebr austreiben lässt. Dagegen aber ist *Hegel* eine der besten und stärksten Auctoritäten, sobald vom Anfange der Metaphysik die Rede ist. Belastet mit den ächten metapbysischen Problemen, und deren Schwere wobl empfindend, aber auch rüstig tragend, steht *Hegel* wie auf einer Brücke; es scheint, er wolle hinübergehen; nur Schade, man merkt keine Bewegung.

Fassen wir nun Alles zusammen: so finden wir weit weniger Grund zu der Besorgniss, *Hegel* werde zu stark und zu tief auf das Zeitalter einwirken, als zu der entgegengesetzten, man werde sich zu leicht über seine Lehre hinwegsetzen, oder auch, man werde meinen, neben derselben vorbeischlüpfen zu können. Jene erste Besorgniss hebt sich gleich durcb die untaugliche, nicbt bloss falsche, sondern auch nicht einmal belehrende *Form* seines Systems. Die Dreizahl täuscbt bie und da einige Jüngere; sonst Niemanden; eben so wenig als die Vierzahl Anderer. Man glaube nicht, dass es damit gehen werde wie mit Kant's Kategorientafel; welche freilich wie ein starres Vorurtheil sich in die Köpfe eingrub, und noch beute gar Manchen aller gründlichen Untersuchung unfähig macht; das rührt bloss daher, weil sie leicht auswendig gelernt wird, und eine höchst bequeme Topik zum Reden ohne Nachdenken darbietet. *Hegel's* System läuft mit seiner Dreitheilung ins Unendliche; daher fehlt bei ihm die täuschende Bequemlichkeit der Uebersicht, das heisst, es *fehlt* bei ihm glücklicherweise ein *grosser Fehler*, durch welchen bei Anderen die Wahrheit viel wohlfeiler käuflich erscheint, als sie ist. Ferner: *Hegel's* Idee erscheint, da sie unmittelbar auftritt, als Hypothese; und muss sich gefallen lassen, als solche geprüft zu werden. Dies wäre nun für sie kein besonderer

Nachtheil; (denn auch die sorgfältigste Speculation muss sich gefallen lassen, dass ihre Nothwendigkeit nur den eigentlichen Metaphysikern einleuchten kann, während anderwärts ihr Verfahren nur als ein *mögliches* Denken, ihre Resultate nur als Fragepuncte für Erfahrung und Beobachtung gelten;) wenn nicht Spinoza so nahe bei *Hegel* stände, dass die Vergleichung nicht ausbleiben kann. Nun ist offenbar *Hegel's* Undulationstheorie (nicht kürzer wissen wir das Scheinen in sich und in Anderes, oder die Reflexion dahin und dorthin, zu benennen,) sehr viel bunter, verwickelter, schwerer zu fassen, als Spinoza's ruhig liegende Substanz, die sich begnügt, die Dinge bloss der Möglichkeit nach zu begründen, als ob sie an deren Veränderungen ganz unschuldig wäre. Fragt also Jemand nach einer bequemen Hypothese: so kann *Hegel'n* leicht Unrecht geschehen, indem Spinoza's *quatenus* leichter auswendig zu lernen und überall anzubringen ist, als *Hegel's* künstliche Reflexion in sich und in Anderes; mithin der Ruhm der Einfachheit, der bei Hypothesen bekanntlich viel gilt, wohl unstreitig auf der Seite des Spinoza sein dürfte.

Nicht bloss wünschen, sondern der hegel'schen Schule zu ihrem eignen Vortheil rathen dürfte man daher, dass sie diesen hypothetischen Schein ganz von sich thun, und ihre Lehre geradezu für das gehen möchte, was sie ist; nämlich — Empirismus. Natürlich nicht gemeiner, unbefangener Empirismus, wie bei Sammlern und Beobachtern und Experimentatoren; auch nicht staunender, in Prunkreden sich ergiessender Empirismus, wie bei *Schelling, Troxler, Wagner* u. a. m.; sondern *schuldbewusster*, seine innern Widersprüche laut und freimüthig *bekennender* Empirismus! Dadurch ist sie belehrend; dadurch ist sie die wahre, nicht zu umgehende Vorschule der Metaphysik. Eben dadurch auch kann sie ihre Ueberlegenheit behaupten über jene Psychologen, die im Grunde ihre stärkste Gegenparthei bilden. Denn diesen, die das Was der Seele als Urkraft erkennen wollen, und zwar als Grundkraft des menschlichen Lebens, um daraus die Gliederung desselben, die Wirksamkeit der Seele nach allen Seiten zu begreifen, (Rec. schreibt diese Ausdrücke aus einer ihm gerade jetzt zu Gesichte kommenden Literaturzeitung ab,) kann man voraussagen, dass sie, *die nicht einmal Metaphysik und Psychologie zu unterscheiden wissen*, noch froh sein können, wenn sie bei der Analysis ihres Begriffs von der vermeinten Seele als Grundkraft des menschlichen Lebens, darin *Hegel's* Sein und Nichts und Werden und Reflexion in sich und Anderes *nachzuweisen* vermögen. Gar mancher Theorie liegen die nämlichen Widersprüche unerkannt zum Grunde, welche aufzudecken und anzuerkennen *Hegel* scharfsinnig und aufrichtig genug gewesen ist. Um aber den Vorzug der Klarheit, welcher *Hegel'n* im hohen Grade fehlt, sich anzueignen, würde der erste nothwendige Schritt dieser

sein, dass er das Problem der Veränderung, welches bei ihm vorherrscht, zu sondern hätte von denen der Inhärenz, der Materie und des Ich. Alsdann würden die Fesseln des Systems, mit denen er sich unnützerweise beladen hat, von selbst springen; und die einzelnen Theile der Untersnchung könnten sehr bald zu ihrer natürlichen Bewegung gelangen. Von den Ansprüchen aber, welche das System noch ausserhalb der Metaphysik macht, ist am besten, zu schweigen; sie werden sich von selbst berichtigen, sobald die Grundühel gehoben sind.

Erziehungslehre, von *F. H. Ch. Schwarz*, geh. KR. u. Prof. zu Heidelberg. In drei Bänden. 2 durchaus umgearbeitete Aufl. Leipzig 1829.

Niemeyer begann die Nachträge, welche er zuerst im Jahre 1806 seinem berühmten Erziehungswerke als dritten Theil hinzufügte, mit folgenden Worten: „Man *versteht* sich über eine Menge von Gegenständen, sobald man sie im gewöhnlichen Leben, ohne Rücksicht auf ein gewisses System behandelt, über die man sich immerfort *missversteht*, sobald man darüber zu philosophiren und zu speculiren anfängt. Gewiss ist dies auch häufig der Fall bei der Erziehung.“ Und wir dürfen hinzusetzen: die pädagogische Praxis ertheilt allen denen, die sich lange und anhaltend mit ihr heschäftigen, einen Schatz von gleichartigen, oder doch nahe ähnlichen Erfahrungen und Belehrungen, vermöge deren sie einen gemeinsamen Boden haben, auf dem sie stehen; wodurch es ihnen selbst bei sehr abweichenden Theorien wenigstens leichter sein muss, sich zu verständigen, als es ausserdem sein würde. Nicht aber bloss in Erfahrungen, sondern auch in ähnlichen Gesinnungen erkennen sich diejenigen, denen es mit der heiligen Sache der Erziehung redlicher Ernst ist. Heftiges Streiten ziemt sich nicht auf dem Felde der Erziehungslehre. Der Standpunct des ächten Pädagogen ist so hoch, dass er alle Streitigkeiten auf den Feldern des Wissens und Forschens nur als ein Zusammenwirken für die Bestimmung der Menschheit, die mitten im Streite sich selbst erzieht und emporringt, kann gelten lassen. In solcher Meinung nun legt der Unterzeichnete die metaphysische Feder einstweilen bei Seite, und ergreift wiederum die älteste, die er vor langen Jahren geführt hat. Dies geschieht mit der angenehmen Wahrnehmung, welche ihm die vorliegenden Erziehungswerke verschaffen, dass sein Name unter den deutschen Pädagogen noch nicht verschollen ist, daher keine neue Bekanntschaft braucht angeknüpft zu werden.

Bevor jedoch Hr. geh. KR. *Schwarz* uns in die Geschichte der Pädagogik, um die er sich so grosse nnd längst anerkannte Verdienste erworben hat, tiefer einführt, sei es erlaubt, einige

Griffe in dieselbe zu thun, welche das Folgende erleichtern können. Zu einer Zeit, die uns jetzt glücklicherweise als lange verflossen vorkommt, — im Jahre 1807 — sprach *Fichte* in seinen, für ihn ruhmvollen, und selbst historisch merkwürdigen *Reden an die deutsche Nation*, Folgendes, fast im Beginn seines Vortrags, mit bestimmter Absicht, den Geist desselben zu bezeichnen: „Die Erziehung muss die wirkliche Lebensregung und Bewegung der Zöglinge, nach Regeln sicher und unfehlbar bilden und bestimmen. Wofern Jemand einwendet, *der Zögling habe freien Willen*, so antworte ich *(Fichte)*, dass gerade in dem Rechnen auf einen freien Willen der erste Irrthum der bisherigen Erziehung, und das deutliche Bekenntniss ihrer Ohnmacht und Nichtigkeit liege. Sie bekennt, dass sie den Willen, die eigentliche Grundwurzel des Menschen, zu bilden weder vermöge noch wolle und begehre. Willst du über den Menschen etwas vermögen, so musst du *mehr thun* als ihn bloss *anreden*, — du musst ihn *machen*, ihn also machen, dass er gar nicht anders wollen könne, als du willst, dass er wolle." Und *Niemeyer*, sich auf Erfahrung stützend, sagt sanfter, doch deutlich in dem oben angeführten Aufsatze: „*Es ward aus dem Erfolge gewiss*, dass eine Einwirkung des Menschen auf den Menschen, unbeschadet der Freiheit und Selbstständigkeit des Vernunftwesens, möglich sei, welche zwar nie die Natur umschaffen oder vernichten, aber wohl die Art und den Grad der Ausbildung der natürlichen Anlagen und Kräfte bestimmen könne." Gehen wir weiter zurück bis auf *Rousseau*, (welchem, nebst *Locke*, in der Vorrede zu *Campe's* grossem Revisionswerke ausdrücklich der Ruhm des *Vorgängers* beigelegt wird, denn es heisst dort von Beiden: *sie machten Bahn, wir Andern folgten,)* so findet man, statt aller Erwähnung der Freiheit, eine dreifache Erziehung, durch die Natur, durch die Gegenstände und durch die Menschen; aus deren Vergleichung sich das Resultat ergiebt, dass nach der erstern, weil wir sie nicht in unserer Gewalt haben, sich die beiden andern Erziehungen richten müssen, damit in dem Erzogenen kein Widerspruch entstehe. „*Chacun de nous est formé par trois sortes de maitres. Le disciple dans lequel leurs diverses leçons se contrarient, est mal elevé, et ne sera jamais d'accord avec lui-même. Celui dans lequel elles tombent toutes sur les mêmes points, et tendent aux mêmes fins, va seul à son but, et vit conséquemment. Celui là seul est bien elevé.*" Diese, an das stoische ὁμολογουμένως ζῆν geknüpfte Erklärung wird jeden Pädagogen hinreichend an die ferneren Vorschriften *Rousseau's* erinnern, nach welchen an die Stelle aller Willkür lediglich die Nothwendigkeit, und die unvermeidliche Ergebung in sie, treten soll. Wie sehr nun auch dies mit *Fichte's* obiger Forderung zu contrastiren scheint: so sieht man doch immer die *Bildsamkeit* des Zöglings vorausgesetzt, *ohne welche Voraussetzung kein Erzieher sein Werk angreifen kann.*

Alsdann aber knüpft sich an dies erste Postulat bei allen Pädagogen die doppelte Frage: erstlich, wozu soll der Zögling gebildet werden? zweitens, durch welche Mittel? Das heisst, die Pädagogik ruft einerseits die *Ethik*, andererseits die *Psychologie* zu Hülfe. Nach den verschiedenen Meinungen, welche in diesen beiden Wissenschaften herrschen, kommen nun die verschiedensten Ansichten hervor; wiewohl oft die Verschiedenheit mehr in der Schulsprache jedes Zeitalters, als in der wirklichen Geistesrichtung der Pädagogen liegt; daher man sich leicht versucht finden kann, die Differenz grösser zu schätzen als sie ist. Durchgehends (schon vom *Platon* an gerechnet) sieht man die Pädagogen sich vorzugsweise gegen die auffallendsten Verkehrtheiten ihrer Zeit stemmen; denn gerade diese wollen sie durch bessere Erziehung gehoben wissen. Dabei aber nehmen sie, wie sie nun eben können, die Zeitphilosophie zu Hülfe. Zwar erinnern wir uns nicht, bei älteren Pädagogen die Behauptung gelesen zu haben, *„die Psychologie, als eigne Doctrin, müsse gänzlich wegfallen, und sie müsse künftig nur einen Abschnitt der Physiologie bilden“* (man sehe die zu Innsbruck herauskommende medicinisch-chirurgische Zeitung, 1 Bd. vom J. 1831, S. 46); allein was irgend an verschiedenen Meinungen zwischen diesem Extrem einerseits, und dem fichte'schen Idealismus oder auch der platonischen Ideenlehre und der leibnitz'schen Monadologie andrerseits in der Mitte liegen kann, das ist ohne Zweifel irgend einmal von Einfluss auf die Ansicht der Pädagogen gewesen; und heutiges Tages müssen wir darauf gefasst sein, auch einmal zur Abwechslung einen Physiologen als Erziehungslehrer auftreten zu sehen, der uns zeige, durch welche diätetische Mittel man vom Gehirn ausgehend, oder gar von den Nerven der Extremitäten und von den Lebensfunctionen der Haut anfangend, den Willen der Zöglinge so reguliren müsse, wie die obige Forderung *Fichte's* es vorschreibt. Die Folge solcher zum Erschrecken weit aus einander gehenden Theorien ist immer die, dass die Praktiker sich in ihren *Erfahrungskreis* zurückziehen, und die fremdartigen Ansprüche, welche draussen erschallen, nach Möglichkeit ignoriren. Nur kann der praktische Erzieher niemals *blosser* Empiriker werden; das verhindert die Natur seines Geschäfts. Hat er mit der Zeitphilosophie gebrochen, so sucht er seine Zuflucht nicht lediglich bei der Erfahrung, sondern zugleich bei der Religion.

Die Beziehung dieser Vorerinnerungen auf das berühmte Werk des Hrn. *Schwarz* würde von selbst klar sein, wenn Hr. Schw. auch nur in dem, sehr mässigen, Grade Empiriker wäre, wie *Niemeyer* es war. Allein solche Männer, die in der Pädagogik etwas Ausgezeichnetes leisten, werden immer wenigstens die *Gemächlichkeit* des blossen Empirismus als etwas ihrer kaum Würdiges betrachten. Von Hrn. Schw. sowohl als von demjenigen Vorgänger, dem er sich am liebsten anzuschliessen

scheint, dem unvergesslichen Verfasser der *Levana*, (welcher sogar der ersten, mathematisch-psychologischen Abhandlung des Unterzeichneten eine überraschende Aufmerksamkeit zuwendete,) ist es bekannt genug, mit welcher Sorgfalt er die philosophischen Systeme, deren Wechsel er erlebte, beobachtet, und theilweise zu benutzen versucht hat. Wieviel er jedoch auch andererseits seinem Leser an empirischen Hülfsmitteln darbietet, dies wird aus dem Berichte über das Werk deutlich hervorgehn; so dass, von Gemächlichkeit weit entfernt, vielmehr ein äusserst vielseitiges Bemühen, die Pädagogik mit *jedem* möglichen Lichte zu erhellen, dem Werke zum Ruhme gereicht.

Die ersten beiden Bände (die zwar nur als Ein Band gezählt sind, aber doch zusammen die grössere Hälfte des Ganzen ausmachen,) beschäftigen sich mit der Geschichte der Erziehung. So ist in dieser umgearbeiteten Auflage, was früher das Letzte war, in den Vordergrund gestellt worden; ohne Zweifel deshalb, weil der Vf. in dieser empirischen Masse eine Stütze für seine Theorie gewinnen wollte. „Wir müssen erst sehen (sagt die Vorrede), was bis jetzt geschehen ist, und wie wir zu unserer Bildung gelangt sind, bevor wir erkennen, was wir zu thun haben, um unsere Kinder gut zu bilden und zu erziehen. Nach dieser Einrichtung wird auch Manches abgekürzt, indem in der Lehre selbst nur auf das *verwiesen* zu werden braucht, was sich in der Geschichte vorfindet." Hierauf folgt sogleich eine Erklärung in Ansehung des eigentlichen Lehrvortrags. „Der zweite Band soll nicht in strengem Sinne *System* heissen; denn das ist in einer solchen *Erfahrungswissenschaft* und Kunst nicht möglich, sondern bedurfte nur einer mehr wissenschaftlichen Eintheilung, welche das Einzelne möglichst an seinen rechten Ort stellt, und hiemit, zugleich *auf das in der Geschichte Angegebene sich beziehend*, kürzer wird als vorher, ohne gerade schwächer oder ärmer zu werden." Ungeachtet dieser Erklärungen wollen wir uns aber doch, zum Vortheile des Vfs., daran erinnern, dass er bei der ersten Ausarbeitung dieser Geschichte der Erziehung, sie nicht darauf eingerichtet hatte, an der Spitze des Ganzen stehend dem Hauptvortrage eine Stütze zu gewähren; denn wäre das Letztere ursprünglich beabsichtigt worden, so möchte wohl der Zuschnitt der Arbeit merklich anders ausgefallen sein. Es erzählt uns nämlich der erste Theil mancherlei Vorweltliches, Indisches, Chinesisches, Persisches u. s. w., was theils anderwärts her bekannt, theils wie natürlich höchst unvollständig ist, weil man eben nicht mehr davon weiss; ja dies geht grossentheils auch noch bei Griechen und Römern so fort, wo z. B. Achill und Astyanax aus der Ilias als Zögling und Sohn in Betracht kommen. Bei den Römern ist die Rede von Ehegesetzen, von der *patria potestas* u. s. w. in einer Ausführlichkeit, die gerade nicht unwillkommen sein mag, doch aber zur Entscheidung oder auch nur Be-

leuchtung heutiger pädagogischer Fragen nichts beiträgt. Im zweiten Theile muss man sich durch allerlei wenig anmuthige Dinge, wie von fahrenden Schülern, Bacchanten, *trivium* und *quadrivium* u. dgl. hindurch arbeiten, die ihr historisches Interesse haben, auch wohl ein gerechtes Vergnügen über den heutigen bessern Zustand des Unterrichts und der Erziehung gewähren; aber nicht zu unserer Belehrung da, wo wir in pädagogischen Zweifeln befangen sind, helfen können. Rec. hoffte gegen das Ende des zweiten Theils die höchst wichtige Periode seit *Locke* ausführlich behandelt, die historische Fortbildung der bedeutendsten Meinungen, und eine möglichst gerechte Charakteristik der einflussreichsten Pädagogen entwickelt und aufgestellt zu sehen; weil hier endlich dasjenige an die Reihe kommt, was noch unter uns fortwirkt; aber hier möchte doch in der That selbst eine billige Erwartung unbefriedigt bleiben. Blicken wir nun in den zweiten (eigentlich dritten) Band hinein: so kommt uns eine andere empirische Masse entgegen; Hr. Schw. hat nämlich von den Physiologen Manches entlehnt, namentlich von *Rudolphi*; aber auch hier ist die Hauptfrage: *wozu dient das dem Erzieher? In welchem Verhältnisse steht es zu den praktisch wichtigen Fragen, die dem Erzieher und Schulmann jeden Augenblick vorkommen? Hilft es uns, die Zeit für eine nöthige Lection richtiger zu wählen? Tröstet es uns, oder auch, warnt es uns, wenn hier langsame Fortschritte des Schülers, dort verspätete Kindereien des Jünglings, anderwärts wohl gar bösartige Züge anstatt reiner Kindlichkeit, eine Gefahr anmelden, deren Grösse zu schätzen uns schwer wird?* Und Hr. Schw. redet noch auf S. 123 dieses Bandes von Athmen, Gähnen, Seufzen, Weinen, Lachen, Wimmern (*vagitus*), Zittern, Niesen, Räuspern der kleinen Kinder! Man möchte fragen, ob er jenen Physiologen, welche auf Eroberung der Psychologie ausziehen, etwa auch die Pädagogik habe zuführen wollen? — Allein dem ganzen Zusammenhange gemäss kann eine so nachtheilige Auslegung nicht Ernst sein; es ist nur eine gewisse Unverhältnissmässigkeit zu bemerken; und (damit nichts verfehlt werde) ein misslingendes Bestreben, durch einen angehäuften Reichthum des empirisch Gegebenen Ersatz zu schaffen für mangelnde psychologische Untersuchung. Das aber ist eben das Unglück, dass die grösste Fülle der bloss empirischen Gelehrsamkeit uns stets arm, und bei der pädagogischen Praxis in Verlegenheit lässt, so lange es uns nicht gelingt, durch richtige Begriffe in die Tiefe der Gemüther hineinzuschauen. Ob die am Ende des Werks hinzugefügten Belege (Entwickelungsgeschichten u. s. w.) mehr helfen, muss Rec. wenigstens bezweifeln. Möge aber das gesammte empirische Material für Andere noch so interessant sein, wir können hier, da für die Hauptsache der Raum zu sparen ist, nur ganz kurz Folgendes davon sagen.

In der Einleitung wird der beiden Grundansichten der Geschichte der Menschheit gedacht, deren eine nur Verschlechterung, die andere nur Veredlung sehen will. Beide sind einseitig. Die Menschheit ist nicht etwa ein dem Urlichte entquollener Strom, der immer weiter in tieferer Dunkelheit erlischt, noch ein aus dem Urschlamme aufgährender Lichtquell; sondern sie steht durchaus in der Hand der ewigen Liebe, welcher der letzte Mensch so nahe ist als der erste. Aus dem dunkeln Alterthume scheinen bildende Stämme hervor. Der Charakter der Modernen ist Trennung, hingegen der des Alterthums ungeschiedene Grösse. Bildung war Anfangs meist das Eigenthum eines Stammes oder Standes; später wurde sie Gemeingut. Daher erst *geschlossene*, dann *freigegebene* Bildung. Erziehung ferner setzt einen gewissen Zustand schon vorhandener Bildung voraus; dieser, aus dem ganzen Volksleben zu erkennende Zustand muss überall zuerst betrachtet werden. Daher folgende Anordnung. *Erster* Theil, alte Welt. *Erste* Abtheilung: geschlossene Bildung. Hier von den bekannteren Völkern Asiens und Afrikas. Ueberall zuerst von der Bildung, dann von der aus ihr hervorgehenden Erziehung; denn die Jugend wächst in der Nationalbildung heran. *Zweite* Abtheilung: eröffnete Bildung. Hier von den Israeliten, als dem Offenbarungsvolke. Bei ihm war das Band zwischen Eltern und Kindern vorzüglich vest geknüpft; die Volkserziehung erwuchs aus der häuslichen, und war durchaus religiös. Von den Prophetenschulen ist zu wenig bekannt. Sie waren Privatanstalten; an dem pythagoräischen Bunde findet sich etwas Aehnliches. Nach dem Exil gab es eigentliche Gelehrtenschulen, aber auch mit Verschiedenheit der Secten. Nach der Zerstörung Jerusalems blüheten mehrere hohe Schulen an verschiedenen Orten. Nun folgen die Griechen: „Athen ist auch unsere Studienstadt, der ionische Himmel unsere Erheiterung." Die griechischen Bildungskreise werden bezeichnet durch ihre Vorsteher: 1) Homer, 2) Lykurg, 3) Pythagoras, 4) Solon, 5) Sokrates, 6) Platon, 7) Aristoteles. Endlich von den Römern; natürlich bei weitem kürzer als der vorige Abschnitt. Anhangsweise noch von der Musik, als dem höchsten Bildungsmittel der Alten. So weit der erste Band. Der zweite Band zerlegt die Betrachtung der christlichen Welt in zwei Hauptperioden; das *Eindringen* der christlichen Bildung; und das *Freiwerden* derselben. Die erste Periode befasst 14 volle Jahrhunderte; in ihr ist bald Vermischung des Christenthums mit der früheren Bildung zu bemerken, bald Scheidung der beiden Elemente. Hier werden, analog der Anordnung des ersten Theils, erst die höheren Bildungsanstalten, dann das Erziehungswesen in der christlichen Kirche abgehalten. Demnach zuvörderst 1) von der Katechetenschule in Alexandria, 2) episodisch von der Bildung der Araber, 3) von den Kaiser-

schulen und den Universitäten. Darauf von dem Beginnen des Christenthums im Volksleben, von der Jugenderziehung in Britannien, bei Ost- und Westgothen, in Deutschland und Frankreich; und von dem Schulwesen nebst der pädagogischen Literatur in diesen Ländern. Wir können uns nicht dabei aufhalten; aber ein paar Worte aus dem Eingange zur zweiten Abtheilung dieses Bandes mögen den Eindruck bezeichnen, den die Bearbeitung jener Zeitwüste auf Hrn. Schw. selbst gemacht hat. „Alles Menschliche ist dem Naturgesetze unterworfen, nach welchem der Zeitgeist das, was er hervorbringt, auch wieder mitnimmt. *Der beliebte Gedanke von einer Kindheit, einem Jünglingsalter, und der Vernunftreife des menschlichen Geschlechts* schmeichelt uns, weil wir *uns* da natürlich in die *letztere* erhoben sehen, *aber er ist nicht richtig, nicht anwendbar auf die Menschen wie sie sind.* Es ist nun einmal Böses im Menschen; und *sein Naturgesetz ist mit seinem Freiheitsgesetze nicht im reinen Einklange.* Darum findet sich in der Geschichte der Menschheit nicht jene Einheit oder Einfalt, welche die freundliche Begeisterung gern darin schaut. Das Ewige in der Menschheit, das Göttliche giebt derselben ihre Geschichte, aber ihr Exponent ist ein höherer als das Naturgesetz, weil er in dem geistigen Leben liegt. Weil aber dieses in seiner Entwickelung durch die Sünde gestört, und durch die Erlösung wieder hergestellt wird, so betrachtet die Geschichte mit Recht *Christum* als den Mittelpunct, und wir würden vergeblich einen Aufschluss über das Räthsel unsers Geschlechts suchen, wenn uns diese Sonne nicht aufgegangen wäre. Ohne ihn erneuerte sich immer nur die alte Tragödie.“ Müssten wir nur nicht hinzusetzen: selbst mit ihm hat sie sich seit achtzehnhundert Jahren oft genug erneuert! — Gerade dieser Umstand kann Hrn. Schw. entschuldigen, dass er an *diesem* Orte in den falschen Gegensatz zwischen Naturgesetz und Freiheitsgesetz verfällt; wobei die allererste Voraussetzung der Pädagogik, nämlich die *Bildsamkeit* des Zöglings vergessen wird. *Naturgesetze* sind keinesweges bildsam, sondern *starr* wie das Gesetz der Schwere, das sich nicht ändern lässt; *Freiheit* würde *stets wandelbar* bleiben; auf sie zu rechnen ist nicht klüger, als Buchstaben ins Wasser schreiben. Aber die Bildsamkeit ist Thatsache. Vollständiger aufgefasst ist sie *Beweglichkeit des Menschengeistes,* wovon die Geschichte, in allem ihren Aufsteigen und Absteigen, das Schauspiel darbietet. Diese Beweglichkeit mit Lob oder Tadel begleiten, heisst noch keinesweges, ihr wahres Wesen studiren; dazu gehört eine ganz kühle — und zwar mathematische Betrachtung. Aber der Vf. stand an einem Puncte der Geschichte, wo es schwer ist, kühl zu bleiben, und wo es dem Historiker nicht kann und darf zugemuthet werden. Rückblickend auf Karl's des Grossen und Alfred's Bemühungen, das gute Princip, nämlich das Christenthum in Verbindung

mit classischer Literatur, in rohe Völker hineinzupflanzen; trauernd über den theils mangelhaften, theils vergänglichen Erfolg, berichtet Hr. Schw.: „von guten Schulen lässt sich seit dem eilften Jahrhunderte bis zum sechzehnten gar nicht mehr reden; — das gemeine Schulwesen versank aufs allertiefste, — es kam schnell im Verfalle des Schulwesens aufs äusserste; — die Geistlichen konnten oder mochten nicht mehr helfen." — Wer einen solchen Bericht über so lange Jahrhunderte ohne Theilnahme abstatten würde, der wäre nicht, wie es sein muss, kühl durch Selbstbeherrschung in wissenschaftlicher Abstraction, sondern kalt und herzlos in seinem innersten Wesen. Das vorliegende Werk aber hat die rechte Lebenswärme, die einer historischen Darstellung natürlich inwohnt, und eine Probe ihrer Gesundheit ausmacht. Noch um eines andern Umstandes willen haben wir die obige Stelle ausgehoben. Es zeigen sich darin die Vorboten des Streits zwischen Hrn. Schw. und einem grossen pädagogischen Schriftsteller, der auf seine Leser einen sehr tiefen Eindruck zu machen pflegt, nämlich *Rousseau.* Dieser beginnt mit den berühmten Worten: *„Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme: il ne veut rien tel que l'a fait la nature, pas même l'homme."* Hier wird die Natur als das gute Princip betrachtet, hingegen die freie Willkür des Menschen als das Princip des Bösen. Man glaube nicht, dass der Gegensatz zwischen beiden Schriftstellern sich heben liesse, indem man die Natur auf den Schöpfer zurückführte, und dagegen das Freiheitsgesetz von der Willkür schiede. Vielmehr ist das Freiheitsgesetz (anstatt der praktischen Ideen) ein Kantianismus, der Hrn. Schw. eben so gewiss zu seinem Schaden anklebt, als dem *Rousseau* die falsche Voraussetzung, alles *Natürliche,* also auch die Kinder, seien *von selbst gut,* und man brauche nur äussern Zwang und äussere Künstelei wegzunehmen, um sie gut heranwachsen zu sehen. Ja es scheint, Hr. Schw. sei ganz auf dem Wege sich die Freiheit im *kant*ischen Sinne als die wahre, eigentliche, innere *Natur des Menschen* vorzustellen; und diese würde ihn der Meinung *Rousseau's* gerade in die Hände geliefert haben, wenn nicht die Theologie ihn gewarnt hätte durch ihre Lehre von der Sünde. Aber eine solche Warnung hätte in diesem Puncte nicht nöthig sein sollen; der richtige Begriff von der *Bildsamkeit* ist nicht nur den gewöhnlichen, sondern auch den kantischen Freiheitsbegriffen so durchaus entgegen, dass sogar *Fichte,* der strengste Freiheitslehrer, in dem Augenblicke, da er von Pädagogik schreiben wollte, zu der Aeusserung getrieben wurde, die wir gleich Anfangs schon anführten. Und da nun einmal eine *hier* fremdartige Warnung nöthig wurde, so drang sie wohl zu tief ein, wie wir sogleich mit Mehrerem zeigen werden; sie macht Hrn. Schw. etwas zu streng gegen *Rousseau* und gegen Alles, was ihm anhängt. Jedoch in diesem Falle

ist Strenge, selbst wenn sie hin und wieder an Ungerechtigkeit streifen sollte, immer noch besser, als die verderbliche Nachgiebigkeit und Befangenheit in *Rousseau's* pädagogischen sowohl als politischen Vorstellungsarten, womit man den geistreichen, *auf der Oberfläche* hellsehenden Mann, so oft als einen eigenthümlichen Denker und Forscher geachtet und dargestellt hat.

Nachdem der Vf. aus der Zeit vor der Reformation theils von der italienischen, theils von der niederländischen Bildungsschule gesprochen (dort von *Petrarca*, hier von *Geert Groote* beginnend, und die Schule von Deventer mit ihren Sechsmännern ausführlicher beschreibend), folgt nun, wie natürlich, *Luther*, dann *Zwingli* und *Melanchthon*; und nächst diesen empfangen *Sturm* und *Trotzendorf* ihre Ehrenplätze. Bei *Sturm* finden wir nun schon mehr pädagogisch Interessantes. Er hatte seine Schule in *zehn* Decurien getheilt, und zum Durchlaufen einer jeden *ein Jahr* bestimmt; Sprach- und Sachkenntnisse wurden verbunden; dramatische und dialogische Stücke wurden (wie es *Sturm* schon in Löwen gesehen hatte) von den Schülern theatralisch gesprochen; die statarische Lecture der Classiker zugleich mit der cursorischen betrieben; der Homer wurde gelesen; es gab schriftliche Uebungen im Griechischen. *Sturm* hatte für Alles Methodenbücher gemacht. *Er ging vom Anschaulichen zum Begriffe, von der Sache zum Worte, und durch das Wort wieder tiefer in die Sache.* Aber — er klagte, dass ihn das Zeitalter nicht verstehe. *Trotzendorf's* Schule hatte, wie es scheint, mehr künstliche Belebung; sie war eine römische Republik, mit Consuln, Senatoren, Censoren, er selbst war *dictator perpetuus*. Es gab *nur sechs* Klassen; aber jede war in *tribus* getheilt, mit Quästoren an der Spitze. *Hätte man den grossen Methodiker Sturm in neuern Zeiten studirt,* (sagt der Vf.,) *so konnte der Streit über Humanismus und Philanthropinismus kaum entstehen; denn Sturm hatte Grundsätze vorgelegt, wie sich Realien und Idealien im Knaben- und Jünglingsunterrichte verbinden; ob sie gleich nie auf befriedigende Art sind ausgeführt worden.*" Möchte doch der Hr. Vf. sich hierüber weitläuftiger ausgelassen haben; besonders mit Berücksichtigung des Umstandes, dass im sechzehnten Jahrhunderte durch die Classiker eine erneuerte Geistesbildung erst musste geschaffen werden; und dass dagegen jetzt Mathematik und Naturlehre unermesslich sind erweitert worden, ja dass die Geschichte selbst nicht bloss gewachsen ist, sondern einen ganz andern Anblick gewährt als damals. Was würde der grosse Methodiker heutiges Tages anordnen? Welches Leben würde *nun* durch ihn in die Schule kommen? — Weiterhin werden *Neander, Rhodomann, Heyden, Camerarius, Eoban Hesse, Muretus* u. A. gerühmt, aber nur als Methodiker für Gelehrtenschulen; und Hr. Schw. bemerkt gegen das Ende: „man verarge es jenen Schulmännern nicht, wenn sie den Weg

(durch die alte Literatur) in ihrer Begeisterung noch zu einseitig ins Auge fassten. Erst die Sache; dann die Reflexion; das ist die Methode der Natur in der Entwickelung der Menschheit." — Weiter werden Benedictiner und Jesuiten *rühmlich* erwähnt. „Der Schüler durchlief im Collegium *sieben* Klassen, *jede auf Ein Jahr berechnet.* Eine *„nicht unpädagogische"* Idee war, dass immer ein Gegenstand zur Hauptsache gemacht wurde. (Rec. ist überzeugt, dass dies zwar nicht durchweg, aber in manchen Puncten der einzig mögliche Schlüssel zu einer richtigen Zeiteintheilung des Jugendunterrichts ist.) Auch hier kommen übrigens Senatoren, Prätoren, Könige und ein Kaiser unter den Schülern vor. Selbst *Baco von Verulam* verwies auf Jesuitenschulen als auf Muster; treffliche Bemerkungen dieses berühmten Schriftstellers sind hier eingewebt. Z. B.: „Es giebt *zwei Hauptmethoden;* die eine geht vom Leichtern zum Schwerern, *die andere übt die Kraft;* dort schwimmt man auf Schläuchen, hier tanzt man mit schweren Schuhen; Beides ist zu verbinden. *Der Lehrer muss das Individuelle des jungen Menschen genau kennen"* u. s. w. Mit eben diesem *Baco* tritt aber auch die Klage hervor: „dass man sich zuviel mit Sprachen beschäftige, und darüber die Sachkenntnisse, und was für's Leben wichtig sei, vernachlässige; dass die Philosophie, statt nach Wahrheit zu suchen, in den scholastischen Unfug gerathen sei" u. s. w. Nach *Baco* folgen *Ratich, Comenius, Montaigne, Locke.* Hier beginnt das Streben nach besserem Unterrichte in der, über dem Latein vernachlässigten Muttersprache; nach Abschaffung der Gedächtnisskrämerei, nach Erleichterung durch Methoden. Ueber Comenius urtheilt Hr. Schw.: „was er zuerst in der Form einer modernen Zeit ausgesprochen, sichert ihm seine Stelle im Tempel des Ruhms unter den Bildnern der Menschheit. Die neue Zeit hat nun einmal Alles vereinzelt; und bedurfte nicht bloss eines neuen methodischen Encyklopädismus, sondern auch einer encyklopädischen Methodik." Minder günstig urtheilt derselbe über *Montaigne;* er findet bei ihm das moderne Aufklärungsprincip: Alles komme auf Verstandescultur an. Ob dieser Schriftsteller so merklichen Einfluss auf *Locke* gehabt habe, wie Hr. Schw. anzunehmen scheint, möchte Rec. so lange bezweifeln, bis die bestimmten Nachweisungen vorliegen. Einem so schlichten Manne, wie *Locke,* sieht man die wirkliche Selbstständigkeit, die theilweise wohl *Tiefe* heissen darf, so leicht nicht an; und man kann ihm Unrecht thun, ehe man es merkt. Rec. hat sich selbst früher in diesem Falle befunden. Und Hr. Schw. spricht: *Locke* wurde dem neuen Sinne ein willkommener Lehrer, der Alles auf dem Boden des gemeinen Lebens suchen, und die Erhebung zum Idealen als Schwärmerei fliehen wollte! Das Nächste, was uns hierbei einfällt, ist, dass *Locke* als anfangender Greis schrieb, in einem Alter, worin der ehrwürdige Mann sich nicht mehr zu *erheben* brauchte, denn er *hatte* sich erhoben; und

dass er, wie Hr. Schw. selbst sagt, als christlich-religiöser Mann, mitten im Bibelstudium starb; aber nach Allem, was wir von ihm wissen, hat er nicht nöthig gehabt, sich zu bekehren; seine Schriften tragen ganz vorzüglich das Gepräge der innern Ruhe und Einheit mit sich selbst; er starb, wie er gelebt hatte. Hr. Schw. aber hat, wenn wir seine Aeusserung recht verstehen, nicht *Locke*, sondern *„den neuen Sinn“* beschuldigen wollen, der *Locke's* Lehren vom Ursprung unsrer Begriffe missdeutete und missbrauchte; und dagegen ist nichts einzuwenden; ausser vielleicht, dass ein solcher Sinn nicht neu ist, sondern mit geringer Abwechslung stets unter den Menschen anzutreffen. — Jedoch hier kommen wir nun an die Stelle, wo unser Hr. Vf. uns Vieles zu wünschen übrig lässt. Er begnügt sich in etwa zwanzig Nummern, die nicht viel mehr sind als *Theses*, einen kurzen Auszug aus *Locke's* Werk zu geben; seine eignen abweichenden Urtheile fügt er in noch kürzern Parenthesen hinzu; und dies Verfahren nennt er *dergestalt ausführlich*, dass er sich in der Folge bei den neuen Erziehungsweisen nur darauf zu beziehen brauche. Späterhin behauptet er: *die Pädagogik und Didaktik der neuen Zeit ist die lockesche, mehr oder weniger folgerecht.* Gesetzt, dem sei also, alsdann war doch wohl Grund genug vorhanden, *Locke's* Lehren erstlich genau zu erörtern, und zweitens sie in ihren spätern Sprösslingen bestimmt zu verfolgen. So aber lernen wir nicht mehr, als dass Hr. Schw. und *Locke* über manches Einzelne verschiedener Meinung sind; und wenn etwa der Leser sich mehr auf *Locke's* Seite neigt, so ist *hier* wenigstens nichts gethan, um dies zu verhindern. Freilich kann der Historiker die ältern Zeiten weit unbefangener beurtheilen, als die neuern, in denen er selbst Parthei wird; wer aber die Geschichte benutzen will, um seiner eignen Lehre dadurch Licht zu geben, der ist eben *nicht* Historiker, sondern er hat seine Sache im Angesichte seiner Gegenpartheien durchzuführen. Oder will Hr. Schw, als Auctorität gelten: so bestreiten wir zwar dieses ihm keinesweges; allein es ist nicht zu vergessen, dass *Locke's* Auctorität in der andern Wagschale liegt! Die Sache wird um desto bedenklicher, da der Vf. durch die Behauptung: *Rousseau* habe sein System aus den Grundsätzen des *Montaigne* und *Locke* entwickelt (zwar mit Zurückweisung der Anschuldigung von Plagiaten), nun noch den vielgeltenden *Rousseau* in die andre Wagschale wirft, in welche am Ende auch *Campe* und die Erziehungsrevisoren hineinkommen! Hier wäre es doch wirklich sehr rathsam gewesen, den Streit der Auctoritäten zu vermeiden, der sich niemals lösen lässt, weil die grossen Männer der frühern Zeit, wenn wir sie nicht durch Gründe beschwichtigen, immer wieder von neuem ihre gewichtvollen Stimmen aus dem Grabe hervortönen lassen.

Von den Streitpuncten, die Hr. Schw. allerdings in höchst gemässigten Ausdrücken mehr andeutet als berührt, wollen wir

hier nur einen einzigen sehr einflussreichen hervorheben, nämlich *Locke's* Empfehlung der häuslichen Erziehung vor der öffentlichen. Der Tadel des Hrn. Vfs. beschränkt sich auf den Vorwurf der Einseitigkeit, und des Gegensatzes mit öffentlichen Anstalten, wie *Locke* sie nun eben in England in seiner Umgebung vorgefunden habe; allein das klärt die Sache nicht auf. Man vergisst bei diesem Fragepuncte nur zu leicht, dass öffentliche Schulen noch mehr zu thun haben, als zu erziehen. Sie sollen lehren. Sie sollen einen grossen Vorrath von Kenntnissen erhalten und für künftigen amtlichen Gebrauch austheilen. Dies höchst nöthige Geschäft wird sich niemals den pädagogischen Betrachtungen ganz unterwerfen. Nicht aller Unterricht ist erziehend; nicht aller Unterricht *kann* sich den Wunsch, zu erziehen, als seinen Hauptzweck vorsetzen. Da nun dies ein frommer Wunsch war und blieb: so mussten die Pädagogen, um *ihre* Sphäre zu finden, in das Familienleben zurückkehren. Und da fand *Locke* mit sehr richtigem Blicke nicht etwa sogleich den Hauslehrer, sondern den *Hausvater*. An diesen wendet sich seine Rede; ihm weiset er eine Stellung an, durch welche der Erziehungsgehülfe, wenn er jung ist, selbst noch wird miterzogen und vollends ausgebildet werden; denn es liegt *nicht* in *Locke's* Anweisungen, dass man demselben Alles ohne Controle überlassen, wohl aber, dass man den Erfolg seines Wirkens nicht nach der Summe der Kenntnisse, sondern nach der gewonnenen *persönlichen Bildung* des Zöglings schätzen solle. Dieses Aufmerken auf das Individual-Persönliche eines bestimmten Zöglings; dieses Ueberlegen dessen, was aus dem einzelnen, zur Erziehung dargebotenen Subjecte werden oder *nicht* werden könne, ist sehr verschieden von dem Wirken auf die Masse in Schulen, und auf die Nation durch Schulen. Im letztern Falle kommt es nur darauf an, Kenntnisse und Ideen darzubieten; *wer* sie sich aneignet, ist gleichgültig, wenn sie sich nur verbreiten. Aber solches Bestreben ist nicht das eigentlich pädagogische; es erfordert kein genaues Studium der Zöglinge; der Erfolg im Ganzen genügt. Hingegen *Locke's* und *Rousseau's* Zögling ist ein einzelner Knabe. So musste der Standpunct genommen werden, wenn das Eigenthümliche der Pädagogik, gegenüber der Sittenlehre, sein bestimmtes Gepräge zeigen sollte. Wird nun dieser Umstand nicht gehörig beachtet: so entsteht ein Schein des Streits zwischen disparaten Dingen. Welche Pädagogik ist besser, die eines *Sturm* und *Trotzendorf*, oder die eines *Locke* und *Rousseau?* Eine solche Frage darf nicht erhoben, sie darf nicht veranlasst werden; denn sie führt auf Vergleichung ungleichartiger Werthe. Jede ist vielleicht recht an ihrer Stelle; nur die zweite entspricht dem Begriff der Pädagogik genauer als die erste; und ohne die zweite wäre das wahre Wesen der Erziehung nie zu Tage gekommen. *Rousseau* hat die Idee der *öffentlichen* Erziehung nicht vergessen, er hat

sie wissentlich bei Seite gesetzt. Er verweiset auf *Platon's* Republik, als auf das vortrefflichste Erziehungswerk, was es gebe. Aber bei seinem Widerwillen gegen moderne Staaten wählte er den rein pädagogischen Standpunct, jedoch mit der sehr tadelnswerthen Abweichung von *Locke,* dass er seinen Emile als *Waisen* darstellt, wodurch die Stellung in der Familie, und die vorzugsweise von ihr ausgehende Schätzung des *persönlichen* Werths verdunkelt wird. — Bei Hrn. Schw. steht am Ende der Relation über *Locke,* eine Frage, die schwer ins Gewicht fällt. „Ist nicht etwas unsern Augen entschwunden? Wir erblicken nicht mehr jene schön aufknospende Blüthe, worin sich Geist und Gemüth zu entfalten strebte. Hiezu war das classische Alterthum und das Evangelium eröffnet.“ Könnte *Locke* diese Stelle lesen, würde er wohl dazu schweigen? Er würde sich durch einen hochgeehrten deutschen Pädagogen hart angegriffen finden; und an einer für ihn gewiss empfindlichen Stelle. Vielleicht aber hat sich die Frage bloss verirrt; stände sie dort, wo von *Rousseau* die Rede ist: dieser möchte wohl eher Mühe haben, darauf zu antworten. Unsererseits wünschen wir bloss, aufmerksam zu machen auf die Nothwendigkeit, in einer Geschichte der Pädagogik auch die feineren Unterschiede genau zu beachten. Und möge hiemit wieder gut gemacht sein, was der Unterzeichnete vor vielen Jahren selbst gegen *Locke* verfehlt hat!

Spener, Fenelon, Franke, Zinzendorf u. A. m., dann *Cellarius, Gesner, Heyne,* und neuere Philologen, werden so rühmlich erwähnt, dass man von ihnen mehr lesen möchte; von *Rousseau* aber, wiewohl als Diener eines egoistischen Zeitgeistes dargestellt, war wenigstens genug von eigentlich pädagogischem Inhalte zu sagen. Hiemit sich nicht begnügend, erzählt der Vf. auch die Hauptzüge von *Rousseau's* Lebensgeschichte. Wollte er sich hierauf einlassen, so lag es doch wahrlich ganz nahe, an den Hauptpunct zu erinnern, den man bei der Beurtheilung des Mannes nie vergessen darf, nämlich die Verdorbenheit des Zeitalters, in welchem er lebte. Hier muss doch Etwas wenigstens von dem schwarzen Hintergrunde der Sitten und Meinungen erwähnt werden, auf dem *R.* hervorglänzt. Denn sein ganzes Wesen ist nur als Negation, als Stemmen und Sträuben gegen das Schlechte, als Retten aus dem Abgrunde, zu verstehen. Wie aber konnte ihn Herr Schw. einen „*Verächter höherer Bildung*“ nennen? Anstatt sich zu wundern, dass ein solcher Verächter die neue Heloise habe schreiben können, hätte er doch lieber geradezu die Heloise als das redende Zeugniss des tiefen Gemüthes und des plastischen Genius ansehn sollen, welches Beides, aber gehemmt und verstimmt, in ihm wirkte. Aber mit unserm Hrn. Vf. hat es *Rousseau* durch Einen wesentlichen Punct verdorben, den Hr. Schw. selbst in folgender Zusammenstellung berichtet: „Die Kinder sollen nichts auf Auctorität annehmen. Die Phantasie ist die Quelle alles Un-

heils. *Die äsopische Fabel taugt nichts für Kinder.* Und vollends der Religionsunterricht für Kinder ist Unsinn." Der eine wesentliche Punct ist natürlich nicht die äsopische Fabel, sondern der den frühen Kinderjahren versagte Religionsunterricht, nämlich in den Augen unseres Hrn. Vfs. Lieset man hingegen den Emile, so sieht man sogleich die weitläuftige Polemik, womit *Rousseau* gegen die äsopische Fabel zu Felde zieht, in der Meinung, sie werde von den Kindern durchaus *missdeutet* auf eine Weise, welche dem Zwecke des Erziehers zuwiderlaufe. Hätte nun einer dem Eiferer gegen die Fabel das Uebertriebene begreiflich machen können, was darin liegt, sich vor Missdeutungen zu fürchten, die, *wenn* sie ja vorkommen, eine frühere Verdorbenheit voraussetzen: so würde *Rousseau*, geheilt von seinem Wahn in Ansehung der Fabel, auch andern Begriffen vom Religionsunterricht zugänglich geworden sein. Was aber den letztern anlangt, so giebt es hoffentlich keinen einzigen deutschen Pädagogen, der die Nothwendigkeit desselben auch schon für die frühen Kinderjahre nur im mindesten bezweifelte. Die Frage für uns ist nur: wie viel *Rousseau's* Emile dadurch an Brauchbarkeit für uns verliere, dass die Vorschriften für den frühen Religionsunterricht darin fehlen; — oder, um es anders auszudrücken, ob man die ersten beiden Bände des Emile noch lehrreich finden werde, wenn man sich um den dritten nicht bekümmert? — Und gesetzt, es lege ein Anderer auf die ganze pädagogische Darstellung *Rousseau's* eben nicht viel mehr Werth, als Hr. Schw.: ob der eigentliche Grund davon in dem Mangel solcher Vorschriften liegen müsse, die bekannt genug sind, und die man sehr leicht ergänzend hineindenken kann? — Unstreitig hat *Rousseau* eben sowohl auf die deutschen Pädagogen als auf die Politiker in vieler Hinsicht sehr nachtheilig gewirkt; aber worin? und wie? Das lässt sich nicht auf Einen Punct reduciren; er liegt hier und da und dort. Von einem Werke nun, wie das vorliegende, worin die Pädagogik selbst gelehrt, und um sie lehren zu können, durch ihre Geschichte erleuchtet werden soll, dürfte man erwarten, es werde so genau als möglich das *campe*'sche Revisionswerk, worin vorzugsweise jene Wirkungen sich zeigen müssen, mit *Rousseau's* Vorschriften verglichen. Hätte Hr. Schw. sich dies Verdienst erworben: wir hätten ihm dafür gern den ganzen ersten Band seines Werks geschenkt, von dem wir in der That kaum einen praktischen Nutzen absehen können. Sollte Rec. den Hauptfehler *Rousseau's* kurz bemerklich machen, so würde er dazu einen Punct wählen, dessen Hr. Schw. sogar rühmend erwähnt, und der an sich auch recht gut ist: *„In der Geometrie lasse man die Kinder Alles selbst erfinden."* Wir wollen ihnen die Erfindungen gern gönnen, die sie machen werden; es ist nur Schade, dass die Meisten Nichts erfinden; und dass selbst die Klügsten mit dem *Alles*, was sie erfinden,

so viel wie Nichts von der Mathematik wissen, die man lernen muss, weil sie in erstaunenswerther Grösse schon erfunden ist. Kurz: überall (denn hier ist die Geometrie nur ein Beispiel) erwartet *Rousseau*, und erwarten die ihm folgenden Pädagogen viel zu viel von den Kindern selbst; und dabei *unterscheiden sie viel zu wenig die verschiedenen Naturen der Zöglinge.* Das, worauf die Erziehung beruhet, nämlich die Bildsamkeit der Zöglinge, ist nicht genau untersucht worden; es erscheint den Pädagogen bald zu gross, bald zu klein; es ist nicht einmal erfahrungsmässig nach seinen Gesetzen, Grenzen, Bedingungen, Verschiedenheiten, gehörig beschrieben. Darum ist das Verhältniss zwischen dem *Höheren*, was dem Zöglinge *gegeben* werden muss, und zwischen der *Empfänglichkeit*, die man in ihm voraussetzen dürfe, im Dunkeln geblieben.

Von der Unzufriedenheit, welche Hr. Schw. mit den spätern Pädagogen äussert, nur noch wenige Proben. *Basedow* ist nach ihm ein Halbgebildeter; sein Streben nach gemeinnütziger Sachkenntniss und nach Weltbürgersinn wird ihm zum Vorwurf angerechnet. Ertrug denn (müssen wir fragen) *Basedow's* Zeit den höhern Staatsbürgersinn? Hr. Schw. bekennt selbst: das Zeitalter habe kaum verstanden, sein Werk historisch zu würdigen. *Salzmann's* Institut wurde in der Einseitigkeit des Philanthropinismus niedergehalten. Gab es etwa keine andre, gegenüberstehende Einseitigkeit? *Campe* wirkte durch seinen willkommenen Pedantismus, womit er den Erwerbfleiss über Alles setzte. Ueber *Alles?* Wenn über Poesie, dann etwa auch über Religion? So kennen wir *Campe* nicht! *Pestalozzi* war zu sehr der egoistischen Denkart des Zeitalters hingegeben, *indem sie den einzelnen Menschen in einer von dem Ganzen losgerissenen Kraft zur Freiheit erheben wollte.* Diese Aeusserung fürchtet Rec. nicht einmal zu verstehen. Das Ganze besteht aus den Einzelnen, und durch ihre Zusammenwirkung. Der Erzieher ist nicht Staatsmann; *seine* Wirkung ist desto richtiger, je mehr sie zunächst auf Individuen, mittelbar aber auf das Ganze geht. *Pestalozzi* endlich hatte, nach dem eignen Zeugnisse des Hrn. Vfs., (welches der Unterzeichnete aus persönlicher Bekanntschaft mit dem merkwürdigen Manne bestätigen muss,) seine Idee unter dem Einflusse des Christenthums zu der umfassendsten Liebe für die gesammte Menschheit gesteigert. Wie passt dazu der obige Vorwurf? Aber Hr. Schw. macht sich deutlicher. Durch die Elementarmethode wurde das Kind ganz in die *Selbstkraft* erhoben, um aus sich selbst zu lernen, und alles Dargebotene sich *in höchster Freiheit* anzueignen. *Das* trieb die egoistische Erziehungsweise auf die Spitze. So war *Pestalozzi* der Nachfolger des genfer Pädagogen. Aber da schlug die Sache auch um. — Gab es, fragen wir, nicht andere Gründe des Umschlagens? Rec. hat sich oft genug, aufs allerbestimmteste, gegen die falschen Lehren von

der Freiheit, der Selbstkraft u. s. w. erklärt, aber aus theoretischen Gründen. Wiewohl nun hiemit die theologische Ansicht des Hrn. Vfs. zum Theil zusammentrifft, so dürfte doch nöthig sein zu erinnern, dass früher, wo von *Spener* und von *Franke* die Rede ist, die Geschichte selbst Hrn. Schw. zu folgender Aeusserung vermocht hat (S. 440): „Es war nun einmal das Schicksal, *dem auch das Beste nicht entgeht*, dass die gute Sache der Frömmigkeit durch die einseitige Richtung litt." Endlich kommt noch *Fichte* an die Reihe. „Die Ichheit war freilich dem Zeitgeiste lieb." Ist es wohl passend, bei einem ursprünglich reinspeculativen Irrthum, der nur durch strenge metaphysische Untersuchung kann hinweggeschafft werden, vom Zeitgeiste zu reden? Es ist sehr schlimm, wenn irgendwie der Zeitgeist sich in Dinge mischt, von denen er durchaus Nichts versteht; in Probleme, die gleich den mathematischen, für alle Zeit genau die nämlichen bleiben. — Pflichtmässig müssen wir nunmehr den ausgehobenen tadelnden Aeusserungen des Vfs. die Bemerkung hinzufügen, dass dieselben eben nur *ausgehoben* sind, aus einer Menge von Beweisen der willigsten Anerkennung grosser Verdienste und trefflicher Ansichten seiner Vorgänger. Eben so ist nun auch der Unterzeichnete von den besten Gesinnungen des Hrn. Vfs. vollkommen überzeugt; allein zugleich davon, dass Einseitigkeit des *jetzigen* Zeitgeistes dem vorliegenden Werke nicht fremd blieb; und dass *Mängel des bisherigen speculativen Wissens* grossentheils die Schuld von Fehlern tragen, die von dem Hrn. Vf. aus ganz andern Quellen abgeleitet werden.

Im dritten Bande, welchen der Vf. den zweiten nennt, wird das System der Erziehung vorgetragen. Die Anfangsworte: „Erziehung ist die sich entwickelnde Menschheit," vollends mit dem Zusatze: „sie ist eine *aus sich selbst hervorgehende* Entwickelung," lassen noch gar keine Verlegenheit besorgen; vielmehr sollte man glauben, nichts werde bequemer sein, als dem Hervorgehen aus sich selbst nur ganz ruhig zuzuschauen. Aber bald trübt sich der Himmel. Den Aeltern, die das Kind seiner Jugend froh werden lassen, wird bemerklich gemacht, dass sie wohl etwas Besseres zu thun hätten. Auch diejenigen werden getadelt, welche die Bestimmung eines jungen Menschen aus der Eigenheit seiner Anlagen entnehmen. Schon deshalb nun möchte es gut gewesen sein, den Anfang zu ändern, und die allzuwohlklingende Rede von der *Kraft, die aus dem Kleinsten des Keimes bis ins Unendliche hin sich entfalte*, etwas näher zu den sehr mässigen Erwartungen herabzustimmen, dass aus den meisten Kindern wohl nur gewöhnliche Menschen werden möchten. Vollends schlimm aber wird es weiterhin, wo die drei Systeme wieder hervortreten, auf welche die Geschichte der Pädagogik geführt hat; das pietistische, das humanistische und das philanthropinistische. Denn beim ersten werden wir auf

den Satz getrieben: „Heuchelei, und nicht bloss Kopfhängerei, mönchisches, linkisches Wesen, geistlicher Stolz und Verbildung bis zur Caricatur sind die Folgen eines *allzufolgerichtigen* Verfahrens in der Denkart, welche aus dem völlig willenlosen Kinde ein Gotteskind zu machen wähnt." Dem zweiten, welches die Vernunft von der Sprache abhängig macht, dient zur Bezeichnung des Puncts, wohin es führe, ein kurzes Gespräch: also haltet ihr einen Grammatikalfehler für die grösste Sünde? *Rem acu tetigisti.* Für das schlimmste aber erklärt der Vf. das philanthropinistische. Diesem legt er den Grundsatz unter: die grösste Sünde ist der Unverstand, und das höchste Ziel der Bildung ist die Klugheit. Da nun alle drei Systeme verwerflich befunden worden: so fragen wir natürlich nach einem vierten. Aber der Weg ist schon im voraus gesperrt. Denn „die Beziehung, worin das junge Geschlecht heranwachsen soll, ist entweder die zu Gott, oder zu dem menschlichen Geiste in seiner idealen Erscheinung, oder zum wirklichen Menschenleben." Damit meint Hr. Schw. die drei oben angegebenen Systeme *genau* zu treffen; eine Genauigkeit, die nun freilich gar sehr dürfte bezweifelt werden. Der Schluss aber, welcher nicht ausbleiben dürfte, würde so lauten: soll es Erziehung geben, so führt sie auf eins von den Systemen *a*, *b*, *c*; nun ist *a* verwerflich; *b* desgleichen; und *c* am allermeisten; folglich soll es *keine* Erziehung geben. Statt dessen begnügt sich Hr. Schw., jene drei Erziehungsweisen *einseitig* zu nennen. Es hat nicht geholfen, dass schon zwei höchst gewichtvolle Stimmen ihn auf das Mangelhafte seiner Grundlegung zur systematischen Pädagogik aufmerksam machten. *Schleiermacher* sagte ihm, er werde öfter in die Ethik zurückgehen und diese selbst, wenn auch zerstückelt, mit hervorbringen müssen. *Niemeyer*, in dem gleich Anfangs angeführten Aufsatze, bittet ihn, er möge nicht gegen seine eigne frühere Ansicht ungerecht werden. Er aber antwortet ihnen: „Das Wahre ist, dass nur diejenige Erziehung den Namen der *sittlichen* verdiene, welche die wahrhaft *bildende* ist." Er klagt über *„hohle Phrasen von Freiheit, Recht, Pflicht, Schicklich, Sittlich* u. s. w. Was darüber zu sagen wäre, ist anderwärts, und ganz neuerlich wohl deutlich und selbst stark genug gesagt. Hier begnügen wir uns mit einem Worte von *Leibnitz*, welches weit mehr auf die Pädagogen als auf die Philosophen passt: *j'ai trouvé que la plûpart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient.* Wir können nur bedauern, dass die vorhandenen Systeme der praktischen Philosophie auf Hrn. Schw. den Eindruck der Unbrauchbarkeit gemacht haben; und müssen für den Augenblick unentschieden lassen, in wiefern auf der einen oder der andern Seite die Schuld gelegen habe. Jedoch giebt es einen Punct, auf welchen wir des Folgenden wegen genauer eingehen müssen. *Schleiermacher's* obige Erinnerung veranlasst Hrn. Schw.,

die Forderung, Pädagogik durch Ethik zu begründen, mit den Worten zurückzuweisen: *„da möchte leicht der Fall auch umgekehrt gelten."* Nun ist offenbar, dass diese Umkehrung, wenn sie möglich wäre, noch weiter gehen würde. Soll Pädagogik ihre Hülfswissenschaften, anstatt sie vorauszusetzen, vielmehr selbst hervorbringen: so gilt dies nicht bloss von der Ethik, sondern auch von der Psychologie; ja von der letztern sogar vorzugsweise. Denn was die Ethik anlangt, so ist der schwerste und weitläuftigste Theil derselben, nämlich was man gewöhnlich Naturrecht nennt, also Rechts- und Staatslehre, gar nicht in der Hand des praktischen Erziehers, aus dem einfachen Grunde, weil er sich mit *Unmündigen* beschäftigt. Ganz anders verhält sich's mit der Psychologie, wenigstens von ihrer empirischen Seite betrachtet. Hier liegt der allergrösste und bedeutendste Theil des Erfahrungskreises gerade nur in der Sphäre dessen, der viele und verschiedene Kinder zu Jünglingen und Männern heranwachsen sieht. Denn um von dem allmäligen Entstehen unserer Vorstellungsarten, sammt Gefühlen und Begierden, Rechenschaft zu geben, also um zu einer genetischen Darstellung zu gelangen, muss der Psycholog stets zu den Kindern zurückschauen. Deshalb vorzüglich verlangte der Unterzeichnete schon vor vielen Jahren (in seiner allgemeinen Pädagogik), die einheimischen Begriffe der Pädagogik möge man selbstständig cultiviren, und sie zum Mittelpuncte eines Forschungskreises machen. Aber dazu gehört reine Beobachtung, fern von Erschleichungen. Von *Keimen*, die sich erst künftig entwickeln sollen, erfährt der Erzieher nichts. Das Künftige, was man in die Kinder hineindenkt, ist nicht das Gegenwärtige, was man erfährt. Die Gründe der Wirksamkeit wollen tiefer erforscht sein. Unser Vf. selbst scheint in der Zurückweisung vereinzelter Seelenvermögen (nach seiner Aeusserung auf S. 28) mit dem Unterzeichneten einverstanden. Daran liesse sich Vieles knüpfen, was sich auf die im zweiten Abschnitt aufgestellten Vorbegriffe bezieht, und wovon hier nicht ohne grosse Weitläufigkeit könnte geredet werden. Wozu auch würde es dienen, hier z. B. über die Polarisirung zu sprechen, welche §. 20 dem Grundtriebe beilegt? Wir wollen dies gern als eine Aufmerksamkeit betrachten, welche Hr. Schw. der Philosophie, wie sie nun ist oder war, erwiesen hat; er drückt sich überdies behutsam genug aus, indem er sagt: der *unbekannte* Grundtrieb *scheine* sich zu zerspalten. Und indem er diese Zerspaltung benutzt, um die Verschiedenheit des Naturells zu bestimmen, wählt er sogleich anstatt des Plus und Minus weit passendere Ausdrücke; er unterscheidet die *Aufgeweckten* und die *Stillen*.

Wir nähern uns hier demjenigen Theile des Werks, der vielleicht unter allen am meisten hervorglänzt. Denn unter der Ueberschrift: *Entwickelung*, hat der Vf. eine weitläuftige, fast

nur anthropologische, Abhandlung den Artikeln *Bildung* und *Erziehung* vorangeschickt; worin von der Entstehung des Menschengeschlechts anfangend der Mensch bis zum Alter des Erwachsenen hin beschrieben wird, dergestalt, dass eine bei Pädagogen wohl seltene Gelehrsamkeit in den hieher gehörigen Theilen der Naturwissenschaft, und überdies ein feiner Beobachtungsgeist, verbunden mit dem Streben nach wahrer Psychologie, sich nicht verkennen lässt. Es würde ein vergeblicher Versuch sein, den Leser damit auszugsweise auch nur einigermaassen bekannt zu machen; und bei einem Werke, was in so vielen Händen ist, könnte man eher kritische Bemerkungen als einen Auszug verlangen; allein der Versuchung, über Einzelnes weitläuftig zu werden, müssen wir widerstehen. Verlangt man eine Probe des vorherrschenden richtigen Blicks, so mag die Stelle über den Willen (S. 178) dazu dienen: „Der Wille des Kindes ist ganz dasselbe, was vorher als freier Naturerguss erschien, jetzt nur zum Gefühl der Freithätigkeit entwickelt. In dem Willen eine neue Kraft anzunehmen, welche sich dem Geiste, man weiss nicht wie, zugesellt hätte, wäre doch nichts anderes, als die Annahme eines Wunders, und zwar eines sehr ungöttlichen; und sie (diese Annahme) könnte unmöglich so verbreitet sein, wie sie es wirklich ist, wenn sie nicht mit einer *Trägheit in der Nachforschung der Menschennatur*, und zugleich mit einer *ganz nichtigen Furcht* vor einem unseligen Fatalismus zusammenhinge." Und S. 214: „Mit dem verstärkten Selbstgefühle kommt die Vergleichung seiner selbst gegen Andere. *Rousseau* meint, dass das Böse des Kindes von der Zeit anfange, da es sich mit Andern vergleiche. Was soll doch das heissen? Eben als ob jetzt das Böse auf einmal, der Himmel weiss wie, und woher, in das Kind hineingeflogen käme, in dem Augenblicke, als es den Fortschritt gewonnen hat, dass es messen kann. Warum nicht lieber ein Dämon? Die Sache ist vielmehr nur die, dass das Böse als solches jetzt entschiedener in die Augen fällt. Es war früher schon da; der Egoismus nur noch verdeckt. Das edle dreijährige Kind hat die Tugenden der Kindlichkeit entwickelt. Es ist fromm, frohsinnig, folgsam. *Das ist aber schon Bildung.*" Ferner S. 209: „Wenn das Kind nun sagt: Ich, so meint es sich freilich noch, wie es da steht und geht, Leib und Seele ungetrennt; ja es meint sich noch mehr von Seiten des Leibes, weil es sich selbst darin *erscheint.*" — Dagegen findet sich eine auffallende Probe von Ungenauigkeit, — während doch das Hervorheben so wichtiger Puncte wiederum ein richtiges Streben bezeugt, — gleich Anfangs, wo der *Tact* mit der *Aufmerksamkeit* zwar nicht ohne Grund, aber viel zu allgemein verbunden wird. S. 134 nämlich heisst es: *„Das Tactmässige ist nichts anderes als die Aufmerksamkeit."* Beliebe doch der Vf. in die Lebensbeschreibung des berühmten Chemikers *Davy* (Zeitge-

nossen 1831, III. Bd., 2 Hft., S. 8) hineinzuschauen! *Davy* besass schon als fünfjähriger Knabe eine so wundervolle Aufmerksamkeit, dass er Bücher las und ihren Inhalt fasste, während er sie nur zu durchblättern schien; aber — es fehlte ihm gänzlich der Sinn für Tact und Musik; so sehr, dass er, in ein Corps Freiwilliger eingetreten, vergebens sich bemühte, Schritt halten zu lernen. Die Abhandlung des Unterzeichneten *de attentionis mensura* zu kennen, darf man ohne Zweifel Hrn. Schw. nicht zumuthen; aber trotz der dortigen weitläuftigen Rechnungen ist für das weit schwerere Problem von der Auffassung gleicher Zeittheile noch nichts weiter, als eine entfernte Vorbereitung vorhanden. Wozu es dienen solle, den Einfall von Hemsterhuis — Wallungen des Blutes in der Nähe des Ohrs — anzuführen, ist gar nicht abzusehen. Es kommt nicht darauf an, Empfindungen dessen, was tactmässig *geschieht*, nachzuweisen, — denn solcher finden sich genug, — sondern darauf, zu erkennen, was in *jedem* Augenblicke während der ganzen Zeit, worin wir das Tactmässige wahrnehmen oder erzeugen, in uns vorgehe; denn die Auffassung des Tacts ist dauernd; sie fasst in jedem Augenblick das rhythmisch Wechselnde zusammen, und ist bereit, es fortzusetzen. Allerdings aber sind beide hier berührte Puncte, die Aufmerksamkeit überhaupt, und die rhythmische Auffassung insbesondere, höchst wichtig für den Erzieher, dem daran liegt und liegen soll, die verschiedenen Naturen der Zöglinge genauer als bisher zu unterscheiden; und dafür hat der Vf. in seinem ganzen Werke eine Sorgfalt bewiesen, die, wiewohl noch lange nicht auf die letzten Gründe zurückgehend, doch schon den Dank der Leser in hohem Grade verdient.

So sehr wir mit dem Vf. über die äusserste Wichtigkeit der frühesten Erziehung einverstanden sind: so befremdet es uns doch, ihn weit über die Mitte des Bandes hinaus noch mit dem dreijährigen Kinde beschäftigt zu finden. Wahr ist, was er sagt: *das dreijährige Kind hat sein Gemüth.* Aber sehr unsicher ist die bald folgende Behauptung: *sein Charakter ist begründet. Campe*, mit dem wir in anderer Hinsicht den Vf. zu versöhnen wünschten, scheint in der Uebersehätzung der frühesten Erziehung einen nachtheiligen, vielleicht ganz unbewussten Einfluss auf ihn gehabt zu haben. Was in der Periode der Revisoren am meisten schadete, das war der Mangel an Einsicht in die Wichtigkeit dessen, was als ein *Höheres* der Jugend muss gegeben werden. Man erwartete zuviel von innen; man dachte überdies zu wenig an das Individuelle des Innern, was keine Erziehung umschaffen kann. Hr. Schw., der mit Recht weniger auf die gute Natur, und weit mehr auf Erhebung durch den Unterricht rechnet, hätte um so weniger schreiben sollen: „wie das Kind sich findet, so hat es sich; wie es zum ersten Male sein Ich ausspricht, so geht das Ich die ganze Lebens-

bahn hindurch." Wirklich? Was hatte denn die obige Aussage zu bedeuten, das Ich meine sich bei dem Kinde *noch mehr* von Seiten des Leibes, weil es sich selbst darin *erscheine*? — Und zu welchem Zweck sind S. 209 die Untersuchungen des Unterzeichneten gerade in diesem Puncte, als *nicht widersprechend* der vorliegenden Erziehungslehre, angeführt worden, wenn die allmälige Veränderung des Ich, welches späterhin sich von der Vorstellung des Leibes, und dessen was daran hängt, ablöst, unberücksichtigt bleiben sollte? In dem dreijährigen Kinde ist das Ich zwar angefangen, aber keinesweges vollendet; und *es ist überhaupt ein durchgreifender Grundfehler unwahrer Zeitphilosophie, sich das Ich als einen vesten Mittelpunct, als ein schlechthin selbstständiges, abgeschlossenes Fertiges, das nicht weiter berichtigt werden könnte und müsste und sollte, — zu denken.* Hätte doch Hr. Schw. diesen Irrthum des Idealismus dort gelassen, wo er die himmelstürmende Naturphilosophie vom Weltorganismus gelassen hat, fern von der Pädagogik! Sehr wahr sagt der Vf. selbst S. 63: „Manchmal wird ein Kind für dumm gehalten, welches doch vorzüglichen Verstand entwickelt; so wird aus denen, die frühe schon sehr bestimmt sind, oft nicht soviel, als aus denen, die länger unbestimmt bleiben." Das ist eben sowohl der pädagogischen Erfahrung als der speculativen Psychologie gemäss; daher darf man nicht einmal wünschen, dass die Ichheit sich in dem Kinde schon frühzeitig bestimme; und der Vf., als ein erfahrener praktischer Erzieher, wird sich unmöglich der Täuschung hingeben können, als wäre bei dem dreijährigen Kinde die Gemüthsart entschieden, — eine stolze Täuschung für die Mutter, die so schnell glauben könnte, das Wesentliche geleistet zu haben; eine trostlose Täuschung für den Erzieher der späteren Jugendjahre, wenn er nun glaubte, schon *zu* spät zu kommen. Kein Theil der Erziehung, den Jahren nach gerechnet, ist wichtiger als der andere. Eine Pädagogik, die wie der Kalender nach den Monaten, so nach den Altersstufen fortschreiten will, muss wenigstens gleichmässig über das gesammte Jugendleben sich verbreiten; eigentlich aber ist es überhaupt sehr misslich, so chronologisch fortzugehen; denn bei dem Frühesten muss man schon das Späteste, beim Spätesten noch das Früheste im Auge haben. Das grosse Uebergewicht, welches bei unserm Vf. die ersten Kinderjahre bekommen haben, zeigt sich sogar in der Hauptsache, nämlich der sittlichen Bildung, an dem ganz unbedingten Verwerfen des Räsonnirens mit Kindern. Die Stimmen aller eigentlichen Pädagogen werden hier aufgerufen; sie sollen sich sämmtlich dagegen erklärt haben. Diese Stimmen sind uns keinesweges unbekannt; die Erfahrung, welche noch lauter dagegen warnt, — nämlich wenn es am unrechten Orte geschieht, würden wir selbst geltend machen, wenn es keiner vor uns gethan hätte; aber alles dessen unge-

achtet durfte nicht vergessen bleiben, dass die späteren Knaben- und Jünglingsjahre das Räsonniren eben so bestimmt nöthig haben, als die früheren Kinderjahre es *nicht* vertragen. Die Stufenfolge dessen, was die Charakterbildung erfordert, die verschiedenen *Theile* dessen, was sie successiv bedarf, finden wir selbst bei der ausführlichen Betrachtung über Unarten und deren Heilung nicht gehörig entwickelt. Wenn praktische Erzieher das vorliegende Werk als ihren Rathgeber gebrauchen wollen, — ein Werk, dessen Wichtigkeit wir vollkommen anerkennen, — wenn diese praktischen Erzieher nun Kinder vorfinden, denen bis zum Alter von drei, von sechs, von neun, von zwölf Jahren diejenige Behandlung, welche der Vf. vorschrieb, unglücklicherweise *nicht* zu Theil geworden ist, was sollen sie thun? Wo ist nun Rath und Hülfe für die grosse Velegenheit, worin sie sich in unzähligen Fällen befinden werden? Sollen sie der Meinung preisgegeben werden, Alles sei verloren? Sollen sie (um nur das schon Erwähnte als einzelnes Beispiel statt vieler anderer Puncte anzuführen) *nicht* räsonniren mit älteren Knaben, die oftmals selbst *sehr viel* und *sehr falsch* räsonniren? Die blosse Negation wenigstens wird dem positiven Uebel sicher nicht abhelfen. Was nützen die schönsten Beschreibungen einer regelrechten Erziehung von früh auf, in dem gewöhnlichen Leben, wo die Normalerziehung die grösste Seltenheit ist? Hätte doch wenigstens der Vf. diejenige Rückkehr in das reinere, mehr kindliche Wesen beschrieben, welche man da bemerkt, wo auf schlechtere Erziehung eine bessere folgt, — gleichsam einen verspäteten Frühling, der in manchen Fällen das Versäumte nachholen hilft, wenn auch der Schaden nie ganz ersetzt wird. Hätte er von der so nothwendigen Beugung einer schon verwilderten Natur unter männliche Auctorität, von ihrer Erweichung durch milde Behandlung gesprochen; und die Phänomene bezeichnet, welche man dabei beobachtet! Das wäre doch mindestens eben so wichtig gewesen, als jene ausführliche Anthropologie für das unmündige Kind. Moralische Heilkunde ist zwar der schwächste Theil der Pädagogik, aber für den täglichen Gebrauch der nothwendigste, und von Seiten dessen, welcher in ihren schwerern Fällen guten Rath zu ertheilen weiss, der verdienstlichste. Ist aber hier guter Rath theuer (und er ist es nur zu gewiss), so lag es doch nahe, sich in den Fall einer Wittwe hineinzudenken, die ihren Sohn bis zum achten, neunten, zehnten Jahre sorgfältig gehütet, und nach ihrer Art erzogen hat, jetzt aber fragt, *wie nun weiter?* Sollte wohl Hr. Schw. sich begnügen zu antworten: in die Schule! und in die Kirche —? Giebt es weiter nichts zu bedenken? Bedarf die Einwirkung von Schule und Kirche keiner Beobachtung, keiner Berichtigung? Und manche Väter zeigen sich fast eben so rathlos als eine solche Wittwe.

45*

Doch wenn wir an einem ausgezeichneten, geist- und gemüthvollen Werke etwas vermissen: so kann der Vf. uns erwiedern, man solle es nur länger auf sich wirken lassen, sich recht hinein lesen, es wiederholt und auf verschiedene Anlässe von neuem benutzen, (welches allerdings mehr sagen will, als es recensiren,) so werde sich gar Vieles, was nicht mit ausdrücklichen Worten darin steht, dennoch darin finden; da jedes bedeutende Werk immer nur die Probe eines weit grössern Gedankenreichthums sein könne. Eine solche Antwort in Ansehung des dritten Bandes vorauszusetzen, wird uns eben nicht schwer; nur würden wir etwas mehr Mühe haben, sie auch auf den letzten Theil auszudehnen, welcher die Unterrichtskunst auf etwa 300 S. in einem zwar nicht lästig breiten, doch auch gewiss nicht compendiarischen Style dergestalt behandelt, dass Grundsätze der Lehrkunst (betreffend den Zögling, den Gegenstand, und das Lehrgeschäft,) in einer gewissen Allgemeinheit vorangehen, die sich selten über das Bekannte und leicht Zugestandene erhebt, dann die eigentliche Didaktik in Ansehung bestimmter Gegenstände vorgetragen wird, und endlich noch zu allgemeinen Reflexionen über die Einheit der Erziehung und des Unterrichts Raum übrig bleibt. Bedenkt man nun, wie mannigfaltige Fragen und Zweifel die heutige grosse Vielartigkeit und Vielförmigkeit des Unterrichts, nach den verschiedenen Forderungen und Bedürfnissen des Zeitalters aufgeregt hat; so wird man es kaum passend finden, wenn nun wieder der mittlere Theil, den man wohl als den Haupttheil der Abhandlung ansehen muss, sich Anfangs lange mit den einzelnen Sinnen aufhält, mithin uns wieder in die frühe Kindheit zurückführt, wovon späterhin die natürliche Folge ist, dass die Lehrmethode für die classischen Sprachen auf ein paar Blättern abgehandelt wird. Und dabei, als ob es darauf ankäme, uns in Streitfragen zu verwickeln, werden wir zum Ersatz des Mangelnden auf *Niethammer* und *Thiersch* verwiesen; zwei sehr achtungswerthe Schriftsteller, die jedoch theils durch Rücksicht auf das Eigne *ihrer* Umgebung bestimmt zu sein scheinen, theils gar zu oft unwillkürlich an das: *audiatur et altera pars!* erinnern.

Anstatt nun in Ansehung des letzten Theils uns in allerlei Zweifel zu vertiefen, betrachten wir lieber noch einmal das Werk im Ganzen. Sichtbar ist, dass es nicht auf einmal, sondern zu sehr verschiedenen Zeiten geschrieben, und von neuem überarbeitet wurde. Den Vf. zog Anfangs die Philosophie an; später stiess sie ihn ab. Beide Bewegungen, (die uns nicht befremden, und die er mit Vielen gemein hat,) entfernten ihn, wenn schon auf verschiedene Weise, von dem pädagogischen Gedankenkreise seiner Vorgänger. So entstand zwischen ihm und *Niemeyer* (der mehr den Erziehungs-Revisoren angehört) eine merkliche Distanz, über welche er natürlich vermieden hat,

uns Rechenschaft zu geben. Was wird nun weiter geschehen? Hr. geh. KR. Schw. bezeichnet das Evangelium als den einzig vesten Punct für die Pädagogik. Sollte er nicht daran gedacht haben, dass die theologischen Streitigkeiten, deren Feuer noch weit mehr in der Tiefe brennt als das der philosophischen, einen ihm unwillkommenen Einfluss erlangen könnten? Er selbst warnt vor allzustrenger Consequenz; aber wie leicht können Andre ihm, dem Freunde des Humanismus, seinen Mangel an Consequenz vorrücken! Wie oft schon hat das Heidnische der classischen Alten Bedenken erregt; wie leicht ist es, diesem Bedenken durch Hervorhebung mancher Einzelnheiten Gewicht zu geben; wie schwer, durch die Wirkungen des gewöhnlichen philologischen Studiums den einmal dagegen Eingenommenen eine schlagende Antwort zu geben! — Von den meisten Pädagogen aber werden ohne Zweifel beide Werke von *Niemeyer* und von *Schwarz* zugleich benutzt. Die Wirkung würde gewinnen, wenn beide sichtbarer zusammenstimmten. Und gar leicht, unseres Erachtens, hätte dafür gesorgt werden können, wenn Hr. Schw. von dem Vorurtheil, die Grundbegriffe vom Sittlichen seien *hohle* Begriffe, frei geblieben wäre. Hätte er den wahren Inhalt dieser Begriffe erkannt; er würde den Geist der christlichen Sittenlehre wohl nicht darin vermisst, oder wenigstens demselben nicht fremd geglaubt haben. Alsdann möchte er auch gegen die Erziehungs-Revisoren mehr Gerechtigkeit geübt haben, in deren freundlichen Bund nicht bloss *Trapp* und *Villaume*, sondern auch *Gedike, Ehlers, Resewitz* aufgenommen waren. Und wie oft hat gerade auch *Campe* gegen die Frivolität seiner Zeit geeifert; und wie viel Ursache haben wir, es in Rechnung zu bringen, dass niemals einer von den Fehlern, die er selbst dem Zeitalter vorrückt, *ganz* frei zu bleiben pflegt! Wie viel Tadel wird noch von der Nachwelt das junge neunzehnte Jahrhundert erfahren, was sich so gern recht selbstgefällig dem achtzehnten entgegenstellt! Wäre Pädagogik ein philosophisches System: alsdann würde der Unterzeichnete auf strenge Losreissung von frühern Irrthümern dringen; aber sie ist eine praktische Wissenschaft, welcher es wichtig ist, dass man die Continuität ihrer Fortbildung stets anerkenne, damit kein unnöthiges Misstrauen ihr entgegenwirke. Allein für die Pädagogik giebt es eine andere Continuität, die ihr noch wichtiger ist, als jene historische; nämlich die psychologische. Um sich diese zu sichern, hat Hr. Schw. gleich Anfangs die gesonderten Seelenkräfte ins Gebiet der Abstractionen verwiesen; „nur die gewöhnliche Täuschung, (sagt er mit Recht,) nimmt die Abtheilungen der Gemüthsvermögen als wirklich im Wesen des Geistes vorhanden an; *indem sie das Denken über dieses Wesen mit demselben selbst verwechselt.*“ Mit dieser Erklärung, (die schon Mancher leichtsinnig ausgesprochen hat, als ob die blosse Negation eine wirkliche Leistung wäre,) übernahm Hr. Schw. die

Verpflichtung, das Mannigfaltige im menschlichen Geiste als ein *Zusammenhängendes*, und von der Erziehung vielfach *Abhängendes, durch sie Bewegliches,* darzustellen. Ob er das Gewicht dieser Verpflichtung ganz empfunden habe, lassen wir dahingestellt; allein mit Vergnügen bezeugen wir, dass er dieselbe weniger verletzt, ja in Erfüllung derselben es merklich weiter gebracht hat, als man es sonst gewohnt ist, und als bei seinen doch immer unzulänglichen Hülfsmitteln zu vermuthen war. Nur durch eine besonders auf diesen Punct gerichtete Sorgfalt, verbunden mit langer Erfahrung, genauer Beobachtung, ausgebreiteter Belesenheit, vielfach erneuerter Forschung, kann er es erreicht haben, bei zahllosen Ungenauigkeiten im Einzelnen, doch ein im Ganzen so ähnliches Bild des menschlichen Geistes hervorzubringen, dessen Gesammteindruck dem praktischen Erzieher wesentliche Erleichterung in seinem schwierigen Geschäfte gewähren kann. Wir erinnern hier an die gleich Anfangs erwähnten zwei Seiten der Pädagogik; die ethische und die psychologische. Von der ethischen Seite betrachtet, möchte wohl in manchen Puncten *Niemeyer* vor *Schwarz* einen Vorzug in Hinsicht der *Form* und der *deutlichen Aussage* behalten; — der gute Geist ist Beiden gemein, und es wird wohl Niemandem einfallen, hierin zwischen den beiden ehrwürdigen und hochverdienten Männern einen Unterschied aufweisen zu wollen. Indessen ist die Form in sofern wichtig, als sie demjenigen, der Rath sucht, es erleichtert, eine Antwort auf seine Frage zu finden; und da möchte *Niemeyer*, besonders auch wegen der Gleichförmigkeit in der Ausarbeitung aller Theile seines Werkes, wohl seltener in den Fall kommen, den Anfragenden ohne Bescheid zu entlassen; wiewohl nicht unbemerkt zu lassen ist, dass *Niemeyer's* Erfahrungskreis einer Zeit angehört, die uns allmälig fremder zu werden beginnt, je weiter wir uns von ihr entfernen. Hr. Schw. verlangt mehr, dass sein Leser sich erst gewöhne, mit ihm zu denken, und von seinem Standpuncte den menschlichen Geist zu betrachten. Und von der psychologischen Seite möchte wohl unleugbar der Vorzug anzuerkennen sein, den sich Hr. *Schwarz* erworben hat. Aber der Wahn, als ob wir nun schon durch die beiden trefflichen Männer eine *zulängliche* Pädagogik besässen, muss noch weit und lange entfernt bleiben. Wer praktischer Erzieher ist, kann in diesen Wahn gar nicht gerathen; unser Wissen lässt uns zu oft im Stich, als dass wir über seine Unvollständigkeit uns täuschen könnten; höchstens können wir mit den Aerzten, denen es nicht besser geht, uns trösten. Auch theilte bekanntlich *Jean Paul Richter* seine Levana nicht in Abschnitte, sondern in Bruchstücke, damit *durch das ganze Buch* eine Erinnerung an das Mangelhafte hindurchlaufen möge. Und eine so lange fortgesetzte Bescheidenheit wird Niemand für erkünstelt halten; sie war nothwendig, und ging aus der Sache hervor. Gleichwohl hat eben diese Sammlung

von Bruchstücken ein ganz vorzügliches Ansehen bei den Pädagogen gewonnen; welches nicht möglich gewesen wäre, wenn sie schon etwas Vollständiges und Zulängliches gehabt hätten. Wir müssen also auch hier willig sein zu dem Bekenntnisse: *unser Wissen ist Stückwerk.* Allein Bekenntnisse dürfen nicht leichtsinnig abgelegt werden, wie wenn es nun damit gut, und genug wäre. Das verbietet uns gerade die Pädagogik mit dem grössten Nachdruck; denn die Erziehung geschieht fortdauernd und muss geschehen; wir können und dürfen in ihr nicht ruhen. Und die Erziehung ist ein grosses Ganze, an welchem kein Theil fehlen darf. Frühere Mängel müssen bei ihr nach Möglichkeit ersetzt, gute Erfolge müssen aufrecht erhalten werden; dazu gehört eine mannigfaltige Geschicklichkeit, um die verschiedenen Alter, die verschiedenen Individuen richtig zu behandeln. Oft genug tritt es hervor, dass einer das Kind richtig erzogen, in den heranwachsenden Knaben sich aber nicht zu finden weiss und ihn falsch behandelt. Oft taugt ein Anderer, Jünglinge zu fördern, der den kleinen Knaben nicht zu berühren versteht, und ihn abstösst, anstatt ihn lenken zu können. Oft arbeitet eine Reihe von Lehrern sich müde, um aus einem Individuum etwas zu machen, was nicht daraus werden kann. Ein andermal ist ein Knabe ganz unlenksam, bis der rechte Mann ihn beim ersten Griffe fasst. Nicht selten belohnt sich die geduldig verlängerte Sorgfalt allmälig, wo längst die Zuschauer alle Hoffnung aufgaben. Manchmal scheint auf einmal die Frucht einer langen Mühe verschwunden; und später wirken dennoch die empfangenen bessern Eindrücke nach; der Gefallene steht auf, und geht seinen Weg wie ein Anderer. Umgekehrt wandert manches Individuum immerfort auf der vorgezeichneten Bahn, und gelangt doch nur bis zu einer unerfreulichen Mittelmässigkeit. Hr. Schw. selbst spricht von Erfahrungen, welche das Kreuz der Erziehungslehrer sind, (S. 27 des 3 Bandes,) indem auf der einen Seite aus Kindern, die „vor den Gästen das Fleisch vom Tische nahmen, und unter dem Tische verzehrten," doch gute Menschen wurden; auf der andern Seite „Kinder missrathen, welche man nach dem durchdachtesten Plane behandelte." Hier vereinigen sich Zeugnisse von *Schwarz* und *Niemeyer*, wir könnten ähnliche aus eigner Erfahrung hinzusetzen. Läge nicht in solchen Anomalien die dringendste Aufforderung, den menschlichen Geist genauer zu studiren, wie hätte der Unterzeichnete dazu kommen sollen, sich über Psychologie gegen alle Vorurtheile des Zeitalters in Streit zu setzen? Es war ja vorauszusehen, dass Manche mit grösster Dreistigkeit streiten würden, ohne nur die nöthigsten Vorkenntnisse dazu mitzubringen. Es stand zu erwarten, dass selbst die Besten, und Behutsamsten, sich doch nicht des Einflusses erwehren würden, welchen die einmal gewohnte Reminiscenz an das fichte'sche Ich da ausübt, wo Alles darauf ankommt, sich ihr auf das Be-

stimmteste entgegenzusetzen. *Hat das Treiben und Thun, das Reflectiren und Wollen jenes idealistischen Ich den praktischen Pädagogen auch nur das Geringste geholfen? Hat es die Erfahrungen begreiflich gemacht, die sich ihnen täglich aufdringen?* — Wo nicht: so mögen wenigstens die Pädagogen sich hüten, jene Reminiscenz da einzumengen, wo auf der einen Seite von der Substanz der Seele, auf der andern von Vorstellungsreihen und Vorstellungsmassen die Rede ist, die einander in der einen Seele unmittelbar gegenwärtig sind, und die mit allen ihren mannigfaltigen Bewegungen nur dahin streben, alle zusammen *in einen einzigen ungetheilten Zustand der Seele* überzugehen; wozu sie jedoch aus einem zwiefachen Grunde nicht gelangen können, theils nämlich wegen ihrer gegenseitigen Hemmungen, theils wegen der ihnen fremdartigen Hemmung von Seiten des Leibes. Denn auf diese letztere ist im voraus gerechnet; dergestalt, dass sich die Einwürfe der Physiologen nur in Bestätigungen verwandeln können. Ein einziges Beispiel mag hier Platz finden; es ist von *Abercrombie*. Ein Wundarzt fällt vom Pferde, er behält Besinnung genug, um die ihm nöthige Behandlung anzuordnen; aber weiss nichts mehr von Frau und Kindern; hieran besinnt er sich erst am dritten Tage nach wiederholtem Aderlass. Kein Wunder! dem Arzte vergegenwärtigen sich beim eignen Unfalle zuerst die medicinischen Gedanken; ihnen folgsam, nimmt das Gehirn den entsprechenden Zustand an; eben so folgsam würde ein gesundes Gehirn bei der Erinnerung an Frau und Kinder sich dem dazu gehörigen *Affecte* anbequemt haben; aber das kranke versagt die Veränderung, *den Uebergang;* mithin muss die hiedurch bedingte Vorstellungsmasse gehemmt bleiben, so lange bis der Aderlass den Druck des Blutes hinweggenommen, und dem Gehirn seine Beweglichkeit zurückgegeben hat. Nicht weit hievon sind die bekannten Historien von den Wahnsinnigen. Zwar bei diesen wechseln *meistens* die Vorstellungsmassen ihren Platz im Bewusstsein; aber die fixe Idee führt, *so oft sie eintritt,* ihren Affect mit sich, und der hiermit verbundene Zustand des Gehirns ist in soweit starr geworden, dass er nicht in den entgegengesetzten übergehen kann, welchen die Widerlegung des Irrthums durch Veränderung in der Construction der nämlichen Vorstellungsmasse herbeiführen müsste. Die Folge liegt am Tage: auch die leichteste Widerlegung kann von dem Wahnsinnigen nicht verstanden werden. Leider sind solche Dinge hier nicht fremd; der praktische Erzieher hat nicht nöthig, dergleichen von den Physiologen zu lernen. Er sieht täglich das *partielle Wirken der viel zu sehr vereinzelten Vorstellungsmassen* auch in den gesundesten seiner Zöglinge. Geschmack an Kunst und Wissenschaft bleibt aus, weil die gewünschte, erwartete *Durchdringung* der Vorstellungen bald in diesem, bald in jenem Puncte nicht so erfolgt, wie sie soll, und wie sie den *recht* guten Köpfen

natürlich ist; die besten Vorsätze bleiben unwirksam in dem Leichtsinnigen, welchem das fehlt, was Hr. Schw. uns erlaubt *Gedächtniss des Willens* zu nennen. Und sehr richtig lehrt Hr. Schw. (S. 51), man solle das Kind, was sich schon in einem gereizten Zustande befinde, nicht *zugleich* in einen andern gereizten setzen. So bricht stellenweise dem praktischen Erzieher das Licht durch die Wolken, einzelne Puncte der wahren Psychologie erhellend; deren Elemente von unbefangenen Köpfen bald weit weniger schwer, als jetzt, würden befunden werden, wenn sie die gehörige mathematische Vorübung mitbrächten, ohne welche in diesem Felde nun einmal kein *sicheres* Lehren und Lernen möglich ist. Da man jedoch hierauf gerade bei denen, die sich in pädagogischer Absicht an Psychologie wenden, heutiges Tages am wenigsten zählen darf: so ist es um desto mehr erwünscht und erfreulich, dass in unserm vorliegenden Werke solche Darstellungen enthalten sind, die wenn nicht streng für psychologisch, dann doch für anthropologisch richtig können genommen werden. Denn bei dem, was wir hier von *Keimen, Trieben* u. s. w. lesen (den Resten einer sogenannten *dynamischen* Philosophie), kann es dem praktischen Erzieher ziemlich gleichgültig sein, ob dergleichen ursprünglich in der Seele, oder vielmehr der Wahrheit gemäss im Leibe ihren Sitz haben; welches Letztere uns die Physiologen sehr gern einräumen werden, aber schwerlich ohne ein Missverständniss daran zu heften. Genug, der praktische Erzieher sieht den wirklichen und ganzen Menschen ungefähr also von innen getrieben, aber auch von aussen beweglich, wie unser Vf. ihn beschreibt. Nur müssen wir warnen, beim Gebrauche des vorliegenden Werkes nicht *Einzelnes* herauszuheben, um es mit strenger Consequenz, gegen die Absicht, zu weit zu verfolgen. Hr. geh. KR. Schw. hat alle die mannigfaltigen Studien, die nach und nach auf ihn Einfluss hatten, dergestalt verknüpft, und durch einander beschränkt und gemässigt, dass sie gleich einer wohl zusammengesetzten Arznei gerade in dieser Verbindung ihre rechte Wirkung thun. Einseitigkeit ist derjenige Fehler, gegen welchen er selbst durchgehends am meisten warnt; und diese Warnung muss sein Leser im Auge behalten.

Im Augenblicke, da diese Recension sollte geschlossen werden, nahm der Unterzeichnete noch die *christliche Ethik* des Vfs. zur Hand, mit der Hoffnung, Einen Punct in dem Vorstehenden mit Ueberzeugung abändern zu können. Zum Zeichen hievon sollen wenige Worte daraus hergesetzt werden. „Kant hat seinen kategorischen Imperativ in mehrern Formeln abgefasst, um in die an sich *leere* Form eine Füllung zu bringen" (S. 127). Natürlich sucht man nun nach der Füllung. Und S. 165 lesen wir: „In dem Gewissen offenbart sich Gott jedem Menschen. In sofern ist es untrüglich. *Aber es ist in sofern nur erst die Form.* Der Inhalt seiner Aussprüche beruht auf dem Vernehmen

und Nachdenken der Menschen. Da nun ein Jeder nach seiner Individualität die Stimme der ewigen Wahrheit aufnimmt, so ist in sofern das Gewissen *trüglich.*" Hiemit war die erwähnte Hoffnung verscheucht. Hätte der Vf. das *Vernehmen* von dem *Nachdenken* wenigstens sorgfältig getrennt, so liesse sich noch eine entfernte Möglichkeit denken, ihm von der moralischen Seite näher zu kommen. Statt dessen findet sich S. 171 die Behauptung, der Mensch lerne zuerst sein Gewissen kennen, wenn er etwas Böses begangen hat. Das sei genug. Die Erziehungslehre des Hrn. Schw. ist darum nicht weniger schätzbar, wenn man auch über systematische *Formen* und Begründungen anders denkt als er; und die Sittenlehre wird durch ihn nicht trüglich werden, wenn es auch scheint, als hielte er das Gewissen für einen Gerichtshof ohne Gesetzbuch. Die Grundzüge der wahren Ethik könnten wir ihm leicht in seiner eignen Erziehungslehre, so weit sie hineingehören, wirklich nachweisen, wenn der Raum es erlaubte.

Philologie und Mathematik, als Gegenstände des Gymnasial-Unterrichts betrachtet; mit besonderer Beziehung auf Sachsens Gelehrtenschulen. Von ***Mor. Wilh. Drobisch***, Prof. der Mathematik an d. Univ. zu Leipzig. Leipzig 1832.

Die Gymnasien, in ihren jetzt gewöhnlichen Verhältnissen, erscheinen als Behausungen, die allmälig zu eng geworden sind für die verschiedenen Einwohner, die sich darin angesiedelt haben. Jene Zeit, da die Philologen allein, dem Latein das Griechische weit nachsetzend, gemächlich darin wohnten, lässt sich schwerlich zurückführen; sie selbst machen grössere Ansprüche an Vollständigkeit und Genauigkeit; und neben der Philologie macht die Geschichte sich wichtiger als vormals, die Naturwissenschaft interessanter, die Mathematik nothwendiger. Alles ermahnt uns, zu bedenken, wie vergeblich es sei, irgend eine Vergangenheit wieder in Gegenwart verwandeln zu wollen. Nun leuchtet zwar ein, dass die Anzahl von Lehrstunden, deren jeder Gegenstand bedarf, von zweien Bedingungen abhängt, nämlich von den Fähigkeiten der Schüler, und von den Methoden der Lehrer; wobei noch überdies die Familienerziehung hinter dem, was in der Schule als Empfänglichkeit des Schülers erscheint, verborgen liegt. Allein so lange die Gymnasien unbedingt zugänglich sind, — so lange dem Bedürfnisse solcher Familien, die für ihre Kinder vielmehr Bildung als Gelehrsamkeit suchen, nicht zweckmässiger abgeholfen, so lange der mögliche Fall eines spätern Eintritts ins Gymnasium nicht genauer berücksichtigt wird, — so lange also auch für die Gymnasien keine Auswahl stattfindet, nach den Fähigkeiten und

nach dem Grade ihrer Entwickelung: dürfte es wohl unvermeidlich bleiben, dass jede Berathung verschiedener Gelehrten über Lehrpläne (wie Rec. es aus mancher Erfahrung weiss) auf den Wunsch führt, der Tag möchte acht und vierzig Stunden haben. Solche Schüler, welche im Stillen die Uniform oder das Landleben oder das Comptoir im Auge vesthalten, in Verbindung mit andern, deren Entwickelung sich verspätet, *verrücken zu sehr den Maassstab*, nach welchem die mittlere Geschwindigkeit der Fortschritte geschätzt wird, als dass man unter den jetzigen Umständen auf Erfahrungen hoffen könnte, die im Stande wären, den Streit der Wissenschaften, welche sich in die Schulstunden theilen wollen, zu schlichten oder auch nur zu besänftigen. Im Gegentheil, die Ansprüche von allen Seiten sind fortdauernd im Wachsen begriffen; und es lässt sich nicht vorher sehen, mit welchem Glücke man in diesem Felde das alte Recht gegen die neuen Foderungen wird behaupten können. Das *juste milieu* aber pflegt nun vollends in solchem Streite keine vortheilhafte Stellung zu gewähren.

Die vortreffliche Schrift, welche hier angezeigt worden, entbehrt zwar auch des oratorischen Vortheils, der äussersten Rechten oder Linken anzugehören. Sie spricht vielmehr mit Nachdruck für beide Partheien zugleich; und verlangt zu Gunsten derjenigen Seite, woher sie kommt, im Grunde nichts weiter als das schon Zugestandene. Jedoch erwähnt die Vorrede deutlich der Pflicht, im Kampfe gegen Vorurtheil und Trägheit nicht müde zu werden. Der Vf. findet sich veranlasst, „unumwundener zu sprechen, als es seiner friedliebenden Gesinnung sonst natürlich ist;" er fordert, dass auf den Gymnasien Mathematik mit den alten Sprachen *gleich gestellt* werde, — wobei wir jedoch zu bemerken haben, dass die gefoderte Stundenzahl für Mathematik, nämlich wenigstens vier und höchstens sechs Stunden wöchentlich, uns keine der Philologie irgend lästige Beschränkung anzukündigen scheint. Die ganze Abhandlung zerfällt in vier Abschnitte. Der erste stellt philologisch-historische und mathematisch-physische Wissenschaften einander gegenüber nach Verschiedenheit ihres Ursprungs, ihrer Richtung, Methode, ihres Einflusses. Der zweite betrachtet Philologie und Mathematik als Grundlagen des gelehrten Unterrichts. Der dritte schildert den Zustand des mathematischen Gymnasialunterrichts im Königreiche Sachsen; woraus die *localen* Veranlassungen der ganzen Schrift (und solche muss man gar oft bei Schriften über das Schulwesen im Auge behalten, um sie nicht unrichtig auszulegen,) nur zu deutlich erhellen. Der vierte Abschnitt endlich enthält die Vorschläge zu Verbesserungen. Im ersten Abschnitte tritt eine etwas scharfe Rüge der ungleich vertheilten Sorgfalt hervor, womit die Philologen an die alten Auctoren gehn. „Was zur Herausgabe der griechischen Mathematiker geschehen ist, das haben

fast allein des Griechischen kundige Mathematiker gethan." Hier wird eine Stelle aus *Ruhnken's elogium Hemsterhusii* angeführt, worin es heisst: *Veteres hoc humanitatis studium sapientissimo consilio tam late patere voluerunt, ut et mathematicas artes et philosophiam omnem complecteretur. Verum brevi post exorti sunt literatores, qui, finibus illis latioribus per summam ignaviam contrahendis, sibi servarent grammaticos, oratores, poëtas, historicos; valere iuberent mathematicos et philosophos.* Indessen möchte eine Philologie, die sich als solche der Mathematik, nämlich ausschliesslich der *alten* Mathematik zuwenden würde, Hrn. Prof. *Drobisch* selbst nicht genügen. Er sagt von der Philologie: „Zu dem Sachwerth, den Kunst und Wissenschaft bestimmen, legt sie noch den Werth des Alterthümlichen in die Wagschale. Ihr Ziel ist, ein möglichst anschauliches Bild vom Leben des Alterthums zu gewinnen; *sich geistig zurückzuleben* nach Latium und Hellas. Die mathematisch-physischen Wissenschaften dagegen sind auf *die Zukunft* gerichtet." Wollten wir hier auf pädagogische Betrachtungen eingehn, (die ohne Zweifel dem Vf. zu fern lagen,) so könnten wir es gelten machen, dass dem Knabenalter ein ruhiges Verweilen in der Vergangenheit im Ganzen besser zusagt, als ein *beschleunigtes* Hinausschauen in die Zukunft. *Heutiges* Leben, wie in der Gesellschaft, so auch in Wissenschaft und Kunst, ist selbst dem Jünglinge, vollends aber dem Knaben, noch grossentheils ein Geheimniss. Für denjenigen Blick in die Zukunft, dessen sich der Meister erfreut, hat der Schüler noch kein Analogon; ihm ist Zukunft, was jenem Gegenwart. Wenn aber freilich die Philologen bemüht sind, sich geistig zurückzuleben: so muss man wünschen, dass sie nicht auch den Knaben und den Jüngling rückwärts ziehen; denn die *Richtung* der Bewegung geht im Jugendalter jederzeit vorwärts; nur der jedesmalige *Standpunct* des Knaben und Jünglings liegt noch in der Vergangenheit, weil er noch nicht da, wo sich die heutige Generation der Erwachsenen befindet, anlangen konnte. Allerdings möchte eine schärfere Ueberlegung dieses Umstandes nicht ohne Einfluss auf die Art des Gymnasialstudiums sein; jedoch würde der Mathematik so wenig als der Philologie dadurch Eintrag gethan werden, wenn beide gemeinschaftlich zwar den Standpunct des Gymnasialunterrichts in der Vergangenheit, aber die Richtung des Blicks in die Zukunft hinaus annähmen. Da nun hiermit dem Vf. keineswegs widersprochen wird, so lassen wir, das Vorige bei Seite setzend, nunmehr Hrn. Prof. *Drobisch* im Zusammenhange reden: „Die Philologie rühmt sich, nach der sternlosen Nacht des Mittelalters zuerst wieder das Licht der Wissenschaften durch das Studium der Alten entzündet, später in der Zeit der Reformation durch gründliche Sprachkunde die hellere Fackel entflammt zu haben; und so der mächtigste Hebel der Denkfreiheit geworden zu sein. Wir

sind sehr bereit, diese Verdienste mit gewisser Beschränkung anzuerkennen. Womit anders als mit dem Studium der frohen und freien Alten hätte in der Zeit des Feudalsystems, des Papst- und Mönchthums, die Wiederherstellung der Wissenschaften beginnen sollen? Aber auch nur *beginnen!* Auch war hier nicht vom Sprachstudium als Zweck an sich die Rede, sondern als Mittel, sich den Inhalt der alten Schriften bekannt zu machen und anzueignen. Fortsetzen, was die Alten abgebrochen, erweitern und vollenden, was sie nur angefangen hatten, darauf kam es an, wenn die Wissenschaften blühen sollten. Dazu hatten in der Mathematik, Astronomie, Arzneikunde, die Araber bereits einen Anfang gemacht; und erst dann, als ein *Regiomontan* und *Purbach*, ein *Baco*, ein *Boyle*, *Copernicus*, *Keppler*, *Galilei* u. a. im 15ten, 16ten und 17ten Jahrhunderte in den mathematischen, physischen, astronomischen Wissenschaften mehr geleistet hatten, als die Griechen, Römer und Araber, konnte man die Wissenschaften als wiederhergestellt betrachten. Nicht anders war es in den Zeiten der Reformation. Die frei werdende Vernunft übte sich zuerst an dem Stoffe der heil. Schrift; und dazu bedurfte sie der Sprachen, die Luther mit Recht pries und als den kräftigsten Zauberbann gegen den Fürsten der Finsterniss anempfahl. Aber der gelehrtere Melanchthon schon wusste neben den Sprachen die Realwissenschaften zu schätzen, und an vielen Stellen seiner Schriften finden sich die eindringlichsten und wärmsten Ermahnungen zum Studium besonders der mathematischen Disciplinen. — Unaufhaltsam und unaufgehalten haben sich in den letzten zwei Jahrhunderten Mathematik und Naturwissenschaften zu einer früher geahneten Höhe emporgearbeitet, und eine reale Solidität und Classicität erlangt, die sich mit der ästhetischen Classicität der alten Literatur messen kann." Nach solcher Vorbereitung treten wir in den zweiten Abschnitt ein, den wir als den wichtigsten betrachten. „Ein Weltmann, (heisst es dort,) etwa ein gebildeter Bürger der vereinigten Staaten, wenn er zu uns nach Deutschland käme und in Erfahrung gebracht hätte, wie allseitig wir es mit der Gelehrsamkeit nehmen, würde nun etwa meinen, auf Gymnasien und Universitäten würden, abgesehen von Brodwissenschaften, im Ganzen dieselben Wissenschaften betrieben, nur mit Verschiedenheiten dem Grade und Geiste nach. Bekanntlich ist dem nicht also. Philologische Lehrer schmähen auf den Realunterricht; sie reden von philanthropischen Unternehmungen, die zur Seichtigkeit führen. Aber bei aller Richtigkeit der Maxime: *multum, non multa!* kann doch andrerseits das Zuviel in der Philologie nicht abgeleugnet werden, wobei entweder für andre Dinge keine Zeit übrig bleibt, oder der Schüler so abgemattet die Universität bezieht, dass er tief aufathmend den Entschluss fasst, sich dafür nun ein paar Jahr durch ein lustiges Studen-

tenleben, — aus dem im unglücklichen Falle ein wüstes wird, — zu erholen.“ Nun folgen Warnungen gegen jenes Zuviel; zunächst gegen kritische und poetische Aufgaben. Die erstern erzeugen einen mikroskopischen Kleinigkeitsgeist, der vor lauter Subtilität nicht von der Stelle kommt. Die Geometrie ist gewiss auch genau; aber sie weiss darin Maass zu halten, sonst wäre sie nicht über den ersten Lehrsatzt, geschweige denn über die Parallelentheorie hinaus gekommen. Uebungen im Lateinschreiben sind zwar nothwendig; auch die akademischen lateinischen Disputationen sind nicht überflüssig; sie geben Gelenkigkeit, eine allgemeine Gelehrtensprache ist nothwendig, und der französischen Eitelkeit soll nicht geschmeichelt werden. Aber Griechischschreiben ist sehr entbehrlich. Den formalen Nutzen gewährt schon das Latein; zur völligen Aneignung der fremden Sprache wird man das Schreiben bald auch in Hinsicht des Hebräischen, ja des *Sanskrit* fodern, wenn man keine Grenzen kennt. Aber die Eitelkeit mancher Lehrer prunkt mit solchen Dingen; während pädagogische Schulmänner die Bestimmung des Gymnasiums im Auge haben, *allgemeine Gelehrtenschule*, nicht Pflanzschule der Philologie zu sein. Die Theologen waren weniger einseitig. Es ist Thatsache, dass in der Philologie häufig von liberalen und vielseitigen Lehrern steife, einseitige, intolerante Schüler ausgehn. Die Regierungen sollten es den Studirenden zur Pflicht machen, das erste Jahr der akademischen Laufbahn ungetheilt den allgemeinen Wissenschaften zu widmen“ u. s. w. Doch es ist nicht des Vfs. Absicht, allgemein zur Entscheidung bringen zu wollen, was auf einem Gymnasium zu lehren sei; — und aufrichtig gesagt, wir fürchten fast, er sei durch besondere Erfahrungen etwas zu sehr gegen die Philologen verstimmt, um nicht in einzelnen Aeusserungen das Einverständniss auch seinerseits zu erschweren. Freilich hat er es selbst erlebt, dass ein Lehrer in zwei und einem halben Jahre zwei Stunden wöchentlich damit zubrachte, die ersten 310 Verse des zweiten Gesangs der Iliade zu erklären! Freilich erzählt er von einem witzigen Schüler, der, nachdem eine Stunde zur Rettung eines für unecht gehaltenen Verses verbraucht war, an die schwarze Tafel schrieb:

O Gott, wie muss das Glück erfreun,
Der Retter eines Verses sein!

Freilich lesen wir von einem Stadtrath der preussisch gewordenen Niederlausitz, der auf den Antrag des Ministeriums, einen Lehrer der Mathematik an der Gelehrtenschule des Orts anzustellen, die Antwort gab: sie wollten auf ihrer Schule keine Feldmesser bilden. Ja der Vf. kannte gar einen Gymnasiallehrer, der in seinem funfzigsten Jahre noch nicht wusste, dass die Fixsterne Sonnen sind. Aber solche Absurditäten hört man nicht an allen Orten, und wir wollen uns an diejenigen Puncte

halten, welche allgemein als Momente der Entscheidung des streitigen Gegenstandes in Betracht kommen. Dahin gehört nun ganz vorzüglich Folgendes: „*Dem eigentlichen Gelehrten ist die Mathematik schon deswegen unentbehrlich, weil ohne sie ein gründliches Studium der Naturwissenschaften völlig unmöglich ist.* Man lasse sich nicht irre machen durch die populären Schriften über Astronomie, Physik, Chemie u. s. w., die, wenn sie Meister zu Verfassern haben, dem Laien durch Mittheilung der wichtigsten Resultate auch eine Vorstellung wenigstens von der *Möglichkeit*, wie man dieselben entdecken konnte, und somit einen Vorschmack von dem geben, was die eigentliche Wissenschaft ist. Paradiren diese Schriften gleich an manchem Schreibtisch, ja selbst mancher Toilette, werden sie auch mit Ernst, Eifer, und dem guten Willen sich zu belehren, gelesen, man kann doch kühn, aber sicher behaupten: *wer so unglücklich war, niemals wenigstens einen gründlichen Elementarunterricht in Arithmetik und Geometrie zu geniessen, wird bei aller Anstrengung nicht im Stande sein, zu einem vollkommen klaren Verständniss dieser Lectüre zu gelangen.* Er wird dunkel finden, was einem Andern trivial ist. Auch bei populären Vorlesungen über Naturwissenschaft, die jetzt in der Mode sind, kann von zusammenhängender Auffassung nicht die Rede sein. In der bunten Laterna magica eines blühenden Vortrags ziehen eine Reihe interessanter Bilder vorüber; blinkende Apparate erhöhen die Magie des Eindrucks; Einiges prägt sich ein, Anderes geht verloren; Weniges wird zu Saft und Blut. Aber, — wirft vielleicht Mancher ein, — *du sprichst unstreitig nur von Lesern und Zuhörern, denen eine classische Bildung abgeht;* wer seinen Tacitus, seinen Plato versteht, der muss sich in eine populäre Astronomie oder Physik mit Leichtigkeit finden können. Mit nichten! Das ist es eben, was am stärksten für die absolute Nothwendigkeit eines gründlichen mathematischen Jugendunterrichts spricht, dass man ein sehr gelehrter Sprachkenner, ein umfassender Polyhistor, *ja selbst ein scharfsinniger dialektischer Kopf, aufgelegt zu allerlei Subtilitäten und Distinctionen,* sein kann, *ohne sich in irgend eine mathematische Vorstellungsart finden zu können.* Gelehrte, die von der Mathematik sich wenig Zusammenhängendes angeeignet haben, wundern sich, in reifen Jahren noch so häufig in das ihnen fremde Gebiet der Grössen gestossen zu werden; *sie wundern sich, dass ihre Kenntnisse nicht zureichen sich zu orientiren,* dass ihre Art, wie sie es anzugreifen pflegen, wenn sie *sonst* etwas Neues erlernen und prüfen wollen, *hier* ganz unzulänglich und unpassend ist; — und so kommen sie auf den sonderbaren Gedanken, die Mathematik fodere ganz besondere Anlagen. Aber Mathematik ist keine auf genialer Individualität beruhende Kunst. Zwar Entdeckungen in ihr macht nur das Genie; hingegen erlernen lässt sie sich so sicher und gewiss, wie irgend eine Erfahrungswissenschaft.“ Hier hätte nun der

Vf. volles Recht gehabt, sich noch weit stärker zu äussern. Es war noch von der Scheidewand zu reden, wodurch Kenner und Nichtkenner der Mathematik gesondert sind, als wären sie ungleichartige Wesen, — oder vielmehr von der unübersteiglichen Mauer zwischen Beiden, die kaum ein rechtes Wort der Verständigung durchlässt. Es war zu reden von dem Grübelgeiste derjenigen, die sich nach ihrer Manier ohne Mathematik Aufschluss schaffen wollen über Gegenstände, die von Grössenverhältnissen abhangen. Solche Leute häufen fortwährend einen falschen Gedanken auf den andern; sie meinen eine Stufe der Weisheit nach der andern zu erklimmen, während sie auf die bedauernswürdigste Weise im Gebiete der Thorheit fortschreiten; und, die nüchterne, einfache Wahrheit verschmähend, den Rausch des Irrthums für die rechte Begeisterung halten. Aber wir haben an diesem Orte andere Zusätze zu machen, nämlich in Ansehung der besondern Anlagen, welche die Mathematik erfordern soll. Bei weitem das Meiste in diesem Puncte ist Täuschung; aber Einiges bedarf einer genauern Auseinandersetzung. Zuvörderst giebt es unstreitig bedeutende Verschiedenheiten in der Art, wie im frühen Kindesalter die Vorstellungen des Räumlichen, Zeitlichen, Zählbaren sich bilden. Dieser Ungleichheit kann jedoch um die Zeit des beginnenden Unterrichts noch grossentheils abgeholfen werden; theils durch guten Unterricht im Kopfrechnen, theils durch combinatorische Uebungen, theils besonders durch das ABC der Anschauung, dessen Idee von Pestalozzi ausging und das unter dem Namen der Formenlehre in den Schulen verschiedene Gestalten angenommen hat. Dem Unterzeichneten fehlte es nicht an Gelegenheit, sich durch die von ihm selbst abgeänderten Anschauungsübungen jüngere Knaben zum mathematischen Unterrichte vorbilden zu lassen; diesen alsdann selbst zu ertheilen, und sich von der hinlänglich vorgeübten Fassungskraft zu überzeugen. Es kommt hierbei bloss darauf an, *vor* aller irgend schwierigen *Demonstration* die mathematischen *Elementarvorstellungen* auf empirischen Wege zur nöthigen *Energie* und *Bestimmtheit* zu erheben; und zugleich an einige mathematische Kunstworte und Bezeichnungen zu gewöhnen. Geschieht dies, so wird man zum mindesten eben so viele Köpfe für Mathematik tauglich finden, als für Philologie; unterbleibt aber diese nöthige Vorbereitung, so geht die Demonstration verloren, *weil der Schüler den Gegenstand derselben nicht vesthält;* und dann erscheinen die tüchtigen Köpfe als Ausnahmen, durch Schuld des unzweckmässigen Unterrichts. Nun aber folgt eine zweite Betrachtung, oder vielmehr eine zweite Lehre der *Erfahrung*. Einem guten mathematischen Vortrage leicht nachkommen, und ihn für den Augenblick richtig auffassen, das gelingt Manchen; schon geringer ist die Zahl derer, die ihn eine Zeitlang behalten, so dass nach Wochen und Monaten noch darauf könne fortgebaut werden:

aber weit seltener sind die, welche in reifern Jahren ihren geistigen Vorrath sorgfältig hüten, verwalten, vermehren. Vergebens hofft man, der bedeutende Umfang erworbener Kenntnisse, der Ueberblick selbst in höhern Theilen der Wissenschaft, werde ein dauerndes Interesse erzeugen. Mancher übt ein musikalisches Instrument bis zu ausgezeichneter Fertigkeit; späterhin weicht diese Liebhaberei einer andern, — dasselbe Schicksal hat die Mathematik; und *hier* gerade zeigt sich der Vorrang der Philologie, oder wenigstens eines Theils derselben. Theologen, Juristen und Mediciner dürfen ihr Latein nicht vergessen! Mathematik aber darf von den Meisten vergessen werden. Jetzt machen sich die Naturanlagen gelten; und es zeigt sich, dass insbesondre die *reine* Mathematik nur wenigen Köpfen ein wahres geistiges Lebensbedürfniss geworden war.

Ohne Vergleich mehr Berührungspuncte mit den Menschen und den Verhältnissen wie sie sind, hat die *angewandte* Mathematik in ihrer vielfachen Verzweigung; daher sehen wir uns mit Bedauern der Gelegenheit beraubt, in dieser Hinsicht über die Vorschläge des Hrn. Prof. *Dr.* zu berichten. Ihm freilich als dem akademischen Lehrer war es sehr natürlich sich zu fragen, wie weit und auf welche Weise wohl seine Zuhörer vorbereitet sein müssten, wenn sie ihm und seinem fernern Unterricht gehörig entgegen kommen sollten. Andre akademische Lehrer, die eine allgemeine Kenntniss der Mathematik voraussetzen müssen, würden andere Forderungen aufstellen. Noch anders lauten die Erinnerungen des eigentlichen Pädagogen. Denn während jeder Lehrer der höhern Stufe von den Unterlehrern die strengste Einübung mechanischer Fertigkeiten der niedern Stufe verlangt, — welches freilich für den fortschreitenden Unterricht höchst bequem ist, — klagt der eigentliche Erzieher über Misshandlung des frühern Alters, wenn die Empfänglichkeit desselben im Einüben blosser Fertigkeiten verbraucht wird. So verschieden sind die Gesichtspuncte der möglichen Beurtheilung. Indessen ist wohl kaum zu bezweifeln, dass die grosse Mehrzahl der Mathematiker mit dem Vf. vollkommen einverstanden sein wird, indem er folgende Forderungen an die Gymnasien richtet. Zuvörderst die Lehrstunden, vier bis sechs wöchentlich, sollen Morgenstunden sein. Ferner: das Minimum der zu durchlaufenden Gegenstände begreift in sich die gemeine Arithmetik, Buchstabenrechnung, Gleichungen des ersten und zweiten Grades, reine Planimetrie und Stereometrie, arithmetische und algebraische (*nicht* analytische, von den Figuren befreite) Geometrie, Goniometrie und Trigonometrie. Das Maximum soll nicht über die Einleitung in die Analysis hinausgehn; doch wird der Reihenentwickelung der Functionen, der Umkehrung der Reihen, der allgemeinen Theorie von den imaginären Grössen der Zugang verstattet; der Differential- und Integralrechnung hingegen der Eintritt

ins Gymnasium verweigert. Auf den ersten Blick die Sache betrachtend, möchte Jemand sagen, das Letztere verstehe sich von selbst, indem die erste beste nur einigermaassen künstliche, und nicht sogleich sich darbietende Integration soviel Zeit zur Erklärung an jeden nicht völlig Vorgeübten erfordert, dass der Versuch, so etwas auf einem Gymnasium zu lehren, sich selbst aufheben würde. Eben deshalb nun ist hier so zuverlässig jeder Missbrauch unmöglich, dass wir um so mehr bedauern, auch den leichten und höchst nützlichen Gebrauch der einfachsten Elemente dieser Rechnungsarten dem Gymnasium verweigert zu sehen; und zwar aus Besorgniss, es könne dem Lehrer, falls er den Geist der Differentialrechnung nicht richtig aufgefasst habe, (ein Umstand, der leicht eintrete, — aber, wie wir hinzufügen müssen, nicht eintreten sollte,) begegnen, hierbei den *Schein* einer geringern Schärfe und Strenge entstehen zu lassen. Trauet denn der Vf. den Schülern, die bis dahin nach seiner Vorschrift unterrichtet wurden, noch nicht soviel Uebung zu, um nöthigenfalls diesen so leicht zu berichtigenden Schein selbst bemerklich zu machen, oder sich für künftige Berichtigung offen zu erhalten? Und hofft er im Gegentheil, die strenge Theorie der imaginären Grössen würde es durch ihre Gründlichkeit vermeiden können, den minder scharfsinnigen Köpfen als ein Spiel mit leeren Worten und Zeichen zu erscheinen? Nach des Rec. häufiger Erfahrung ist *hier* weit mehr Gefahr als *dort*. Der wahre Grund des Hrn. Prof. *Dr.* aber ist wohl, dass er die Jugend lange mit den mehr elementaren Gegenständen (*géometrie descriptive* u. s. w.) beschäftigt wünscht. Gewiss vortrefflich für den künftigen Mathematiker von Profession; dem dasjenige, was den Elementen nahe steht, nie zu geläufig sein kann. Aber es verspätet die Uebersicht über das Ganze der Wissenschaft; und wird Manche, die sich frühzeitig von ihr abwenden, gar nicht zur letztern gelangen lassen. Läge die grösste Schwierigkeit darin, der Mathematik *Eingang* in die Köpfe zu schaffen, so würden wir dem Vf. beistimmen; aber dieselbe liegt vielmehr am andern Ende, — darin, ihr *Dauer* zu geben, durch Ueberzeugung von ihrem *Werthe;* und dazu hilft nichts von dem, was späterhin der Mann von Welt oder der tiefere Denker als blosses, wenn auch witziges Spiel der Jugend hinter sich werfen kann. Der leere Raum, die leere Zahl und Zeit, werden oft genug, — öfter vielleicht als die Mathematiker geneigt sind zu beachten, — als Spielwerke einer harmlosen Liebhaberei gering geschätzt. Die angewandten Theile der Mathematik mögen den Männern vom Fache als Nebenwerk erscheinen; allein ausserhalb der Schulen sind *sie* es gerade, welche Respect einflössen, und fühlen lassen, dass hier von höchst ernsten Gegenständen die Rede sei. Wir dürfen es wiederholen: die Gesichtspuncte sind verschieden. Allein sehr willig versetzt sich zum Schlusse der

Unterzeichnete auf den Standpunct, welchen der Vf. bei der Abfassung seiner Schrift für sich wählte. Ihm lag für diesmal unstreitig nur daran, der Mathematik einen offenen Eingang — nicht in die Köpfe, sondern in die Gymnasien zu verschaffen. Von den Schwierigkeiten, die ihm in dieser Hinsicht scheinen im Wege zu stehen, braucht hier nicht die Rede zu sein. Möge es ihm gelingen, sie vollständig zu überwinden; was eine kleine, sehr klare, geistvolle, unterhaltende, und doch eben so nachdrückliche als in den Gegenstand eindringende Schrift dafür leisten kann, das ist ohne Zweifel hier geleistet worden.

System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit. In drei Büchern von *Chr. Herm. Weisse,* Prof. an d. Univ. zu Leipzig. 1 u. 2 Th. Leipzig 1830.

Bei der Anzeige einer Aesthetik sollten unsere Blicke auf den Parnassus gerichtet sein; aber es ist mehr als blosser Zufall, dass sie auf flaches Land sich wenden, auf Belgien und Holland. Nicht allein der sehr prosaische Vortrag des angezeigten Werkes stellt uns eine mit gleichförmigem Fleisse bearbeitete Ebene vor Augen; sondern auf dieser Ebene sehen wir theils eine schon ausgebrochene, theils eine durch innere Gründe fortdauernde Zwietracht. Wenn Aesthetik und Metaphysik in unnatürlich erzwungene Verbindung gesetzt, wenn die erste von der anderen abhängig gemacht wird, so passt darauf, was wir so eben irgendwo von Belgien und Holland lasen: man vereinte zwei Völker, die durch verschiedenes Interesse, verschiedene Sitte und Sprache getrennt, beinahe misstrauisch einander seit langer Zeit beobachtet hatten. Jetzt sollte das stärkere dem schwächeren gehorchen, und die zahllosen Schulden desselben übernehmen. Wie die Saat, so die Frucht! Aesthetik ist in ihrer heutigen Geltung unstreitig stärker als die Metaphysik, sie ist stark durch die vorhandene Bildung des Geschmacks; sie ist aber nichts anderes, als der Ausdruck dieses Geschmacks, wie er durch die für classisch erkannten Kunstwerke bestimmt und gehalten wird. Kann sie sich gefallen lassen, die Schulden der Metaphysik zu übernehmen? — Der Vf. des angezeigten Werkes will sie der *hegel*'schen Dialektik unterwerfen. Gesetzt, die Eroberung wäre gelungen: dennoch würde die *hegel*'sche Schule derselben nicht froh werden können. Denn das eroberte und ihr zugeeignete Land wird sogleich wieder gegen sie in den Zustand der Insurrection versetzt; welche Insurrection um desto gefährlicher ist, da jene Schule, wie wir glauben, weder das Werk noch dessen Urheber für geringfügig und unbedeutend wird erklären dürfen. Sie selbst, die Schule, ist im beständigen Werden begriffen; die Frage, was sie *werde,* fällt mehr ins Gewicht, als die Frage,

was sie *sei*. Aber was denn wird aus ihr werden, wenn ihre Methode sich dazu gebrauchen lässt, ihre Ansprüche an wahren Gehalt des Wissens zu beschränken? Einerseits erkennt man das Wappen der Schule in den streng durchgeführten Trichotomien, welchen alle Theile der Aesthetik sich beugen müssen; ferner im bekannten, charakteristischen Gebrauche der Negation, welche aufgehoben in der lebendigen Wahrheit liegen soll; desgleichen in dem Lobe jener absoluten Idee, welche alle anderen Kategorien aufgehoben in sich trage. Aber andererseits wird die *hegel*'sche Philosophie getadelt, weil das im logischen Sinne absolut Concrete ihr schon für den Inbegriff aller Realität überhaupt galt. Ungeachtet ihrer Protestationen getadelt wird ihr logischer Pantheismus. Ja wir lesen sogar: „Die Aesthetik beginnt da, wo *Hegel's* System aufhört; indem dies alle die Gegenstände, welche der Aesthetik, — und welche der speculativen Theologie angehören, nur dem Namen nach, aber nicht in der That und Wahrheit in den Bereich seiner Betrachtung hineinzieht. *Was wir* (der Verfasser) *die Ideen der Schönheit und der Gottheit nennen, kennt Hegel nur nach der Weise ihrer psychologischen und geschichtlichen Erscheinung; es ist ihm Phänomen, und die Wissenschaft davon ein Theil der Phänomenologie des Geistes.*" So schafft sich diese Schule ihre eigenen Gegner. Sie bereitet sich Erfahrungen, die sie ganz vergebens suchen wird, mit ihrer gewohnten Kraftsprache zu Boden zu schlagen. Aber auch Hr. W., indem er *Hegel* überbietet, scheint nicht zu merken, wie er sich den Grund unter den Füssen aushöhlt. Er erklärt Schönheit für aufgehobene Wahrheit; das Aufgehobensein aber bedeutet bei ihm das dialektische Umschlagen eines Begriffes in sein Gegentheil, dergestalt, dass der umschlagende Begriff in diesem seinem Gegentheil nicht vernichtet, sondern, wenn gleich mit einstweiliger Verneinung seiner früheren Art zu sein, dennoch seinem eigentlichen Wesen nach erhalten und gleichsam aufbewahrt werde. Darüber lässt sich nun freilich Mancherlei sagen. Chemisch gebundene Stoffe mögen wohl, nach einstweiliger Verneinung ihrer früheren Art zu sein, dennoch bei der Reduction ihr eigentliches Wesen gut erhalten wieder an den Tag legen. Und die Reproduction der Vorstellungen, welche als das Geschäft des Gedächtnisses pflegt angesehen zu werden, mag zeigen, dass auf ähnliche Weise auch die verschwundenen Vorstellungen keinesweges vernichtet, sondern mit einstweiliger Verneinung ihrer früheren Art zu sein aufbewahrt wurden, um wieder hervorzutreten. Nur Schade! die chemisch gebundenen Elemente sind nicht schön; und die verschwundenen Vorstellungen sind auch nicht schön. Etwas von Metaphysik, und etwas Anderes von Psychologie liess sich recht füglich denken bei den Worten des Vfs., — wir aber, da wir sein Buch anschafften, fragten nach Aesthetik, und dachten dabei eben so

wenig an Psychologie und Metaphysik, als an *hegel*'sche Dialektik. Und jetzt, — versetzen wir uns sogleich in den zweiten Theil des Werks, zur Poetik, dem bekanntesten Theile der Aesthetik, um dort Proben auszuwählen, die hier hinreichen müssen. Da begegnet uns der Makrokosmus, und das Wesen des weltgeschichtlichen Processes, und der absolute Geist, dessen *historische* Gestalten, um nicht zu geistlos veststehenden zu werden, umschlagen müssen. Daher die Tragödie! „*Hegel* oder dessen Schüler führen das gesammte Interesse der Tragödie auf die Einsicht in die Genesis der Gestaltung des Endlichen (Familie, Staat, Kirche u. s. w.) zurück. Es fehlt dieser Theorie durchaus der Begriff des von der Speculation unabhängigen Kunstideals." (So ist's! Nur nicht bloss bei *Hegel*, sondern auch bei Hrn. W.) „Die Kunst, indem sie die ausserhalb der Schönheit und unabhängig davon bestehende Wirklichkeit zu ihrem Inhalte macht, setzt diese ausdrücklich als schön, obgleich dieselbe als eine dem Kunstideale stets unangemessene gewusst wird. Die Gewaltsamkeit, womit alle anderen Kunstformen diesen Widerspruch niederhalten oder zurückdrängen, indem sie statt der vollen Wirklichkeit stets nur eine einseitige, durch das Ideal als solches ergänzte Erscheinungssphäre des Wirklichen geben, fällt bei der dramatischen Dichtkunst weg, da dieselbe ausdrücklich die volle und allseitige Erscheinung dieser Wirklichkeit als den Inhalt ihrer Schöpfung vorzuführen die Aufgabe hat. Hier nun muss die Kunst nothwendig ihre eigene Schönheit als ein Attribut dieser Wirklichkeit setzen, d. h. dieselbe nicht etwa nur als von aussen ihr angehängt, sondern als mit dem Wesen der Wirklichkeit identisch. In dieser Identität ist sie nicht eigentlich Schönheit, sondern eine der Wirklichkeit eingeborene geistige *Absolutheit* oder *Göttlichkeit* überhaupt. Das Geschäft der dramatischen Kunst wird demnach dieses sein, die Entfaltung dieses eingeborenen göttlichen Keimes zu einem der objectiven Wirklichkeit entsprechenden und in ihr enthaltenen Makro- und Mikrokosmus der Erscheinung aufzuzeigen. In diesem Geschäfte nun ist es, wo sich für die Kunst der *Widerspruch* hervorthut, dass die Wirklichkeit, indem sie jenen Keim des Göttlichen zum Dasein ihres eigenen Lebens entfaltet, demselben zugleich, weil dieses Leben seinem Begriffe schlechthin unangemessen ist, nothwendig den Untergang bringt. Die Kunst sieht sich daher genöthigt, für die wirkliche Schönheit dasjenige zu geben, dessen Wesen das offenbare Widerspiel der Schönheit ist. Jene Einbildung des absoluten Geistes in den Stoff der Endlichkeit, welche den Begriff *aller* Kunstschönheit macht, kündigt sich *hier* als dasjenige *ausdrücklich* an, was sie, an sich, in der Kunst überhaupt ist, — als den Untergang jenes göttlichen Geistes in einer ihm unangemessenen Objectivität. Die unmittelbare Gestalt dieses, an sich aller Kunst *und Schön-*

heit inwohnenden, aber im Drama vollständig objectiv hervortretenden Widerspruchs macht den Begriff des Tragischen, oder als besondere Kunstform gefasst, der Tragödie aus."

So viele und so starke Ausdrücklichkeiten, wie hier beisammen sind, mögen uns fürs Erste hinreichen, um einige Bemerkungen daran zu fügen. Zuvörderst hat der Vf. die vorgebliche Gewaltsamkeit zurückzunehmen, womit andere, ja gar *alle* anderen Kunstformen einen Widerspruch niederhalten oder zurückdrängen sollen, von dem sie nichts wissen. Man frage den Epiker und Lyriker, man frage den Musiker und Maler, was für ein gewaltsames Niederhalten das sei. Sie werden die Frage nicht verstehen. Man sage ihnen: diejenige Gewalt sei gemeint, welche bei der dramatischen Dichtkunst wegfalle; so werden zwar die anderen noch immer nichts begreifen, aber der epische Dichter wird sich seiner längst anerkannten, schon vom Aristoteles ihm ausdrücklich zugeschriebenen Verwandtschaft mit dem Tragiker erinnern, und weit entfernt, einzuräumen, dass *seine* Kunst durch ein Wegfallenlassen in die tragische übergehen könne, wird er im Gegentheil sprechen: *ἃ μὲν ἐποποιΐα ἔχει, ὑπάρχει τῇ τραγῳδίᾳ· ἃ δὲ αὐτῇ, οὐ πάντα ἐν τῇ ἐποποιΐᾳ.* Doch nicht bloss um dieser Stelle willen haben wir des Aristoteles Poetik aufgeschlagen, sondern weil es nöthig ist, fürs Erste diese von *Lessing* so hoch gestellte Autorität der vor uns liegenden, gewaltsam verkünstelten Aesthetik gegenüber treten zu lassen, damit hier Niemand *individuelle* Streitigkeiten suche. *Die Wirklichkeit als schön zu setzen*, das war der Widerspruch, welcher, zwar von anderen Künsten niedergehalten, dagegen in der dramatischen Poesie hervortreten und insbesondere den tragischen Untergang des göttlichen Keimes herbeiführen sollte. Was nun zuvörderst den tragischen Untergang betrifft, so kennen wir ihn Alle. Demnach kann auch Jedermann sich die Frage vorlegen: *was ist's, das da untergeht?* Der Keim des Göttlichen? Solches bejaht und behauptet der Vf.; und die Nothwendigkeit dieses Untergehens ist der Nerv seiner Theorie, indem die „Darstellung des Untergangs, welchen das Schöne *unaufhörlich in der geschichtlichen* Wirklichkeit erleidet," nach ihm das Wesen des Tragischen ausmacht. Dass Aristoteles, welchen über die Tragödie zu Rathe zu ziehen unerlässliche Pflicht des Aesthetikers ist, sich auf alle Weise dieser Irrlehre entgegensetzt, können wir leicht zeigen. Erstlich leugnet Aristoteles, dass der Keim des Göttlichen, oder gar das Schöne selbst, dasjenige sei, dessen Untergang die Tragödie zeige. Zweitens leugnet er, dass die unaufhörlich fortgehende geschichtliche Wirklichkeit das Tragische sei. Drittens leugnet er, dass überhaupt die Charakteristik dessen, was da untergehe, die Hauptsache in der Tragödie ausmacht. Den ersten Punct hätte der Vf. dort wenigstens erwähnen sollen, wo er die aristotelische *ἁμαρτία* nennt. Es

müsste ihm doch aufgefallen sein, dass von der *ἁμαρτίᾳ τῶν ἐν μεγάλῃ δόξῃ ὄντων καὶ εὐτυχίᾳ* die Rede ist, und *δόξα* und *εὐτυχία* wird er hoffentlich nicht für das Schöne und für den Keim des Göttlichen halten. Ferner müsste ihm aufgefallen sein, dass kurz zuvor von einem gewissen *μιαρὸν* und von dessen Gegensatze gegen das *φοβερὸν* und *ἐλεεινὸν* gesprochen wird. Zu welchem Zwecke? Um das Erste, was sich von selbst versteht, anzuzeigen. Und worin besteht das? *Πρῶτον μὲν δῆλον, ὅτι οὔτε τοὺς ἐπιεικεῖς ἄνδρας δεῖ μεταβάλλοντας φαίνεσθαι ἐξ εὐτυχίας εἰς δυστυχίαν· οὐ γὰρ φοβερὸν, οὔτε ἐλεεινὸν τοῦτο, ἀλλὰ μιαρόν.* Das war der erste Hauptpunct; wir kommen auf den zweiten. Um seine Behauptung historisch zu bekräftigen, beruft sich Aristoteles auf den Gang der Kunst. Früher, sagt er, wählte man zur Tragödie die ersten besten Sagen. Jetzt aber, nachdem man aus den Versuchen erkannt, dass nur der Fehltritt eines mehr guten als schlechten Charakters die rechte tragische Wirkung der Furcht und des Mitleids hervorbringt, beschränken sich die besten Tragödien auf *wenige Häuser,* als auf das des Oedipus, Orest, Meleager u. s. w. Das heisst mit anderen Worten: *der Geist der Tragödie ist keinesweges allgemein der Geist der Geschichte,* sondern in der Geschichte finden sich die tragischen Stoffe nur hin und wieder, und man soll sie mit kluger Sorgfalt auswählen, wenn man Kunstwerke hervorbringen will. Auch über den dritten Hauptpunct spricht sich Aristoteles sehr deutlich aus. *Μέγιστον* (unter den sechs Erfordernissen der Tragödie) *ἐστὶν ἡ τῶν πραγμάτων σύστασις. Ἡ γὰρ τραγῳδία μίμησίς ἐστιν οὐκ ἀνθρώπων, ἀλλὰ πράξεων. Οὔκουν ὅπως τὰ ἤθη μιμήσωνται, πράττουσι, ἀλλὰ τὰ ἤθη συμπεριλαμβάνουσι διὰ τὰς πράξεις.* Ja, fährt er fort, es kann zwar ohne Handlung keine Tragödie geben, wohl aber ohne Charaktere. Und die Anfänger können eher durch Sprache und Charaktere genügen, als die Handlung gehörig anordnen! Hier, möchte man glauben, seien es die heutigen Tragödien, von denen gesprochen wird. Denn was erblicken wir auf der tragischen Bühne? Charaktere und Situationen. Was hören wir? Schöne Reden. Aber das Beste, was wir haben, ist auf halbem Wege stehen geblieben, als eine bestimmt geformte, die Zeit der theatralischen Darstellung im rechten Gange und Maasse ausfüllende Handlung daraus werden sollte. Und unsere Aesthetiker? Diese Herren, von denen die Probe vor uns liegt, haben sich erst einen Begriff von der Weltgeschichte ausgesonnen, und diesen Begriff wollen sie verkünden und lehren von der Bühne herab. So wird die tragische Poesie bei ihnen, nach ihrer eigentlichsten Absicht, zur *didaktischen;* eine Gattung, die sie freilich den Worten nach verwerfen, während sie in der That kaum noch eine andere kennen und begreifen. Dass ein solches Wort in die Trichotomien des Vfs. nicht passte, versteht sich von selbst. Dagegen gestattet er der Kunst, die Ge-

schichte der eigentlich speculativen Betrachtung zu entrücken, und zwar: „indem sie von der unendlichen Reihe jener gleichsam die Summe oder die Gleichung zieht." Was das heisse: eine Gleichung *ziehen*, — und in welchem Sinne man von einer *Summe oder Gleichung* reden könne, das verstehen wir nicht; bedauern aber freilich, dass die speculative Betrachtung angeblich wegfällt, indem von der Geschichte die Summe gezogen wird, um sie dem Gebiete der Schönheit einzuverleiben. Wie sehr gegen ein solches Einverleiben jeder tüchtige Historiker protestiren würde, geht uns hier eben so wenig an, als was etwa zu jenen Redensarten ein Mathematiker sagen möchte, wenn er ja darauf hörte. Genug: „*der Mikrokosmus des tragischen Kunstwerks lässt sich recht eigentlich als Weltgeschichte im Kleinen bezeichnen.*" Das ist der veste Punct des Vfs., an welchem wir für unseren ferneren Bericht eine Stütze haben. Und jetzt wird es nicht bloss nöthig, sondern auch ziemlich leicht sein, von der trichotomischen Kunst des Vfs. eine Probe zu geben; wobei wir jedoch erinnern müssen, dass die *hegel'sche* Lehre überaus geneigt ist, *umzuschlagen*, und *nochmals* umzuschlagen, und so fort.

Der Tragödie steht die Komödie gegenüber, die bekanntlich ihre besonderen Schwierigkeiten hat. Unser Vf. verbirgt hier seine Verlegenheit hinter Kürze und Dunkelheit. Dennoch ist er dreist genug, auch hier das *Göttliche* auftreten zu lassen; nur tritt es nicht mehr wie in der Tragödie in seiner unmittelbaren Gestalt, sondern als ein bereits Aufgehobenes oder Untergegangenes auf. Man frage nur nicht, wie ein *Untergegangenes auftreten* könne; es folgt sogleich ein grösseres Wunder: die Aufhebung des absolut Geistigen hat nämlich die glückliche Bedeutung, dass dadurch sein sonst unvermeidliches Umschlagen in Hässlichkeit verhütet wird. Doch das komische Pathos steigt noch höher. Der Begriff der Kunst erringt einen Sieg, und zwar durch seine, des Begriffes, Selbstaufopferung; ja er erringt diesen Sieg unablässig über die Hässlichkeit, die ihn unablässig, aber vergebens, in ihren Abgrund hineinzuziehen trachtet. Dieser Sieg wird gefeiert, indem die dramatische Poesie sich in die komische Wirklichkeit hineinbildet. Wiewohl wir nicht unternehmen, diese von uns schon in kleinere Theile zerlegte, sehr dithyrambische Stelle pünctlich zu erklären: so erhellet doch aus den Worten und aus dem ganzen Zusammenhange, welch' ein höchst wichtiges Geschäft es sei, Komödien zu dichten, ja welche Gefahren des Umschlagens nicht bloss der Einzelne, nicht bloss die Familie, nicht bloss der Staat laufen würde, sondern das Göttliche selbst, — wenn es keine Komödien gäbe. Man halte das ja nicht für Scherz; man höre vielmehr und achte auf den innigen Zusammenhang zwischen der Tragödie und Komödie; denn mit einem blossen Gegensatze ist es hier nicht gethan; es muss auch Verbindung

da sein; man muss sehen und begreifen, wie sich die Komödie — *aus* dem Geiste der *tragischen* Kunst erzeugt. Folgendes schreiben wir wörtlich ab: „Der Geist der tragischen Kunst wäre der offenbare Geist der Hässlichkeit *und des Bösen selbst*, wenn er den in dieser Kunst gesetzten Untergang des Göttlichen in dem Endlichen als ein Letztes vesthalten, d. h. wenn er *seine absolut geistige Substantialität* dazu missbrauchen *wollte*, der Macht des Todes und der Verwesung, die innerhalb des Reiches der Endlichkeit auch das Höchste und Beste trifft, *Substanz und für sich seiende Wesenheit zu ertheilen*. Dass dies nicht sein Beginnen sei, zeigt er — eben dadurch, dass er der komischen Weltbetrachtung Eingang in die dramatische Poesie *eröffnet*.“ *Parturiunt montes!* Denn nach allem Gerede von „dem Vermögen des komischen Drama, die Schönheit als durch ihre Negation sich mit sich selbst vermittelnd, und *aus dem Untergange ihrer selbst wiederaufstehend* einzuführen“ u. s. w., kommt nichts anderes heraus, als der wohlbekannte glückliche Ausgang im Interesse der — *Geschlechtsliebe*, „weil nämlich diese in der Sphäre des Ideals und der Kunst überhaupt für das *Fürsichsein der geistigen Substanz* und der *Idee der Schönheit* gilt“!!! Der gute Mann hat rein vergessen, was die Consequenz von ihm forderte, und der Geist der Weltgeschichte mag ihn in schweren Träumen nach Verdienst dafür züchtigen. War der Geist der Tragödie die *Geschichte* in ihrer Senkung, so erforderte schon eine Art von Metrum, dass der Senkung die Hebung folgte, und zwar mit vestgehaltenem Ernste der *historischen* Senkung auch die *historische Hebung*; und dem Vf. war es durchaus nicht erlaubt, vom rechten Wege abspringend der Komödie, — wir wissen nicht, ob der edleren oder gemeinen, da jene durch Nichts eigenthümlich bezeichnet ist, einen höchst unzeitigen Besuch abzustatten. Die Geschichte geht nun freilich ihren Gang ohne sein Zuthun; sie zeigt das *Wachsen* eben sowohl wie den *Verfall*; — unser Aesthetiker kümmert sich jedoch nur um die vorhandenen Kunstformen; und wenn er auf die Tragödie zunächst die Komödie, dann aber das gemischte Drama folgen lässt, so ist seine gesuchte Trichotomie fertig, mögen übrigens die Begriffe richtig vestgehalten sein oder nicht. Wir erinnern uns dagegen der Stelle des Horaz, welche gerade für die Komödie das Vesthalten dringend empfiehlt:

— — habet comoedia tanto
Plus oneris, quanto veniae minus. Aspice, Plautus
Quo pacto partes tutetur amantis ephebi u. s. w.

Es möchte rathsam sein, diese Empfehlung der Consequenz von der Komödie selbst auch auf die, wohl nicht gar leichte *Theorie* der Komödie sorgfältig zu übertragen. Wenn man freilich das dramatische Schöne von Anfang an entweder ganz, oder doch wesentlich, in den Charakteren sucht; wenn man (gegen jene Weisung des Aristoteles) unterlässt, die *Handlung*

für sich allein betrachtet ästhetisch zu prüfen, und das in ihr liegende *Schöne der Zeichnung* anzuerkennen: so mag man nach dem richtigen Begriffe der Komödie vergebens suchen. Denn in den Charakteren selbst freilich, auch in den scharf und fein gezeichneten, findet man hier nicht das Schöne, sondern eher das Lächerliche; und eben dies gilt oft noch auffallender von den Situationen. Völlig bekannt (seiner Meinung nach) mit dem, worauf es hier ankommt, versichert dagegen der Vf.: *„Der allgemeine Begriff der dramatischen Poesie legt seine Schönheit allein in die unendliche Bewegung der in die Nichtigkeit des Endlichen abwechselnd eingehenden und aus derselben wieder hervortauchenden Substanz."* Darin ist etwa so viel ästhetischer Verstand, als naturphilosophisches Nachdenken in den Theorien der Chemiker, welche den Reichthum ihrer Wissenschaft in den Käfig einsperren, den sie aus $+E$ und $-E$ gebaut haben. Wie sollte hier von dem grossen Unterschiede der *satirischen* Komödie, welche das Verkehrte wegzuspotten den ernsten Zweck hat (z. B. Tartuffe), und des heiteren Lustspiels (z. B. Krähwinkel) die gehörige Entwickelung zu erwarten sein? — Die Trichotomie gebietet, zum gemischten Drama überzugehn; wo wir uns gern mit dem Vf. sogleich an *Shakespeare's* Kaufmann von Venedig, als eins der besten Muster, erinnern möchten, wenn nicht eben diese Erinnerung uns sogleich mit ihm entzweien müsste. Wird denn Jemand dies Werk höher stellen, als Hamlet, Romeo, Lear, oder irgend eine sophokleische Tragödie? Und doch scheint den Vf. der Gang seiner eigenen Betrachtung dahin zu nöthigen. Denn er beginnt wieder mit grossem Pathos, als sollten wir nun endlich! das Allerhöchste der Kunst kennen lernen; nämlich: *auch in den schroffesten Gegensätzen des Ideals und des Lebens die wesentliche Einheit vestzuhalten.* Das soll erreicht werden durch Verschmelzung der Elemente des Komischen und des Tragischen. Und nun vollends die Erläuterungen hiezu! Da kommt uns noch einmal die Geschichte in die Quere; aber diesmal die Kunstgeschichte, mit der aus ihr geschöpften Unterscheidung des antiken, romantischen, modernen Drama. War denn hier dazu der Ort? Reine Tragödien, reine Komödien, und die Zusammensetzungen beider waren und sind zu allen Zeiten möglich; und die allgemeine Aesthetik soll diese zeitlose Möglichkeit in Begriffen darthun. Dann aber wird sie die Mischung dessen, was ungleichartige Affecten erregt, — des Tragischen und des Komischen, — dem minder geübten Dichter stets widerrathen, während sie dem Meister, z. B. einem *Shakespeare*, einräumt, dass er an *Wahrheit* gewinnt, indem er den häufigen Wechsel des Lächerlichen und Traurigen, der im wirklichen Leben vorkommt, auch auf der Bühne nicht scheut; dass er die Affecten zu erhöhen oder auch zu mässigen vermag, wenn er durch Abwechselung am rechten Orte der Ermüdung und der Ueber-

spannung vorbeugt; ja sogar, was vielleicht die Hauptsache sein dürfte, dass er die Gefahr jener schiefen Auffassung, die selbst das Tragische bei *geringem* Anlass gern in Lächerliches verkehrt, durch *starke*, komische Effecte wohl am sichersten vermeiden könne. Alle diese Betrachtungen dienen aber nur, dem Künstler Freiheit zu gewähren; keinesweges bezeichnen sie einen Vorrang des gemischten Drama vor der reinen Komödie oder Tragödie. Aristoteles möchte noch immer sagen: *οὐ πᾶσαν δεῖ ζητεῖν ἡδονὴν ἀπὸ τραγῳδίας, ἀλλὰ τὴν οἰκείαν*; und vielleicht würde er selbst von *Shakespeare* den Beweis fordern, dass nicht auf anderem Wege die gleich starke Wirkung mit Gewinn für die Reinheit und Reinigung des Affects hätte können erreicht werden, als auf einem solchen, worauf der Meister *seine* Virtuosität freilich desto auffallender zeigt, je leichter die Nachahmer hier ausgleiten, und ihre Unfähigkeit verrathen. Der Unterschied dürfte wohl am meisten darin liegen, dass der Meister sein Komisches in der Tragödie ganz streng als ein Zeitliches kommen und verschwinden, also es aus der *Handlung* hervorgehen lässt, so dass es zwar auf Augenblicke den Affect, jedoch auf keine Weise die Hauptauffassung des an sich tragischen Ganzen stören könne; während der Nachahmer den Faden zerschneidet, um bunte Lappen hineinzufügen, ja wohl gar die *Hauptcharaktere* durch komische Schwäche verdirbt, wodurch der Eindruck, der wie ein Wölkchen vorüberziehen sollte, sich vertieft und bleibt. Solche Missgriffe erinnern wieder an das obige *μιαρόν*, das in der neuesten Tragik einen gar breiten Platz zu bekommen scheint, und den Werken der Kunst den Todeskeim mitgiebt, sie mögen nun modern sein oder nicht.

Da wir gleich Anfangs den Faden des Vfs. verliessen, so müssen wir den unsrigen nun weiter führen, und dabei hat uns Aristoteles schon geholfen, indem er das Epos der Tragödie am nächsten stellte. Und warum sollte er nicht? Homer wenigstens tritt persönlich so gut als ganz zurück; die Macht der Dichtung aber bringt uns dahin, dass wir Handlungen, als geschähen sie *gegenwärtig*, und wären eben jetzt in voller Bewegung, mit anzuschauen glauben; der Klang des Verses übernimmt die Wirkung auf den Sinn; daher die Bühne und die Musik kaum noch vermisst wird. Freilich wenn man zum Epos den *Roman* mitrechnet, sammt der *Novelle* und was ihr ähnlich ist, — Erzählungen, welche gleich Biographien von der Geburt ihres Helden beginnend, summarisch die Hauptbegebenheiten seines Lebens zusammenreihen, und durch mancherlei gute Lehren uns die Autorität des Vfs. empfinden lassen: dann geräth man ins didaktische Gebiet, vollends wenn die historische Novelle auch noch einigen Unterricht in der Geschichte damit verbindet, und hiedurch sich ganz von der Tragödie entfernt; jenem *μακάριον ποίημα*,

— — εἴγε πρῶτον οἱ λόγοι
ὑπὸ τῶν θεατῶν εἰσιν ἐγνωρισμένοι,
πρὶν καὶ τιν' εἰπεῖν, ὡς ὑπομνῆσαι μόνον
δεῖ τὸν ποιητήν· Οἰδίπουν γὰρ ἄν γε φῶ,
τὰ δ' ἄλλα πάντ' ἴσασι.

Diesen Vorzug hatte zwar auch das alte Epos, dessen Inhalt im allgemeinen jeder voraus wusste, so dass die Poesie nichts lehrte, sondern nur schmückte; wie jedes classische Werk auch noch heute sich verhält, indem es seine eigentliche Wirkung erst dann beginnt, wann die erste Neuheit und deren Wirkung schon vorüber ist. Unser Vf. ist jedoch ganz anderer Meinung. Er steht keinesweges an, Selbstbiographien, wie *Goethe's* Dichtung und Wahrheit, auf gleiche Weise mit anderen in ähnlichem Geiste abgefassten Geschichtswerken der epischen Gattung beizuzählen. Er hält aber scharf darauf, dass der Inhalt des Epos ein *Vergangenes* sei, und als vollendete und ruhende Vergangenheit erscheinen müsse; und er scheint es fast für wesentlich zu halten, dass die epische Kunst den idealen Inhalt ihrer Darstellung *als einen ausserhalb der subjectiven Thätigkeit des Dichters bereits vorhandenen*, ja sogar *dieser Thätigkeit gegenständlichen* vorstelle. „Indem der erzählende Dichter sich nicht für das, was er in Wahrheit ist, nämlich für den Schöpfer, sondern für das gleichgültige Mittel oder Werkzeug der Offenbarung einer fremden Substanz giebt, — *so ist er in dem Falle, dieses sein eigenes Geschöpf als den Gott anzubeten, der seine Darstellung ohne das Verdienst ihrer Kunst mit aller Herrlichkeit des Ideals erfüllt.*" Wo geschieht denn das? Etwa in den paar vorgeschriebenen Worten: *μῆνιν ἄειδε, θεά?* oder vielmehr (da hier nicht einmal die Person des Dichters gezeigt wird) in dem *ἄνδρα μοι ἔννεπε?* — Wenn es dem Vf. beliebt, auf die Eingänge so grosses Gewicht zu legen: so mag er sich nicht wundern, dass wir diese Eingänge auffallend contrastiren sehen gegen seine fernere Behauptung, der eigentliche Gegenstand des Epos sei der *Held*, das Persönliche des Charakters; hingegen das epische Interesse liege in den Begebenheiten nur in soweit, als dieselben die Freiheit der Charaktere in *Thaten* zeigen. Wirklich? Was war denn jene *μῆνις*, war sie ein Thun oder ein Unterlassen? War sie als Charakterzug der Gegenstand des Gesangs, oder als Grund des Unglücks der Griechen? *Πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς ἄϊδι προΐαψεν; darum* wird sie besungen. Und jener *ἀνήρ, ὃς μάλα πολλὰ πλάγχθη*, kommt hier nicht mehr als Zerstörer von Troja (das war vorbei!), sondern als der *πολύτλας* zum Vorschein, dessen Thun aus dem Leiden folgt, und dessen Thatkraft noch obendrein grossentheils in seine Schutzgöttin verlegt wird, ohne Sorge, er werde dabei verlieren. Während wir nun *nicht* einräumen, dass dem Epos eine besondere Kraft beiwohne, mehr durch Charaktere, als durch Begebenheiten zu interessiren, vielmehr gerade umgekehrt behaupten müssen, dass, je *länger* das Epos, *desto mehr*

das Interesse auf der *Handlung* ruhen wird, da der Charakter schon durch seine ersten Proben meistens kenntlich genug ist; und vielleicht drei Viertel eines Epos nach jener Ansicht sich in ein überflüssiges und langweiliges Gerede verwandeln würden: so ist andererseits eben so wenig von der Tragödie einzuräumen, dass ihr, weil sie *Drama* heisst, die Handlungen wichtiger seien, als die Charaktere; vielmehr ist bei ihr die Charakterzeichnung intensiver, weil sie kürzer ist als im Epos. Das ist der ganze Unterschied. Wir können auf keine Weise einen specifischen Gegensatz zwischen Epos und Tragödie annehmen, der in dem Inneren, dem eigentlich ästhetischen Wesen beider, beruhen soll; sondern wir finden bloss Unterschiede in den Vehikeln, Bedingungen und Begrenzungen der Art und Weise, wie einerlei Schönes von der Tragödie und dem Epos dargestellt wird. Wenn aber weiterhin vom Roman wirkliche Welt- und Lebensweisheit gefordert wird, so bekennen wir, *nun* freilich in eine Gattung hinein versetzt zu sein, die man wenigstens der Vorsicht wegen von der Tragödie weit entfernt halten mag, damit nicht das Theater, das jetzt schon oft genug nach den besten Künsten unser Herz zerreisst, sich gar in eine Art von Katheder verwandle, zu welchem man lieber am Morgen als am Abend würde wallfahrten wollen. Kurz: auch hier, wo der Vf. das Epos und den Roman zusammenbringt, um beide gemeinschaftlich dem Drama gegenüber zu stellen, können wir unmöglich der Dialektik, die solches Verbinden und Sondern hervorruft, nachrühmen, dass sie die eigentlichen ästhetischen Momente ins Klare gesetzt habe; wenn sie auch mit *Bouterwek* u. A. hierin einigermaassen zusammentrifft.

Bevor wir zur Lyrik, — der einzigen noch übrigen poetischen Hauptgattung, welche unser Vf. gestattet, — übergehen, ist nothwendig, vom Rhythmus sammt dem Metrum, und vom Reim zu reden, da man wohl als einleuchtend sollte voraussetzen dürfen, dass lyrische Poesie wesentlich das Spiel des Gedankens mit der Sprache, und zwar in grosser Mannigfaltigkeit der Formen, in sich schliesst; und dass die Auflösung des Gedichts in Prosa bei keiner Art von Gedichten übler als bei den lyrischen angebracht sein würde. Dieser Umstand ist für die Lyrik um desto mehr charakteristisch, da sich im Gegensatze mit derselben die epische und dramatische Poesie gern an einerlei Metrum gewöhnt, und ohne Schwierigkeit sich hierin fast gleichmässig fortbewegt, wie auch immer der Gegenstand und die Empfindung wechseln mögen. Doch würden wir mit Hrn. W. nicht darüber streiten, dass er noch vor der Unterscheidung der poetischen Hauptgattungen von Rhythmus und Reim redet; während freilich der Roman und seine Unterarten sich mit einer wohlklingenden Prosa begnügen, die sich in die gewöhnliche gebildete Sprache ohne bestimmte Grenze

verläuft. Hätten wir nur nicht wiederum hier eine höchst ungelegene Dialektik zurückzuweisen. Aber nach dieser Dialektik wird uns zuvörderst angesonnen, uns zu wundern über einen merkwürdigen Widerspruch, nämlich darüber, dass die Sprache eben da, wo sie einen höheren und reicheren Geist ausdrücken soll, als ein Quantitatives gezählt und gemessen wird. Wenn der Vf. sich mit dem Quantitativen ungern beschäftigt, so würden wir ihm rathen, sich nicht damit zu plagen. Man braucht eben so wenig zu zählen und zu messen, um den Rhythmus zu empfinden, als man nöthig hat, Paganini's Griffe auf der Geige zu kennen, um sich seinem Spiele hinzugeben. Freilich, wenn man die Geige auch nur erträglich spielen will, dann muss man ernstliche Studien an das Griffbret und an den Bogenstrich wenden; — und wollte Hr. W. eine Aesthetik schreiben, so hatte er unstreitig Ursache, den Numerus der Prosa wenigstens, und die Bedingungen eines gefälligen Ausdrucks genauer zu studiren, als von ihm scheint geschehen zu sein. Es hängt nun einmal in der Welt überall, wohin man sich auch wenden möge, ungemein viel vom Quantitativen ab; — so viel, dass diejenigen, die sich scheuen, davon zu hören, immer Gefahr laufen, sich in einer Traumwelt einheimischer zu machen, als in einer wirklichen. Und für eine Aesthetik hätte es sich wohl geschickt, von den sehr verschiedenen Theorien über Metrik dem Leser etwas zu sagen; — wir erwarteten hier wenigstens eine Notiz über das Streitige zwischen *Apel, Hermann, Böckh* u. s. w. Aber was finden wir? — „Erst nach Zurückdrängung der gemeinen, endlichen Lebendigkeit, indem diese als das, was sie ist, als Negatives und Todtes *ausdrücklich gesetzt*" (von wem denn wohl gesetzt? etwa vom Horaz oder noch früher von Pindar?) „*und dem gemäss behandelt*" (etwa gezüchtigt? oder gar misshandelt?) „wird, kann das höhere Leben des absoluten Geistes in Erscheinung übergehn; in eine solche Erscheinung, in welcher von der gemeinen Erscheinung eben nur dasjenige beibehalten wird, was an ihr das Elemeut der Aeusserlichkeit ist; was aber ihr Fürsichsein und ihre Substantialität ausmachte, entweder bei Seite gelegt, oder ausdrücklich zur erscheinenden Aeusserlichkeit verarbeitet wird. *Die Stelle übrigens, welche der Rhythmus in der Dichtkunst einnimmt, ist eine ganz analoge mit jener, welche ihm in der Tonkunst zukommt.*" Vortrefflich! Damit ist der Streit entschieden, ob, wie jede Zeile des sapphischen Metrums *fünf* Füsse in sich fasst, so auch in der Musik von fünftheiligen Tactarten Gebrauch könne gemacht werden. Da hätten wir an dem Vf. einen Mitstreiter, wenn irgendwie sein Buch dazu taugte, als Autorität angeführt zu werden. Allein es ist Zeit, den Vf. über lyrische Poesie reden zu hören. „*Da das Wesen und Bewusstsein der epischen Poesie ganz in die Voraussetzung des Ideals aufgegangen war: so zeigt sich die Wahrheit dieser Voraussetzung in*

der lyrischen Poesie." (Wie denn zu der Zeit, da es noch keine lyrische Poesie gab? Wenn das Epos weit älter ist, wenn an ihm die poetische Sprache zuerst ausgebildet werden musste, ehe sie den kunstreicheren lyrischen Experimenten sich fügen konnte: so — zeigte sich *damals noch nicht* die Wahrheit der Voraussetzung des Ideales?) „*Das Vorausgesetzte, dessen Schönheit unmittelbar in die Erzählung übergehen* s o l l t e, *bleibt in der That dieser fern und entfremdet*;" (also die Erzählung hätte die Schönheit, die ihr zugedacht war, *nicht* empfangen? das Epos wäre von ihr *nicht* durchdrungen? es wäre — in der Ilias und Odyssee *missrathen*?? Aber weiter:) „*das subjective Thun der Kunst, das sich dieser* E n t f r e m d u n g *bewusst wird*", (die Frage, woher denn wohl solches Bewusstsein komme, ist dem Vf., wie es scheint, nicht eingefallen,) „*verwandelt sich in den Ausdruck der Erinnerung, der Sehnsucht, kurz*" (der lyrischen Begeisterung? noch nicht sogleich, sondern fürs erste) „*des bald ausdrücklich gesetzten, bald wiederum durch Annäherung aufgehobenen Gegensatzes zu dem Ideale. Eben durch diesen Gegensatz aber bekommt die dem Ideale gegenüberstehende Subjectivität und Einzelheit eine absolute Bedeutung, und wird zum eigentlichen Inhalte der Kunst*", (dass subjective Einzelheit jemals eine absolute Bedeutung gewinnen, oder durch einen Machtspruch des Hrn. W. bekommen könne, dies leugnen wir, beiläufig gesagt, durch einen entgegengesetzten Machtspruch für diejenigen, die es nicht von selbst einsehen;) „*der Kunst, die sich nunmehr durch Zersplitterung ihres epischen Gesammtkörpers in eine Unendlichkeit kleiner Kunstindividuen, und durch Eingehen in die strengsten und die kunstreich verwickelsten Formen des Rhythmus und des Reimes als übergegangen in die Gestalt dieser Subjectivität des Empfindens und Begehrens, und als entäussert an dieselbe kund giebt.*" Man darf hier Glück wünschen, denn der Vf. ist am Ziele. Die kleinen Lieder, Oden, Canzonen, Sonetten, Elegien, und wie diese glänzenden poetischen Insecten weiter heissen, (denn gemessen mit dem Maasse eines homerischen Epos, oder gar eines bändereichen Romans, sind sie unstreitig alle *sehr kleine* Kunstindividuen!), kommen, vermöge seiner Dialektik, auf ähnliche Weise zur Welt, wie die Welt selbst entstanden ist, nämlich durch Zersplitterung einer Gesammtheit, — von der wir bloss bewundern, dass es gerade eine *epische* Gesammtheit ist. Da bekanntlich der Analysis die Synthesis entspricht, so hätte der Vf. unternehmen sollen, aus den Splittern das Ganze rückwärts zu construiren, damit man den horazischen oder klopstockischen Oden doch irgend wie ansehen möge, sie seien Fragmente eines ehemaligen grösseren Ganzen. Bei den Astronomen kommt eine Hypothese vor, die neu entdeckten kleinen Planeten seien Fragmente eines zersprengten grösseren Weltkörpers. Das kann man nun freilich diesen Sternchen nicht ansehen, — und die Folge hievon

ist, dass die Astronomen sich hüten, ihre Hypothese mit solcher Zuversicht auszusprechen, als wäre es eine bewiesene Theorie. Aber freilich: für Oden und Lieder braucht man keine Fernröhre; daher muss man sich wundern, dass nicht längst Jemand den epischen Gesammtkörper entdeckt hat, den wir wohl noch lange suchen werden. Denn welcher ist es? Weder die Ilias noch die Odyssee, weder die Aeneide noch die Messiade! Denn diese sind nicht zersplittert, sie liegen dergestalt vor uns, dass Niemand für sie eine Zersplitterung in lyrische Individuen besorgen wird. Also wohl gar die platonische Idee des Epos! Das wäre ein Unglück; denn alsdann verdienten die vorgenannten Epopöen nicht einmal mehr diesen ihren Namen, der ihre Aehnlichkeit mit ihrem Urbilde rühmend anzeigt. Oder ein Rest der Sagendichtung, dem die epische Ausbildung nicht mehr zu Theil geworden war? Aber davon ist die *Empfindung*, welche aus dem *Gemüth* des Lyrikers hervorbricht, gar weit verschieden. Wenn übrigens Hr. W. von einem *„richtigen Instincte“* spricht, *welcher die ästhetischen Theoretiker darauf geleitet habe, die Lyrik als das Mittelglied zwischen der Epik und der Dramatik anzusehen:* so besorgen wir, dass anstatt eines richtigen Instincts hier bloss ein unzulässiger Seitenblick auf die Geschichte anzunehmen sei; und zwar auf Geschichte der Kunst bei den Griechen. Wir aber verlangen von einer Aesthetik, dass sie auf die neuere Zeit, ja auf den heutigen Tag eben so gut passen soll, als auf das Alterthum. Dass grosse Epopöen jetzt der Vergangenheit anzugehören scheinen, weil sie für den Dichter einen Kreis von Zuhörern voraussetzen, wie er ihn heute nicht mehr finden würde, — dies ist schlechterdings kein Grund, die beiden objectiven Gattungen, Epos und Drama, auseinander zu sperren, und die subjective, lyrische, in klarer Unordnung dazwischen zu schieben. Es wird lyrische Poesie immer und überall geben, wo menschliche Gemüther eine gebildete Sprache vorfinden, um sich darin zu ergiessen und mitzutheilen. Dramatische und epische Poesie dagegen sind offenbar abhängig von der Empfänglichkeit eines grossen Publicums; denn für sich allein wird Niemand an grosse poetische Kunstwerke seinen Fleiss wenden.

Der Vf. hat sich wohl gehütet, die Auflösung des knotigen Gespinnstes, womit er alle bekannten Gattungen der Künste umwob, leicht zu machen. Seine Poetik geht nicht ins Einzelne. Von der Sphäre der eigentlichen Kunstkenner, die sich in der Beurtheilung des Einzelnen weit sicherer fühlen, als im Anordnen und Ableiten allgemeiner Begriffe, und die eben deshalb vor Theorien, die sie nicht verstehen und deren Ursprung sie nicht kennen — mit Respect zurückzuweichen pflegen, — ist er weit genug entfernt geblieben; daher es keinesweges leicht ist, ihn bei solchen Puncten zu fassen, wo eine Autorität, wie jene des Aristoteles, ihm stark und bestimmt entgegenträte

Vielmehr giebt er Einzelnes, das für ihn bestechen, und auch den befremdendsten Reden das Vorurtheil, als ob grosser Tiefsinn dahinter verborgen wäre, erobern kann. Dahin gehört die Unterscheidung zwischen *Sagendichtung* und *Poesie*, von welcher an mehreren Stellen, und gleich in einem der ersten Paragraphen des zweiten Bandes, gesprochen wird. Der Vf. erklärt es für Missverstand und Verwechselung, den Rhapsoden-Gesang, welcher von einer ganzen Volksmasse ausgehen konnte, für den *unmittelbaren* Ursprung der grossen Gedichte Homer's zu halten. Rec. war schon von der ersten Zeit an, da die *wolf'sche* Hypothese bekannt wurde, vest überzeugt, dass dieselbe niemals ein bleibendes Uebergewicht erlangen würde über den Gesamteindruck, welchen die Ilias und noch mehr die Odyssee auf den Unbefangenen machen; zudem, da sich für einzelne Anomalien Entstehungsgründe genug denken lassen, ohne dass man zu mehreren Urhebern seine Zuflucht nehmen müsste. Hr. W. ist übrigens dreist genug zu sagen: er *müsse* jene Hypothese für *entschiedenes* Missverständniss *erklären*; und für Verwechselung zweier durch den Begriff selbst *durchaus* unterschiedener Gestaltungen der geistigen Schönheit. So genau *weiss* der Mann das, was er *meint;* und es fehlt bloss, dass er die Güte habe, uns vermöge seiner divinatorischen Dialektik nunmehr bestimmt und pünctlich anzuzeigen, wer denn Homeros gewesen, welche Stufe der Bildung in der Sagendichtung er vorgefunden, welche Uebungsschule er durchlaufen, ob er die Ilias früher als die Odyssee geschaffen, in welcher Ordnung er die einzelnen Gesänge gedichtet, umgearbeitet, ausgefeilt habe; kurz, wie das zwiefache Wunder der beiden mit höchster Leichtigkeit und Kunstfertigkeit hingegossenen, in den grossen Umrissen, wie in den kleinsten Einzelnheiten vortrefflichen, unter einander so ähnlichen und doch bestimmt verschiedenen Werke zu erklären sei. Aber solche Ausführlichkeit würde die so entschiedene Erklärung leicht compromittirt haben; klüger war es unstreitig, sich nicht tiefer einzulassen, sondern beim Allgemeinen stehen zu bleiben.

Bevor wir die Poetik ganz verlassen, wollen wir nunmehr dem Vf. *seine* Anordnung als sein Eigenthum wieder zurückgeben, indem wir daran erinnern, dass bei ihm die epische Poesie den vorderen Platz einnimmt, die lyrische darauf folgt, und die dramatische den Beschluss macht. Damit mag nun, wer Lust hat, die Trichotomie der bildenden Kunst vergleichen, nämlich Baukunst, Sculptur, Malerei. Die Kürze, in welche wir uns von jetzt an einschliessen müssen, macht uns geduldig gegen die längst bekannte *gefrorne Musik*; desgleichen gegen die ächt dialektische Natur des Gegensatzes, „die ja allenthalben nicht in einem abstracten Auseinanderhalten der entgegengesetzten Glieder, sondern *darin* besteht, *dass die Negation, die in dem einen verborgen oder unbewusst schon enthalten ist, in dem anderen ausdrücklich gesetzt wird;*“ ferner gegen die Schlauheit,

womit der Forderung, die ganze sichtbare Umgebung in ein schönes Kunstwerk umzuwandeln (hiemit wäre freilich die schöne Gartenkunst neben die Baukunst gestellt, und die Trichotomie verdorben!), ausgewichen wird durch die heroische Erklärung: diese Kunst könne ihren Beruf *nie* erfüllen, *sondern ihre Werke seien nur Bruchstücke*; — ja wir erstrecken unsere Geduld sogar auf das unerhörte dialektische Kunststück, womit die Abhängigkeit der Architectur von den *Zwecken der Gebäude*, (hiedurch tritt sie bekanntlich in den niederen Rang der *verschönernden* Künste zurück,) auf einmal beseitigt wird, — nämlich vermöge eines Decrets, welches wörtlich also lautet: *wir* (der Verfasser) *müssen in Folge dieser Betrachtung* (die leider hier zu weitläuftig wäre) *den Ausspruch thun, dass die eigentlich schöne Baukunst jederzeit und unter allen denkbaren geschichtlichen Bedingungen die Tempel- und Kirchenbaukunst ist.* Zu einigem Ersatz für die fehlenden Gründe dieses wichtigen Spruchs setzen wir die Anfangsworte des §. 53 hieher: „Wie die sichtbare Natur die Bestimmung hat, *Wohnung*, d. h. zunächst nicht unmittelbarer Ausdruck oder Erscheinung, sondern einerseits nur die sein allgemeines Wesen aufnehmende Ruhestätte, andererseits der Schauplatz der Wirksamkeit des endlichen Geistes zu sein: *auf gleiche Weise* ist die Bedeutung der Baukunst diese: *Wohnungen oder Häuser zu bauen für den göttlichen Geist.*“ So ist denn „die religiöse Bedeutsamkeit nicht von der Schönheit abgetrennt, sondern dem Begriffe nach in dieser enthalten.“ Könnte man doch Begriffe in Steine verwandeln; wie leicht, wie wohlfeil würde dann das Bauen! Nun wundere sich Niemand mehr, dass dem Architekten eine neue Würde ertheilt wird, nämlich — die Würde des *Propheten.* „Keine andere Kunst vermag so sehr, selbst der geschichtlichen Vollendung vorauseilend, den Geist derselben voraus zu verkündigen, im Dienste derjenigen Religionen, welche, noch nicht bis zur Durchbildung vorgeschritten, nur die Allgemeinheit des göttlichen Geistes noch in Form der Naturelemente offenbaren. *Daher* die unbestreitbar hohe Würde der orientalischen Baukunst im hohen Alterthum.“ Genug von der Baukunst. Wir kommen zur Sculptur. „*Indem der Geist einem räumlichen Körper sich einbildet, wird er zu einem individuellen. Diese Bestimmung aller bildenden Kunst, die an der Architektur unbewusst und gleichsam latent vorhanden war, wird ausdrücklich gesetzt in der plastischen Kunst; deren Werke die Gestalt der natürlichen Lebendigkeit haben, und zwar vorzugsweise die Gestalt der menschlichen Persönlichkeit, als die eigentliche des Geistes.*“ (Auf anderen Planeten sehen die Geister also auch aus, wie Menschen, ungeachtet der dort ganz anderen Verhältnisse der Schwere, der Wärme, der Atmosphäre?) „Aus der Stellung eines absoluten Gegensatzes, welche die Sculptur annimmt, indem sie nicht, wie die Architektur, das Ideal von der Seite seiner Einheit mit der räumlichen

Welt, sondern von der Seite seines Widerspruchs zu dieser darstellt, sind nun ihre vornehmlichsten Eigenschaften abzuleiten;" — allein, wir haben genug von der Sculptur. Es folgt die Malerei, welche „statt der räumlichen Masse selbst nur den Schein der Masse giebt, nämlich das im Lichte schwimmende Farbenbild derselben; welcher Schein aber als reine Qualität in der That die Wahrheit der räumlichen Materie, nämlich ihr Sein *für* die zeitliche Wahrnehmung und Erkenntniss lebendiger und geistiger Wesen, und *in* dieser Wahrnehmung und Erkenntniss ist." Solchen idealistischen Scharfsinn nach Gebühr bewundernd, bemerken wir nur noch den Unterschied der historischen Malerei, welche unmittelbar *das Höchste, nämlich das im Wechsel unwandelbare, und rastlos sich selbst erhöhende Göttliche*, darzustellen unternimmt, — von der Genre-Malerei, um die wir uns nicht weiter bekümmern, sondern einen Augenblick still stehen, um zu bedenken, ob wohl möglicherweise Jemand überlegt haben könne, was er schreibt, wenn er nicht bloss das Göttliche als ein solches, das sich erhöht, folglich jedesmal *niedriger* steht, *als es zu steigen im Begriff ist*, — sondern *die Erhöhung als rastlos* in demselben Augenblicke beschreibt, in dem er das sich Erhöhende so eben *unwandelbar* genannt hatte. Dies Umschlagen dünkt uns doch beinahe zu rasch; selbst da, wo jedes Glied einer Reihe seine Negation schon unbewusst in sich schliesst. Jedoch, was vermag nicht eine wachsende Fertigkeit? — die ganz unstreitig auch in Ansehung des Umschlagens durch beständige Uebung sehr natürlich entstehen muss. Genug von der Malerei. Wir kommen zur Musik, von der wir jedoch gar Nichts zu hören verlangen, indem wir an der Definition des *Klanges*, - *unmittelbare Erscheinung des zeitlichen oder des Fürsichseins aller concreten Dinge überhaupt*, — schon vollkommen genug haben. Doch fast wider Willen, — in Folge unserer schon erlangten Fertigkeit im Umschlagen, begegnet es uns, auf S. 23 eine Note zu bemerken, die eine Art von Ahnung des Fragepuncts, aber freilich nicht eine Spur von Kenntniss der darüber angestellten Untersuchung verräth. Der Fragepunct besteht darin, was *Töne* in der Seele als deren Vorstellungen seien, wo sie gewiss *nicht* Schwingungen sind. Und die erste Bedingung des Untersuchens ist, dass man die Fortschreitungen auf der Tonleiter nicht nach geometrischen, sondern nach arithmetischen Verhältnissen abmesse, indem für die Musik jede Octave gleich gross, und gleichviel darin zu unterscheiden ist. Da nun statt der gewöhnlichen Zahlen für die Verhältnisse der Intervalle die *Logarithmen* derselben müssen gesetzt werden, so ist's am besten, hier davon zu schweigen. Uebrigens versteht sich von selbst, dass bei der Auffassung der Accorde an ein „*unbewusstes Zählen*" nicht aufs allerentfernteste zu denken ist. Eben so gut könnte der Stein, wenn er vom Dache fällt, die Quadrate der Zeiten, nach denen seine Fallräume sich richten,

abzählen, ohne davon zu wissen. Aber die gänzliche Confusion der Begriffe, die hier zu Tage kommt, hat uns schon längst nicht mehr überrascht.

Gleich im Anfange seiner Kunstlehre beliebt es dem Vf. zu sagen, es gebe vielleicht wenig Fälle, wo die Philosophie so viel *Einstimmung von Seiten der allgemeinen Denkweise* sich versprechen dürfe, wie bei dem Satze, *dass die Kunst die Schönheit selbst, oder die ganze Schönheit sei.* Dies vorausgesetzt, so ist Kunstlehre die ganze Schönheitslehre; und nachdem wir von der Kunstlehre des Vfs. soviel, als für diese Blätter passend scheint, gesagt haben, so ist hiemit von seiner *ganzen* Schönheitslehre genug gesagt. Da wir indessen an jener gerühmten Einstimmung der allgemeinen Denkweise noch sehr starke Zweifel hegen, so dürfen wir den vorstehenden Schluss nicht für sicher ausgeben; vielmehr fordert die Aufrichtigkeit, zu bekennen, dass wir noch ungefähr zwei Drittheile des Werks so gut als ganz unberührt gelassen haben; eine Fundgrube, welche auszubeuten füglich anderen kritischen Blättern kann überlassen bleiben. Allein je unverständlicher ein Theil unseres Berichts — ohne unsere Schuld — ohne Zweifel den meisten Lesern, die sich für Aesthetik interessiren, sein musste, und je natürlicher die Frage ist, ob heutiges Tages die Aesthetik vorwärts oder rückwärts schreite, (eine Frage, die soviel ernster ist, da von den Künsten selbst, besonders von der Poesie, wohl schwerlich Jemand jetzt ein Fortschreiten rühmen möchte;) desto füglicher können wir eines älteren, sehr bekannten Buches erwähnen, nämlich der Aesthetik von *Bouterwek.* Die zweite Auflage desselben, von **1815**, liegt vor uns; und die Vorrede weiset zurück auf das Jahr **1806**, als auf eine Periode, da eine neue Schule, *die seitdem schon das Schicksal ähnlicher Schulen empfinde*, in der Aesthetik, wie in der Philosophie, habe Epoche machen *wollen*, durch metaphysische Principien, *die Allem, was bis dahin unter gebildeten Menschen guter Geschmack geheissen hatte, entgegen zu wirken*, und einen neuen, in der Anschauung des Unendlichen *versinkenden* Geschmack zu begründen schienen. Sie hat gewirkt, diese Schule; aber Kunstwerke von nationaler Bedeutung hat sie nicht hervorgerufen. Gewirkt hat sie dahin, dass der Geschmack selbst an dem Besten, was wir besitzen, anfängt irre zu werden! Wenn wir nun wenig Hoffnung haben, etwas Besseres oder auch nur des Gleich-Gnten mehr zu empfangen: so ist in der That um desto mehr zu wünschen, dass uns wenigstens eine tüchtige Aesthetik zu Theil werde, *damit die Auffassung des Vorhandenen, sei es alt oder neu, fremd oder heimisch, nicht durch unstatthafte Ansprüche getrübt werde.* Und als *Bouterwek* durch das Vertrauen des Publicums zu einer zweiten Auflage ermuntert wurde, scheuete er nicht die Mühe, sein älteres Werk ganz umzuarbeiten; demnach möchte wohl das Vorurtheil *für* ihn sein, er habe etwas

Tüchtiges leisten können und wollen. Ohne dies Vorurtheil zu unterstützen oder anzutasten, versuchen wir, sein Buch ganz kurz zu charakterisiren. Es nimmt durchweg die Richtung vom Allgemeinen zum Besonderen. Voraussetzend das ästhetische Gefühl, aber von der Metaphysik sich absondernd, behauptet es eine gewisse Selbstständigkeit der Aesthetik in ihrer Sphäre. Für einen verkehrten Gang aber wird erklärt, von der *Kunst* auszugehen, und *das Kunstschöne* für die Basis aller ästhetischen Urtheile zu erklären. Ueber den allgemeinen Begriff, den sich der kalte Verstand vom Schönen mache, wird die *Idee*, als *mystisch*, jedoch nicht träumerisch, emporgehoben; sie entspringe, heisst es dort, aus der directen Beziehung aller relativen ästhetischen Begriffe auf das *Absolute*, das nirgends erscheine, und doch von der Vernunft als unbedingt nothwendig gesetzt werde, damit überhaupt etwas Relatives gedacht werden könne. Alle wirkliche erkennbare Schönheit aber sei relativ. (An die Gegenseitigkeit der Relationen im Schönen, worauf Alles ankomme, scheint B. nicht gedacht zu haben.) In der Kunst erscheint das Ideal-Schöne wirklich, und immer in bestimmter Vereinigung mit dem Natürlichen. Aber es könnte nicht erscheinen, wenn nicht die mystische Idee von absoluter Schönheit, in besonderer Beziehung auf eine gewisse Nachahmung der Natur, die Seele des Künstlers erfüllte. — Weiterhin wird unter dem Titel: *Elemente des Schönen* (welchem Titel freilich ein anderer Sinn zukommt) eine sehr wichtige Unterscheidung gemacht zwischen der *inneren Harmonie* und dem *Ausdruck*, dergestalt, dass die innere Harmonie — optische, plastische, akustische, rein geistige, eigentlich die *wahren* Elemente des Schönen in sich fassen, der *Ausdruck* aber der Trockenheit und Kälte wehren soll, deren man (ob mit Recht, oder mit Unrecht) die strenge und reine Schönheit beschuldigt. Dass *Bouterwek* davon noch die *Grazie* unterscheidet, mag als unbedeutend beseitigt werden. Zuletzt — damit die Theorie keines ihrer Rechte aufgebe, soll sie zur Vollendung des Schönen den ästhetischen Charakter des Unendlichen fordern. Nachdem hierauf noch die Verhältnisse des Schönen zum Erhabenen und Komischen erwogen sind, folgt die Kunstlehre. Als Princip der Kunst wird angegeben: ästhetischer Wetteifer mit der Natur. Hieraus entstehen noch besondere Elemente des Kunstschönen, Wahrheit, Leichtigkeit, Neuheit u. s. w., die solchergestalt sehr verständig von den eigentlichen Elementen des Schönen selbst gesondert sind. Anhangsweise folgen Betrachtungen über den *Styl*, insbesondere den griechischen und romantischen; — vom modernen, als ob ein solcher gründlich nachgewiesen, und von den vorigen unterschieden werden könnte, muss B. nicht viel gehalten haben. Den Beschluss macht die Sonderung der zeichnenden, musikalischen, mimischen, architektonischen, verschönernden Künste von der literarischen Aes-

thetik. Wendet man sich nun von hier wieder zu unserem Vf., so ist, als käme man aus einer anmuthigen, wiewohl etwas begrenzten und zum Theil künstlich geordneten Landschaft in ein n grossen französischen Garten, mit fächerförmigen Alleen und durchaus beschnittenen Bäumen, worin man die Gartenscheere unaufhörlich rasseln hört, um den Gewächsen, wo möglich, ihren Ungehorsam abzugewöhnen. Von der unnatürlichen Gewalt, welche hier Alles (von der Tragödie bis zu dem einfachen Klange) leiden muss, haben wir im Vorigen einige Proben gegeben; die fächerförmige Anordnung können wir leicht noch andeuten. *Drei* Bücher: allgemeine Begrifflehre, Kunstlehre, und — Lehre vom Genius, — haben jedes *drei* Abschnitte, und jeder Abschnitt hat sein *A, B, C,* so dass *drei* zur *dritten* Potenz erhoben uns gerade *sieben und zwanzig* Artikel liefert. Glaube nun ja Niemand, die Aesthetik könne wohl unter sechs und zwanzig, oder acht und zwanzig Abtheilungen gebracht werden; diese Zahlen sind keine Potenzen von drei; am wenigsten gerade die dritte. Wenn einmal die Lehre von der Wahrheit und die Lehre von der Gottheit nach den nämlichen Grundsätzen ausgeführt werden, so muss eben so nothwendig (denn die Methode erfordert es) jede von beiden auch sieben und zwanzig Artikel bekommen. Aber hier droht ein Unglück. Alle Artikel des ganzen Systems, welches nun die Lehren von der Wahrheit, der Schönheit und der Gottheit zusammenfassen wird, betragen in Summa 81 Artikel; 81 ist nicht mehr die dritte, sondern schon die vierte Potenz von Drei! Und dies ist nur die Andeutung eines viel ernstlicheren Unglücks. Es könnte dem Vf. leicht gehen, wie dem bekannten Zauberlehrling. Die Potenzen von drei sind ein arger Strom; zieht man einmal die Schleusse auf, so laufen sie ins Unendliche. Dass er bei der dritten Potenz nicht stehen bleiben kann, haben wir so eben gezeigt; aber auch die vierte wird ihm keinen Ruhepunct gewähren. Auf empirischem Wege leuchtet das sogleich ein. Betrachten wir nur einmal beispielsweise die Lehre vom Genius. Sie ist künstlich genug zerlegt in die Lehren vom Genius in subjectiver Gestalt, in objectiver Gestalt, und — von der Liebe! Sollte Jemand etwa bisher die subjective Gestalt des Genius noch nicht erblickt haben, so sagen wir ihm, dass dahin gehören *Gemüth, Talent,* und — *Genius im engeren Sinne.* Bleiben wir hiebei stehen, so fällt uns und jedem Anderen ohne Zweifel sogleich ein, dass es der Gemüther mehrerlei giebt; auch mancherlei Talente, — hingegen, ob mehrere Genien im engeren Sinne, das wissen wir so genau nicht. Nur so viel ist gewiss: es muss, da einmal überhaupt eine Mehrheit nicht zu leugnen ist, nothwendig *drei* Gemüther, *drei* Talente, und *drei* beengte Genien geben, weil eine andere Zahl sich von der methodischen Thesis, Antithesis und Synthesis entfernen würde. Zweifelt noch Jemand, ob das Ernst oder Scherz

sei, so bestätigen wir es sogleich. Selbst die *Liebe* muss sich bei Hrn. W. der Methode unterwerfen. Wie vielerlei Arten von Liebe giebt es? Dreierlei. Und welche? Die platonische Liebe, die Freundschaft, und die Geschlechtsliebe. Mit Bedauern vermissen wir die Vaterlandsliebe; kaum wissen wir die Geschwisterliebe unterzubringen; und was die Freundschaft anlangt, so will uns bedünken, man wisse eben noch nicht viel von ihr, wenn man sie etwa als *aufgehobene platonische Liebe* betrachtet; — und so etwas muss sie doch wohl werden, da sie in der Stelle der Antithesis steht. Es is freilich kein Wunder, wenn ganz am Ende der Scharfsinn des Hrn. W. ermüdete; denn man bedenke nur, welches tiefe Nachdenken es muss gekostet haben, die sieben und zwanzig Fächer, je zu drei genommen, methodisch auszufüllen; die schwersten Endreime können einem Dichter kaum so viel Mühe verursachen. Aber wiewohl der Leser sehr zur Nachsicht geneigt sein wird, — Methoden kennen keine Nachsicht. Den Vf. wird seine Methode allemal, wenn er irgendwo ausruhen will, wieder vorwärts treiben. Oder in welchen Gliedern des Systems darf Stockung eintreten? Jedes muss produciren, jedes muss leben; ein todtes, oder nur absterbendes Glied droht dem ganzen Systeme mit dem kalten Brande. Das scheint der Vf. sehr schlecht überlegt zu haben, da er sich irgendwo sehr leichtsinnig über das Sandkorn und den Strohhalm tröstet, indem er sagt: *wenn sie auch nicht* nach ihrem vereinzelten und erstorbenen Dasein *Ideen sind*, so setzen sie doch wahre Ideen voraus, *und enthalten dergleichen dialektisch aufgehoben in sich.* Fast sind wir ein wenig unwillig geworden über diese dialektische Aufhebung, durch welche, wie es scheint, die platonischen Ideen so arg verdorben werden, dass wir sogar von *Ideen* lesen mussten, die nichts anderes als *schwache und unvollkommene Gleichnisse* seien! Indessen, der Vf. wird ohne Zweifel Alles wieder gut machen, da er sich durch die Aesthetik den Weg gebahnt hat von demjenigen Standpuncte aus, auf welchem *die mit der rein logischen Idee identificirte Idee der Wahrheit* als die einzig wirkliche Gottheit erschien, — zu einem höheren, der eine Erkenntniss Gottes in der Form der Selbstheit und Persönlichkeit, die vor jener Ansicht unvermeidlich verschwindet, möglich macht. Dahin weisen uns die Verheissungen des Vfs.! Zwar begreifen wir noch nicht recht, wozu denn wohl das Verheissene, wenn es einmal da sein wird, eigentlich dienen soll. Das Christenthum ist ja längst vorhanden; es wird in allen Kirchen gepredigt. Will man es durch eine philosophische Schule zum zweiten Mal erzeugen? Meint man, der Glaube an Gott habe auf Thesis, Antithesis und Synthesis (die wir übrigens aus *Fichte's* Wissenschaftslehre kannten, ohne sie zu billigen,) gewartet? Was will man denn eigentlich, und worauf spannt man unsere Erwartungen? — Vermuthlich bereitet man sich vor, den *Saint-Simoni-*

sten zu begegnen; man will ihnen zeigen, dass wir ihrer nicht bedürfen. Und dagegen ist nichts einzuwenden.

Beiträge zur Orientirung über Herbart's System der Philosophie. Von *Mor. Wilh. Drobisch*, Prof. an d. Univ. zu Leipzig. Leipzig 1834.

Der Hr. Vf. sagt in der Vorrede von sich selbst: er wisse nicht mehr anzugeben, ob er früher für mathematisches Wissen oder für philosophische Forschung ein warmes Interesse gewonnen habe. Einem solchen Geiste konnte die Idee einer höchsten wissenschaftlichen Einheit nicht fremd bleiben; er kennt und charakterisirt sie historisch, indem er von Kant's symmetrischem Schematismus des Kategoriensystems ausgehend, die vermeinten Verbesserungen verfolgt, welche Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel, Krug, Fries, unternommen haben. Allein er verlangt nicht, dass aus einer einzigen und gemeinschaftlichen Wurzel der Baum der Erkenntniss seine Zweige „mit der geometrischen Regelmässigkeit holländischer Gartenkunst" hervortreibe. Vielmehr stellt er die drei philosophischen Wissenschaften in folgender Eintheilung zusammen: „Als die Aufgabe der Philosophie im allgemeinen kann man mit geringer Abweichung von Kant diejenige bezeichnen: *Erkenntniss aus blossen Begriffen* zu Stande zu bringen. Zur Erreichung dieses Zweckes ist es aber nöthig, die *Beziehungen* der Begriffe kennen zu lernen, auf denen die Erkenntniss beruht. Diese Beziehungen sind 1) solche, die den Begriffen unabhängig von dem Besondern ihres Inhalts zukommen; das Eigenthum der Logik, 2) solche, die vom Besondern des Inhalts abhängen, und zwar: *a*) theoretische oder metaphysische, die den Charakter der *Nothwendigkeit* an sich tragen, indem sie sich durch Widersprüche in den Begriffen wirklicher Dinge verrathen; durch Widersprüche, welche durch Auffindung dieser, die Begriffe ergänzenden, Beziehungen geboben werden; *b*) praktische oder ästhetische, denen der Charakter des absolut *Gefälligen* oder *Missfälligen* zukommt, wobei es gleichgültig ist, ob die Glieder der Beziehung, des gefallenden oder misfallenden Verhältnisses als real oder als bloss ideal gedacht werden, auch die Beziehung selbst sich nicht als theoretisch nothwendig zeigt; gerade so wie umgekehrt die metaphysischen Beziehungen ästhetisch gleichgültige Verhältnisse ausdrücken." Hierauf folgt alsdann die Nachweisung, dass keine der drei philosophischen Wissenschaften der andern untergeordnet, auch kein über ihnen stehendes *genus* ersonnen werden könne, das den Stoff zu einer objectiven *philosophia prima* geben möge. Das Object der Logik ist zwar das Allgemeinste; aber sie ist zum Herrschen zu arm; Metaphysik und Aesthetik sind nicht einmal entgegengesetzt, viel weniger fallen

sie zusammen, sondern sie sind völlig disparat; und sie bleiben es selbst in den Fällen, wo theoretische und ästhetische Betrachtungen über einen und denselben Gegenstand können angestellt werden.

Ferner zieht Hr. Dr. das Verhältniss der Psychologie zu jenen drei Wissenschaften in Erwägung. Der kantischen Lehre (sagt er) muss diejenige Gerechtigkeit widerfahren, auf die sie Anspruch hat; aber auch die empiristische Ansicht derer ihre Abfertigung finden, denen sich alle Philosophie in blosse Naturgeschichte der Seele verwandelt. Nur der Umstand, dass das Object der Psychologie der reale Träger alles Wissens ist, giebt Anlass, der Psychologie mehr Wichtigkeit, als der Naturphilophie, für das Ganze des Systems beizulegen. Allein die Psychologie mag immerhin den Ursprung der geistigen Erzeugnisse *erklären*; nur nicht *richten* über Werth und Gültigkeit derselben. Sie hat kein Auge dafür, die allgemeinen Irrthümer, denen der menschliche Geist bei der Auffassung der Dinge unvermeidlich unterworfen ist, von der Wahrheit zu unterscheiden. Das Aufsteigen zur Wissenschaft ist auch keineswegs eine blosse Erweiterung und Fortbildung psychologischer Thatsachen, vielmehr gleich von Anfang an ein Kampf gegen die gemeine Auffassung der Dinge.

Von demjenigen, was der Hr. Vf. gegen die symmetrische Gliederung der Systeme vorträgt, wollen wir nur den Schluss hersetzen. „Auch die Astronomie hatte einst, verführt durch die Schönheit pythagorisch-platonischer Ideen, eine Vorliebe für symmetrische Regelmässigkeit eingesogen. Nichts schien der Vollkommenheit der Welt würdiger als die Kugelform; keine Figur für die Bahnen der Planeten angemessen als der Kreiss; keine Bewegung in der grossen einfachen Natur zulässig als die gleichförmige. An dieser harten Speise kaute die Wissenschaft nicht bloss bis zu Copernicus, nein sogar bis auf Kepler's Zeit; und Niemand vermochte den alten Sauerteig zu verdauen. Da rang sich endlich Kepler, früher selbst tief befangen in diesen phantastischen Träumereien, mit Macht los von dem Vorurtheil, das Jahrhunderte geheiligt, dem selbst noch ein Copernicus sein Siegel aufgedrückt hatte. Kepler lernte in der Natur die längliche Ellipse mit ihrem excentrischen Brenupuncte, dem Sitz der Sonne, und die ungleichförmige Bewegung ertragen, und es entstand die *astronomia reformata*, auf die Newton seine *principia* gründen und Laplace in der *mécanique céleste* den erhabenen Bau bis zur Kuppel führen konnte, ohne dass der Grund wieder zusammenbrach." Hieran lässt sich knüpfen, was Hr. Dr. weiterhin als treibendes Princip des Denkens bezeichnet. „Schon Lichtenberg bemerkte, die Astronomie sei diejenige Wissenschaft, in der das Wenigste durch den Zufall entdeckt wurde. Was hat nun ihre Entdeckungen mit Nothwendigkeit herbeigeführt? Der *Widerspruch* hat sie von einer

Stufe zur andern getrieben. Die Verwirrung, die Gesetzlosigkeit der scheinbaren Bewegungen, — der Streit zwischen Theorie und Erfahrung, — zeigt sich in der Entwickelungsgeschichte der Astronomie als die Kraft, die zu Fortschritten genöthigt hat. Wenn nun Metaphysik der Mittelpunct unseres theoretischen Wissens ist: so muss der Gedanke, dass sie von Widersprüchen auszugehen hat, nicht bloss ertragen, sondern selbst für nothwendig anerkannt werden; indem in ihm allein die Gewähr eines nicht bloss zufälligen und willkürlichen Fortschreitens der metaphysischen Erkenntniss liegt."

Diese sehr unvollständige Probe muss hier genügen. Eine längere Mittheilung würde nicht bloss den Unterzeichneten in Verlegenheit setzen, sondern auch ganz überflüssig sein. Denn in dem Kreise von Lesern, worauf sich die Schrift durch ihren Titel beschränkt, hat Hr. Prof. Dr. sich das Recht, aufmerksames Gehör zu erwarten, schon längst vollkommen gesichert; auch werden diejenigen, auf welche er die Frage anwendet: *wo habt ihr das tolle Zeug her?* schon aus Neugier die ihnen zugedachten Xenien suchen und finden. Aber wenn ein Schriftsteller, dem ein weites Reich der Gelehrsamkeit und eine kunstvolle Feder zu Gebote steht, sich einem einzelnen Gegenstande zuwendet, so wird er nicht sowohl das Interesse des Gegenstandes voraussetzen, als vielmehr durch die Behandlung ein solches erregen wollen; und nur hieran war durch die vorstehende Probe zu erinnern.

Erläuterungen zu Herbart's Philosophie, mit Rücksicht auf die Berichte, Einwürfe und Missverständnisse ihrer Gegner. Von Dr. *Strümpell.* Erstes Heft. Göttingen 1834.

Der Vf. dieser Schrift besitzt natürliches speculatives Talent; welches sich ohne Zweifel würde entwickelt haben, auch wenn er niemals etwas vom Unterzeichneten gehört oder gelesen hätte. Zu dem Talente aber ist ein so ernstliches Studium hinzugekommen, dass die Frage, ob der Vf. seinen Gegenstand kenne, mit so viel Bestimmtheit darf bejaht werden, als bei der Schwierigkeit, dass ein Mensch ganz in die Gedanken des andern eingehe, irgend zu erwarten steht. Von dem Buche ist vor allen Dingen zu bemerken, dass es nicht in der Absicht geschrieben worden, die auf dem Titel bezeichnete Lehre Jemandem aufzudringen; diess ist vielmehr vermieden, und darin liegt die Entschuldigung, falls man die gewöhnlichen Höflichkeiten, worin der Imperativ: lies mich, sich einzukleiden pflegt, etwa vermissen sollte. Der Ton der Schrift ist durchaus ernst; Erläuterungen über Einleitung in die Philosophie, über Metaphysik, und über das Verhältniss jener zu dieser, werden hier nur denen angeboten, die

danach suchen. Den Gegnern kann das Buch nicht unerwartet kommen; sie haben sich um die Wette beeifert, ein solches herauszufordern. Selbst ein förmliches „Trotzbieten" ist nicht gespart; man findet in einer S. 179 angeführten Probe dies *verbum activum*, und zwar *in prima persona pluralis.* Das war nicht das Mittel, um von der Hand des Unterzeichneten selbst Antwort zu erlangen. Falls die Gegner klagen sollten, ihnen sei nicht Genüge geschehen, so würden sie sich nur an den Vf. zu halten haben, der durch die Aufschrift: erstes Heft, sich wenigstens vorbehalten, wenn auch nicht versprochen hat, ein zweites zu liefern.

Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik, dargestellt von *G. Hartenstein*, ausserord. Professor der Philosophie an der Univ. zu Leipzig. Leipzig 1836.

Der Bericht über dies schätzbare Buch soll zum Theil mit den eigenen Worten des Hrn. Vfs. abgestattet werden. Derselbe hat zunächst im Kreise seiner akademischen Wirksamkeit das Bedürfniss eines Buches gefühlt, welches jungen Männern, in denen ihm gelang einen ernsten Untersuchungsgeist anzuregen, als ein ausreichendes und zugängliches Hülfsmittel in die Hand gegeben werden könnte. Daraus entstand der Plan, die Darstellung der metaphysischen Probleme in einer solchen Weise mit der Entwickelung der aus ihnen hervorgehenden Lehrsätze zu verbinden, dass der ganze Zusammenhang der theoretischen Wissenschaft bis zu dem Puncte, wo die allgemeinen Untersuchnngen in das Specielle der Naturphilosophie und Psychologie übergehen, mit vollkommener Klarheit und Bestimmtheit vor Augen läge. Er wollte kein Lehrbuch schreiben; hatte aber doch vorzugsweise die Lernenden im Auge; und in philosophischen Dingen ist jeder ein Lernender, der noch zwischen divergirenden Meinungen schwankt, und keine sicheren Ruhepuncte seines Denkens, keine wissenschaftliche Ueberzeugung gewonnen hat. Er strebte nach Deutlichkeit und Verständlichkeit; doch war nichts weniger seine Absicht, als etwa eine sogenannte populäre Darstellung der Wissenschaft zu geben, denn Metaphysik lässt sich eben so wenig popularisiren als Mathematik. Thöricht ist, Schwierigkeiten zu machen, wo keine sind; aber diejenigen Schwierigkeiten, die in der Sache liegen, — und deren sind gerade hier nicht wenige! — dürfen nicht bei Seite geschoben, sondern müssen ins vollste Licht gesetzt werden, um die Untersuchung auch nur in Gang zu bringen. Die natürlichen Anfänge derselben liegen in der allgemeinen, jedem Individuum zu aller Zeit sich aufdringenden Erfahrung. Wird dagegen die Geschichte der

Philosophie als die Eingangspforte zur Wissenschaft gewählt, so findet man sich von einem Strome widerstreitender Meinungen ergriffen. Philosophie soll sich aber nicht traditionell fortpflanzen. Die ersten Versuche des speculativen Denkens müssen unabhängig von schon ausgebildeten philosophischen Sätzen entstanden sein; heraus getrieben, ja heraus gestossen aus der gemeinen Ansicht der Dinge müssen sich die ersten Denker gefühlt haben; und mit der nämlichen Selbständigkeit, nur vollständiger und umfassender, muss sich noch heute in der Beschaffenheit der gemeinen Ansicht der Dinge jedem das Bedürfniss der Philosophie aufdringen, wie einst einem Anaximander, Parmenides und Platon. Um diese Unbefangenheit der Untersuchung zu sichern, ist selbst im propädeutischen Theile nur sehr wenig Rücksicht auf die Geschichte der Philosophie genommen worden; die Geschichte einer Wissenschaft ist nicht sie selbst; so geneigt man auch jetzt ist, hier jeden *festen* Unterschied in einander fliessen zu lassen, und sogar die Möglichkeit philosophischer Irrthümer zu leugnen, indem man die Sphäre, wo Wahrheit und Irrthum einander noch entgegen gesetzt sind, eben so als eine niedere Entwickelungsstufe des erkennenden Geistes betrachtet, als die, wo Tugend und Laster unvereinbar einander gegenüber stehen. In den sublimen Regionen der — Zeitphilosophie verschmilzt das Alles.

Man sieht schon aus dem Gesagten, dass der Vf. sich in diese sublimen Regionen nicht hat erheben wollen, obgleich ihm dieselben sehr wohl bekannt sind. Er will nicht von vorn herein Einbildungen an die Stelle der Thatsachen setzen; will nicht in die Luft bauen. Der Anfang der Untersuchung liegt nirgends anders als im Gegebenen. Eine Hinweisung auf den Zwang, mit welchem sich uns das Gegebene ankündigt, würde in früheren Zeiten nicht nöthig gewesen sein; in unserer Zeit, seit man sich dessen, was niemals Gegenstand einer Erfahrung werden kann, durch innere Anschauung zu bemächtigen sich überredet hat, setzt man alles Andere eher voraus, als man sich für verpflichtet achtet, der Aufforderung Kant's Genüge zu leisten: „man solle sich wenigstens darüber rechtfertigen, wie und vermittelst welcher Erleuchtung man sich denn getraue, alle Erfahrung durch die Macht blosser Ideen zu überfliegen, und wie man es anfangen wolle, seine Erkenntniss ganz und gar *a priori* zu erweitern.“ Doch der Vf. hat sich gegen die Zeitphilosophie noch stärker ausgesprochen; er sagt: „Wenn man fortfährt, die Vernunft für ein Orakel zu halten, dessen Aussprüche der Verstand nicht zu dollmetschen, dessen Ansprüche er nicht zu fassen vermöge, so braucht es keine Verwunderung zu erregen, wenn die Philosophie sich zu Zeiten so unverständig wie möglich benommen hat, um nur einige Ansprüche auf Vernunft zu documentiren.“ Hierbei wollen wir uns jedoch erinnern, dass dies keinesweges allge-

mein ist. Manche, die jener Zeitphilosophie angehören, haben gar wohl gewusst, dass man mit der Negation des Verstandes nicht weit kommt; und haben sich wohl gehütet, sich, nach S. 100, des „bacchantischen Taumels, an dem kein Glied *nicht* trunken sei", zu rühmen. Sie sahen nur nicht, und wussten nicht und wollten nicht glauben, dass und wie man aus dem Widersprechenden der gegebenen Erfahrungsbegriffe herausgehen, und eben damit den Weg zur Erklärung der Erfahrung antreten könne. Nur mit diesen wird ohne Zweifel Hr. Prof. H. sich ferner beschäftigen wollen, in wiefern er überhaupt die erwähnte Zeitphilosophie zu berücksichtigen für gut findet. Uebrigens hat er die Untersuchungen des Unterzeichneten benutzt; dies ist von ihm selbst nicht bloss in der Vorrede angezeigt, sondern mit einer solchen Pünctlichkeit im ganzen Buche nachgewiesen, dass es auch hier nicht passend wäre, darüber zu schweigen. Vielmehr kann es Ueberlegungen veranlassen, die wenigstens indirect mögen angedeutet werden. Versetzt man sich in Gedanken in das letzte Decennium des vorigen Jahrhunderts, und nimmt man an, Krug und Fries wären früher aufgetreten als Reinhold und Fichte: so erhellet leicht, dass die grosse Genauigkeit, womit jene Beiden die Lehre Kant's bearbeitet haben, auf Reinhold sehr vortheilhaft würde gewirkt, und ihn zu einer Behutsamkeit würde bewogen haben, der auch Fichte sich nicht hätte entziehen können. Wie weit nun auch der Abstand zwischen dort und hier sein möge: Hr. Prof. H. hat ein Beispiel von Genauigkeit gegeben, welches öffentlich zu verdanken der Unterzeichnete nicht umhin kann. Missverständnisse pflegen bei solcher Genauigkeit nicht vorzukommen; bei der Durchsicht des Buches ist dergleichen nicht bemerkt worden; dagegen tritt überall eine Freiheit der Behandlung hervor, die vom ängstlichen Anklammern an die Worte eines Andern das gerade Gegentheil ist. Dass in der schon bekannten Ordnung Methodologie, Ontologie, Synechologie und Eidolologie, als die Abschnitte der allgemeinen Metaphysik sind abgehandelt worden, dies ist die Folge der nämlichen Nothwendigkeit, worin sich der Unterzeichnete selbst befand, da er im Jahre 1828 den zweiten Theil seiner allgemeinen Metaphysik genau nach demselben Plane ausführen musste, welchen er sich in den Hauptpuncten der Metaphysik, die im Jahre 1808 herauskamen, schon vorgezeichnet hatte. Wohl möchte es ganz gut gelautet haben, man sei in zwanzig Jahren viel weiter gekommen, man habe in Folge der inzwischen ausgearbeiteten Psychologie und Naturphilosophie ganz neue Aufschlüsse über die Metaphysik gewonnen, man wolle sich mit den Fortschritte der Zeit ins Gleichgewicht setzen, und dergleichen mehr. Das Alles liess sich nicht sagen; und Hr. H. hat auch jetzt nicht möglich gefunden, etwas Aehnliches zu sagen, Dagegen hat er das Zufällige beseitigt, was darin liegt,

dass erst die Hauptpuncte der Metaphysik, dann das Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, hierauf die kleinere und später die grössere Psychologie, zuletzt aber die allgemeine Metaphysik vom Unterzeichneten herausgegeben waren. Hr. H. wollte in einem Buche von bequemem Umfange, nicht überladen mit Gelehrsamkeit und noch weniger mit Polemik, jedoch versehen mit den nöthigen Hinweisungen sowohl auf alte als auf neuere Philosophie, in fasslichem Vortrage Alles das vereinigen, worauf der Titel: Metaphysik, dem Leser Anspruch geben könnte. Er vereinigte demnach die Methodologie mit der Propädeutik, gab der Eidolologie zurück, was ihr in jenen Schriften die Psychologie vorweg genommen hatte, und liess die Naturphilosopie weg. Dass es nun dennoch Gründe giebt, früher eine Propädeutik vorzutragen, die Methodologie der Wissenschaft selbst vorzubehalten, die Psychologie abgesondert zu stellen und dagegen die Anfänge der Naturphilosophie mit der allgemeinen Metaphysik zu verbinden: dies braucht hier nicht erörtert zu werden; denn auch jene Zusammenstellung hat ihre guten Gründe, besonders da, wo die Rücksichten des akademischen Vortrags wegfallen. Und schwerlich hätte sich, nach der Meinung des Unterzeichneten, der Plan des Vfs. besser ausführen lassen, als so, wie er es wirklich geleistet hat.

Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen. Nebst einem logisch-mathematischen Anhange. Von *M. W. Drobisch*, Prof. an der Univ. zu Leipzig. Leipzig 1836.

Bekanntlich war Kant der Meinung, die Logik habe seit Aristoteles keinen Schritt rückwärts gethan, aber auch keinen vorwärts thun können. An dem letzten Theile des Satzes möchte man beim Anblicke dieser zwar kleinen, aber äusserst gehaltreichen Schrift wohl zweifeln. Sie hat einen logisch-mathematischen Anhang; schon dieser einzige Umstand kann bemerklich machen, die Logik müsse doch wohl nicht so ganz abgeschlossen und isolirt dastehen, als ob sie keiner Verbindungen fähig sei, wodurch sie selbst einen Zuwachs erlangen würde. Aber auch abgesehen hievon hat sie von den scharfen Augen eines Mathematikers eine solche Musterung sich müssen gefallen lassen, dass schwerlich ein Fleckchen in ihrem Bezirke übrig geblieben ist, welches nicht wäre von neuem besichtigt worden. Gleichwohl ist der Hr. Vf. von Ueberschätzung der Logik sehr weit entfernt. Er sagt in der Vorrede: „Man rühmt die Logik wie einen tüchtigen Elementarlehrer, der zwar nur einen beschränkten Gesichtskreis übersieht, aber darin vollkommen zu Hause ist, und überdies Zucht und Ordnung zu

halten versteht. Und man hat gar nicht Unrecht daran. Die Logik ist viel zu arm, um auf unmittelbare Weise zur Erweiterung menschlicher Wissenschaft etwas Wesentliches beitragen zu können. Sie ist blosser Formalismus, — aber: *wer sein Denken vollständig auszubilden beabsichtigt, der kann eine exacte Kenntniss dieser Formen nicht entbehren, so wenig wie sich der Maler dem Studium der Anatomie, der Componist dem Studium des Generalbasses entziehen darf.*" Wir können hinzufügen: die Verächter der Logik richten nicht mehr aus, als die Verächter der Grammatik. Beide bewirken bloss, dass diejenigen Männer, welche die Unentbehrlichkeit dieser Studien kennen, sich die Mühe nehmen, durch verbesserte Darstellungen der Geringschätzung zu begegnen, welche, wenn sie weiter um sich griffe, gemeinschädlich werden würde.

Die Einrichtung des Buchs ist zwar im Ganzen die gewöhnliche; nach der Einleitung (über das Verhältniss der Logik zu den andern Theilen der Philosophie, worüber der Hr. Vf. mit dem Unterzeichneten durchgehends übereinstimmt,) folgen vier Abschnitte über Begriffe, Urtheile, Schlüsse, und systematische Formen; im letztern wird von Erklärungen, Eintheilungen und Beweisen gehandelt. Im Einzelnen aber wird vielleicht jeder bisherige Logiker bedeutende Abweichungen von seiner gewohnten Darstellungsweise finden, deren Gewicht jedoch schwerlich von Allen gleichmässig möchte geschätzt werden. Es ist zu bedauern, dass der Vf. nicht mehr von den Beispielen und Anwendungen, die ihm ohne Zweifel vorschwebten, mitgetheilt hat; durch solche möchte z. B. gleich die Unterscheidung von Aggregation, Separation, Determination und Abstraction, (welche mit Addition, Subtraction, Multiplication und Division verglichen werden,) mehr Licht erhalten haben, und die Bemerkung: es sei nicht genau richtig, den Inhalt eines Begriffs die Summe seiner Merkmale zu nennen, vor der Frage geschützt sein, ob es überall möglich sei, die Verbindung dieser Merkmale in der Logik für alle Begriffe gültig zu bestimmen? Dass es Fälle giebt, wo sehr nothwendig die Merkmale Eines Begriffs als dessen Factoren betrachtet werden, ist gewiss; dennoch sind die Merkmale des Sollens und Müssens im Begriffe eines Staats, anders verbunden als Geschwindigkeit und Zeit in der Bewegung; und Asymptoten, Axen, Brennpuncte der Hyperbel anders als die praktischen Ideen im Begriffe der Tugend. Uebrigens hat der Hr. Vf. wohl nur sagen wollen, dass wenn ein Merkmal eines Begriffs $=0$ gesetzt wird, der Begriff verschwindet (so bei Schlüssen *modo tollente*), welches allerdings der Multiplication entspricht, nicht aber der Addition. Sollte sich indessen durch Sonderung verschiedener Fälle etwas Näheres über die möglichen Verbindungen der Merkmale in den Begriffen vestsetzen lassen, so würde diess zu dem Wichtigsten gehören, was die Logik darbringen könnte, und wir er-

wähnen dieses Gegenstandes absichtlich hier, weil Hr. Prof. Dr. Einer von den Wenigen ist, die Umsicht genug in den verschiedensten Zweigen der Wissenschaften besitzen, um mit einer solchen Frage sich überall nur beschäftigen zu können. Es wäre am Ende wohl möglich, dass die Logik darum keine Fortschritte macht, weil Männer von dem universellen Geiste des Aristoteles so äusserst selten sind. Schwärmereien über das Universum haben wir genug; aber diese führen bekanntlich nicht zur Logik.

Verwandt mit dem Vorigen ist es, dass der Verf. in der Logik auch der Beziehungen erwähnt, welches der Unterzeichnete nicht gewagt hatte. Hier hilft ein kurzes Beispiel zur Klarheit. „Verbinde ich mit dem Begriffe des gleichschenklichen Dreiecks den der Rechtwinklichkeit, so determinire, beschränke ich den erstern; steige von der Gattung zur Art herab und bilde hiemit einen neuen Begriff. Bezeichne ich dagegen das gleichseitige Dreieck als gleichwinklich, so findet durchaus nichts Aehnliches statt; denn das gleichwinkliche und gleichseitige Dreieck ist nicht mehr und nicht weniger als das gleichseitige ohne den Zusatz der Gleichwinklichkeit." Solcher Beispiele hätten wir viele gewünscht. Der Vf. nennt die Synthesis eine Thatsache, welche die Logik nicht unberücksichtigt lassen dürfe. Das ist wirklich so; und nicht mehr noch minder ist auch der conträre Gegensatz, welcher von jeher in der Logik behandelt wurde, eine Thatsache. Die Frage ist, ob man dergleichen im Gebiete der Begriffe vorkommende Thatsachen nicht vollständiger, als bisher, in der Logik werde verzeichnen können? — Als Folge aus dem Angegebenen findet sich nun schon (§. **30**) ein *mittelbarer* conträrer Gegensatz, dessen man sonst auch nicht zu erwähnen pflegte; desgleichen die Unterscheidung des *Widerstreits* vom eigentlichen *Widerspruch;* wozu die Beispiele: gleichseitiges und zugleich rechtwinkliches Dreieck, durchsichtiger Geist, angeführt sind; und die Unterscheidung der Einstimmung von der Vereinbarkeit, indem jene dem Decken zweier Figuren, diese dem Aneinanderpassen verglichen wird.

Der Kürze wegen übergehen wir den Gebrauch, welchen der Vf. von der Bemerkung des Unterzeichneten über hypothetische und kategorische Urtheile gemacht hat; und erwähnen nur im Vorbeigehen, dass zwar nicht die Ansicht, aber der Ausdruck über Existentialsätze sich doch etwas verändern möchte, wenn man bei der Formel $A = A$ die Betrachtung des §. 59 nicht abbräche, sondern anfinge. Denn dieser Satz hat noch volle Beschränkung des Prädicats auf das ihm gleiche Subject; gerade der Umstand aber, dass von nun an, falls man den Inhalt des Subjects vermindert, eine Quantitätsbeschränkung in die Form des Urtheils eintritt, erinnert daran, dass der Begriff des Subjects, für sich genommen,. diese Beschränkung nicht mehr so auszuüben vermag, wie verlangt wird. Dabei darf wohl auch an die letzte Zeile der Anmerkung zum §. **41**

erinnert werden. — Doch wir müssen den Raum sparen und Vieles übergehen, um nicht gerade in Ansehung des Wichtigsten unsern Bericht abkürzen zu müssen.

Das Ausgezeichnetste dieser Logik nämlich besteht in zweien, mit ganz ungewohnter Sorgfalt ausgeführten Untersuchungen; zu welchen zwar der Unterzeichnete vor vielen Jahren Anlass gegeben hatte, aber ohne eine solche Entwickelung zu erwarten. Eine davon betrifft die Classificationen, die andre die Kettenschlüsse. Auch hier mit der Theorie fast allein beschäftigt, ist der Vf. sparsam mit Beispielen und Anwendungen; daher mag erlaubt sein, einige Worte voranzuschicken. Als der Unterzeichnete zuerst mit der Combinationslehre sich bekannt machte, fiel ihm sogleich auf, dass diejenige Operation, welche man Variiren mehrerer Reihen nennt, auf Begriffsreihen bezogen, nämlich auf Reihen von Merkmalen vorliegender Gegenstände, zu Classificationen dieser Gegenstände führe; und zwar so, dass man zwischen mehreren Classificationen die Wahl habe, je nachdem man die erwähnten Reihen unter einander versetze. Bald darauf mit praktischer Philosophie, und insbesondere mit systematischer Aufstellung der Pädagogik, daher häufig auch mit den berühmten niemeyerschen Grundsätzen beschäftigt, bemerkte er, dass in diesem Werke unzählige rhetorische Dispositionen vorkommen, die eigentlich logische Eintheilungen sein sollten; so dass in der Pädagogik, deren Ganzes der Praktiker so leicht und sicher als möglich muss übersehen können, um nicht Eins über dem Andern zu vernachlässigen, sehr viel an Klarheit würde gewonnen werden, wenn eine mässige Anzahl genau bestimmter Begriffsreihen zur combinatorischen Verbindung, ähnlich den Classificationen, bereit gelegt würde. Ohne Zweifel passt dies auf alle praktischen Wissenschaften gerade um desto mehr, je mehr sie ganz eigentlich *praktische* Anleitungen geben sollen; es passt aber auch auf die vorgängige theoretische Untersuchung der Begriffsreihen selbst, die man nicht leicht aus einem Vorrath gegebener Kenntnisse richtig herausfinden wird, wenn man nicht schon im voraus auf die Vortheile rechnet, welche die combinatorische Form hintennach von selbst darbietet. Als nun diese Ueberlegungen an die Logik sollten geknüpft werden, fand sich eine leichte Vorfrage: wie vielfach kann ein Begriff unter seine logisch höheren subsumirt werden? Hier beginnt Hr. Prof. Dr. seine Rechnungen. Der erste Artikel seines Anhangs betrifft die Lehre von der Unterordnung der Begriffe. Damit steht der vierte in Verbindung: zur Theorie der Eintheilungen und Classificationen. Jener erste löset vier Aufgaben: 1) die Anzahl der Begriffe zu bestimmen, denen ein aus m Merkmalen zusammengesetzter Begriff kann untergeordnet werden; 2) die Anzahl der zwischen einem gegebenen Begriffe und irgend einem seiner m Merkmale möglichen Reihen einander unterge-

ordneten Begriffe zu bestimmen; 3) die Anzahl der zwischen dem gegebenen und einem *bestimmten* höheren Begriffe der *n*ten Ordnung möglichen Reihen aufzufinden; 4) unter gleicher Voraussetzung wie vorhin, die Anzahl der Uebergänge von irgend einer Ordnung höherer Begriffe zur nächst höheren, so wie die Summe sämmtlicher Uebergänge von jeder Ordnung zur nächst höheren zu finden. — Auf *Ploucquet* und *Lambert* wird im zweiten Artikel: algebraische Construction der einfachsten Urtheilsformen und Ableitung der Schlüsse, Rücksicht genommen. Auf *Twesten* im dritten Artikel: zur Theorie der Schlussketten; nachdem schon vorher dem Unterzeichneten war nachgewiesen worden, dass seine Aufstellung von vier Formen derselben noch nicht vollständig sei. Auf *Fries*, der vielfältig im Buche benutzt ist, scheint insbesondere der fünfte Artikel sich zu beziehen: zur Theorie der Beweise; hier findet sich auch ein interessanter Satz von *Hauber* über Umkehrbarkeit allgemein bejahender Urtheile beleuchtet. Von dem ausserordentlichen Fleisse, den der Vf. an die Syllogistik gewendet hat, wäre nun noch viel zu sagen, wenn man es unternehmen könnte, über einen solchen Gegenstand ohne grosse Weitläuftigkeit deutlich zu berichten. Das ganze Buch will studirt sein; und vielleicht muss man es gebrauchen, um es gehörig studiren zu können; welches wenigstens von der Logik selbst Niemand bezweifeln wird, der sie wirklich kennt.

M. W. Drobisch, Quaestionum mathematico-psychologicarum specimen primum. Lips. 1836.

Das Uebrige des Titels besagt, dass dies Programm zu einer akademischen Feier, nämlich zu Anhörung einer Rede (*ad memoriam Kregelio-Sternbachianam celebrandam*) einzuladen bestimmt war. Der Vf. ist Hr. Prof. *Drobisch*, der hier die ersten Fundamente der mathematischen Psychologie beleuchtet. Die Abhandlung zerfällt in drei Theile: 1) *de definienda iacturae magnitudine*, 2) *de ratione distribuendae iacturae*, 3) *de limine apparitionis et valore liminari*. Nicht ohne Grund beginnt das *prooemium* mit den Worten: *Quae sequuntur quaestiones scriptae sunt lectoribus psychologiae mathematicae principiis iam aliquantulum imbutis;* denn freilich für Leser, die noch nicht wissen, was für eine *iactura* hier gemeint sein könne, wird die Abhandlung nicht verständlich sein. Gemeint aber ist der Verlust, welchen das gesammte Vorstellen durch den Gegensatz gleichzeitiger Vorstellungen erleidet. Jedermann kann in jedem Augenblicke an sich selbst beobachten, dass er nicht im Stande ist, eine beliebige Menge von Vorstellungen sich gleichzeitig zu vergegenwärtigen; dass vielmehr ältere Vorstellungen aus dem Bewusstsein verschwinden, indem neue eintreten. Es wäre

zu wünschen, dass Hr. Dr. sich auf einige Erläuterung darüber eingelassen hätte, wie diese ganz bekannte Erfahrung auf ihren einfachsten Ausdruck zurückzuführen sei, um denselben einer mathematischen Untersuchung zu unterwerfen. Aber von einem Programm darf man wohl nicht verlangen, dass es hätte länger sein sollen; am wenigsten, wenn es bei aller Kürze wirklich so reichhaltig ist, als das vorliegende. Auch setzt der Vf. die Schriften des Unterzeichneten als bekannt voraus, indem er die schon dort angegebenen Resultate hier durch neue Wendungen der Rechnung bestätigt. Dies war in der That nützlicher, als Einwendungen zu beantworten, auf die keine Antwort gewünscht wird. Die Vorrede sagt: *neque huius loci erat, psychologiam mathematicam contra eorum obiectiones defendere, qui, in rebus tam arduis mathematicorum formulis aliquam auctoritatem concedendam esse, obstinate negant.* Dazu wird überall nirgends ein bequemer Ort zu finden sein; und es ist nicht nöthig, dass man sich deshalb bemühe. Wohl aber muss man suchen, sich denjenigen verständlich zu machen, welche zu verstehen wünschen; und hiezu gehört eine bestimmte und sorgfältig gewählte Kunstsprache; die aber besonders im Lateinischen schwer zu finden ist. In dieser Hinsicht hat sich Hr. Dr. grösstentheils, doch nicht ganz, dem Versuche angeschlossen, welchen der Unterzeichnete schon in der Abhandlung *de attentionis mensura* machte. Dass für das Deutsche: *Vorstellung*, kein passenderes Wort zu finden ist als *notio*, für *Vorstellen* kein passenderes als *cogitare*, ist freilich schlimm; aber noch schlechter wären *repraesentatio* und *repraesentare;* denn die Fundamente der mathematischen Psychologie liegen tiefer, als dass unter Vorstellungen sogleich Bilder dessen, was uns gleichsam gegenüber stehe, (Objecte dem Subjecte) dürften verstanden werden. Auch die Ausdrücke *perceptio* und *apperceptio* müssen hier noch vermieden werden; denn sie sind speciellen Untersuchungen vorzubehalten, an die bei der ersten Begründung noch gar nicht darf gedacht werden; sie beziehen sich auf das so eben geschehene Auffassen, also auf einen Process, dessen Erklärung einer viel zu grossen Meinungsverschiedenheit ausgesetzt ist, als dass davon könnte ausgegangen werden. Noch weniger passend wäre das platonische *idea;* man würde dabei an Musterbegriffe, oder an Gattungsbegriffe, wo nicht gar an den Idealismus denken, oder vollends an den spinozistischen Satz: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.* Das Wort *notio* vermeidet wenigstens diese Unbequemlichkeiten; es hat nur den Fehler, dass es die Vorstellung von der Seite des Vorgestellten bezeichnet; während in der Grundlehre der Psychologie von dem Zustande des Vorstellenden die Rede ist; einem Zustande, der einer Hemmung unterworfen ist, sobald entgegengesetzte Vorstellungen zusammentreffen. Glücklich genug hat Hr. Dr. das Vorgestellte bezeichnet durch den

Ausdruck: *imago notionis;* denn wiewohl hiebei nicht an ein Bild (mit räumlicher Gestaltung) zu denken ist, so wird man doch hierdurch aufmerksam gemacht, dass *imago notionis* noch zu unterscheiden ist von *notio,* (das Vorgestellte, als ein Solches oder Anderes, zu unterscheiden von den Vorstellungen als den Zuständen des Vorstellenden.) Dies wird noch deutlicher durch den Ausdruck *robur notionis;* denn diese Stärke wird Niemand in dem Vorgestellten suchen, sondern nur in dem Zustande des Vorstellenden. Eben dahin zielt *contraria notionum indoles;* obgleich nämlich der Gegensatz im Vorgestellten liegt, so unterscheidet er doch auch die Vorstellungen selbst von einander. Bei dem Worte *Hemmungsgrad* aber, dessen sich der Unterzeichnete bedient hatte, bemerkt Hr. Dr. es sei zweideutig, und deshalb zu vermeiden. Man könnte nämlich glauben, es bezeichne den Grad, bis auf welchen eine Vorstellung (z. B. die vom Anfange eines Schauspiels, während die Aufführung schon bis zum dritten Acte vorgerückt ist,) sich müsste verdunkeln lassen; allein die Absicht des gewählten Ausdrucks war, das Mehr oder Weniger des Unterschieds zweier Vorstellungen anzuzeigen, z. B. so, dass zwischen Schwarz und Braun der Hemmungsgrad geringer sei als zwischen Schwarz und Gelb. Daher will Hr. Dr. nur den Ausdruck: Grad des Gegensatzes, gelten lassen; lateinisch: *gradus contrarietatis.* Ferner unterscheidet er *pressio* und *oppressio.* Es soll nämlich *oppressio* die gänzliche Hemmung, so dass nichts Vorgestelltes übrig bleibe, bezeichnen. Aber daneben steht: *volle* Hemmung. Gegen diesen Ausdruck möchte doch auch etwas zu erinnern sein; richtiger wäre: völlige Hemmung. Das Wort *voll* muss dem Gegensatze, dem *gradus contrarietatis,* vorbehalten bleiben, für den Fall, dass er der grösste mögliche ist, d. h. dass von zweien Vorstellungen eine ganz gehemmt werden müsste, wofern die andre ungehemmt bleiben sollte. Es folgt das Wort *obscuratio,* Verdunkelung. Dieser Ausdruck ist bekanntlich in der Psychologie längst eingebürgert; man bezog ihn aber auf mangelnde Unterscheidung von andern Vorstellungen. Wolff hat in der *psychol. empirica* §. 41 den Satz: *si perceptiones particulares fuerint clarae, composita distincta est.* Also, wenn die zusammengesetzte Vorstellung undeutlich, so sind die Theilvorstellungen nicht klar, sondern dunkel. Hieraus konnte man sehr leicht auf die Bemerkung kommen, dass, je bunter die Zusammensetzung, desto gewöhnlicher die zusammengesetzte Vorstellung undeutlich ausfällt; denn die Theilvorstellungen verdunkeln einander gegenseitig, d. h. sie hemmen sich. *Pressio* und *obscuratio* bedeuten also einerlei; nur weiset *pressio* auf den Grund hin, wovon *obscuratio* die bemerkbare Folge ist. Hiemit hängt *tensio,* die Spannung, zusammen; denn je mehr eine Vorstellung, im Verhältniss zu ihrer Stärke, an Hemmung erleiden muss, desto stärker strebt sie in ihren ursprünglichen

Zustand zurück. Ob die Ausdrücke: *notionem coercere* und *notionem cohibere*, gleich passend seien, könnte gefragt werden; vielleicht ist das *coercere* der eben jetzt geschehenden Hemmung angemessener, als *cohibere*, zurückhalten, so nahe auch das Halten mit dem Zurückdrängen zusammenhängt. *Ratio distribuendae iacturae* ist ohne Zweifel ein vollkommen verständlicher Ausdruck, sobald man eingesehen hat, dass die *iactura*, die Hemmungssumme, früher bestimmt sein muss, ehe sich entscheiden kann, in welchem Verhältniss sie sich vertheilt. (So muss eine Last, die von mehreren Stützen soll getragen werden, erst als Ganzes gegeben sein, ehe sich bestimmen lässt, wieviel jede einzelne Stütze zu tragen hat.) Dass endlich *animus*, das Bewusstsein, unterschieden wird von dem Ausdrucke *mens*, der Geist, ergiebt sich aus dem Vorigen. Denn die gehemmten Vorstellungen sind zwar nicht aus dem Geiste, wohl aber aus dem Bewusstsein entwichen. Soviel über die Nomenclatur, wie der Vf. sie angiebt.

Von der Art, wie der Unterzeichnete die Grösse der Hemmungssumme bestimmt hatte, sagt Hr. Pr. Dr.: sie sei *paullo prolixa et captu difficilior.* Einem Mathematiker gegenüber, der so eben ein vortreffliches Lehrbuch der Logik herausgegeben hat, die frühere Darstellung ihrer Form nach zu vertheidigen, möchte nun wohl etwas gewagt sein; da indessen die Resultate doch genau zusammentreffen, und da die frühere Darstellung wenigstens ohne alle Künstelei die Art anzeigt, wie die Sache zuerst ist gefunden worden: so kann dies nur den Wunsch veranlassen, dass bald die Zeit kommen möge, wo es für einen philosophischen Vortrag ein ernstlicher Vorwurf sein könne, einige Worte mehr zu enthalten, als die strenge Präcision erfordert. Hätte man durchgehends für solche Leser zu schreiben, deren Hr. Prof. Dr. einer ist, so würde eine ganz andere Schreibart nöthig werden. In dem hieher gehörigen Paragraphen der Psychologie war gegen Missverständnisse zu warnen. Schon dort aber ist der nämliche Weg des Beweises eingeschlagen, den auch Hr. Dr. nimmt, indem gezeigt wird, die Hemmungssumme könne nicht grösser und nicht kleiner sein. Dass eine Absurdität herauskäme, wenn man sie grösser nehme, hat Hr. Dr. sehr klar dargestellt. In dem Schlusssatze (3), nachdem auf die Verschiedenheit der Hemmungsgrade Rücksicht genommen worden, befindet sich jedoch ein kleines (gewiss nicht absichtliches) Versehen; es fehlt nämlich die kurz zuvor richtig angezeigte Ausnahme: *excepta illa notione maximi roboris.* Dabei können indessen Bestimmungen vorkommen, die am gehörigen Orte angegeben sind, aber schwerlich einen kurzgefassten Ausdruck gestatten, daher man sie in diesem Programm nicht erwarten durfte.

Was ferner die Hemmungsverhältnisse anlangt: so hat Hr. Dr. es vorgezogen, sich von der Proportionsform so bald als

möglich zu entfernen, und dagegen der Rechnung die Form der Gleichungen zu geben. Er glaubt nämlich, die Addition der Hemmungsgrade in den Verhältnisszahlen könnte auf den ersten Anblick befremden, wiewohl sie in der That richtig ist. Aber auch bei ihm kommt eine Addition vor; und wer nicht scharf genug nachdenkt, könnte auch hier fragen, ob die Stelle: *ex articulo antecedente sequitur etc.*, klar genug sei, da man im vorigen Artikel eine solche Anwendung nicht erwartet hatte. Freilich wäre diese Bedenklichkeit vollkommen grundlos; aber die andere, die er vermeiden wollte, hat nichts mehr zu bedeuten; eher möchte gesagt werden, der §. 53 der Psychologie sei zu kurz gefasst. Er bezieht sich nämlich auf §. 43, und muss aus diesem erklärt werden. Jedenfalls sind nun zwei Darstellungen des nämlichen Gegenstandes vorhanden, die einander gegenseitig zur Probe dienen; und solche Bestätigungen sind allemal willkommen.

Der dritte Abschnitt ist überschrieben: *de limine apparitionis et de valore liminari.* Es soll nämlich für eine dritte schwächere Vorstellung der Grad der Stärke, welche ihr *zum wenigsten* eigen sein muss, um sich neben zweien stärkeren im Bewusstsein halten zu können, durch Rechnung bestimmt werden; und diese Untersuchung, welche bei dreien Vorstellungen zuerst vorkommt, soll auf jede beliebige Anzahl derselben erweitert werden. Der Ausdruck: *Schwelle des Bewusstseins*, ist demnach verständlich genug; denn er zeigt an, dass es eine Grenze giebt zwischen solchen Vorstellungen, die stark genug, und andern, die zu schwach sind, um sich als ein wirkliches Vorstellen zu behaupten, und nicht von den stärksten gänzlich verdunkelt zu werden. Diese Schwelle liegt aber nicht etwa ein für allemal vest, sondern sie richtet sich in jedem einzelnen Falle nach der stärksten, — oft schon nach den *beiden* stärksten Vorstellungen. Hier hat nun Hr. Dr. selbst nöthig gefunden, einige Worte gegen mögliche Missverständnisse zu richten; und auch die seltsamsten sind möglich, daher das, was (bei 11) am Ende beigefügt ist, nicht überflüssig sein wird. Für die Kunst des Calculs war hier ein etwas freieres Feld als in den vorigen Abschnitten. Das zeigt sich in einer sehr interessanten Rechnung, wodurch folgender Satz bewiesen wird: *dato indefinito notionum maxime contrariarum et secundum ordinem magnitudinis descendentem dispositarum numero, si una ex iis, respectu reliquarum omnium in limine apparitionis est, quaevis notio insequens simul, si non sub limine, certe in hoc ipso erit; et quidem iam respectu earum notionum, quae restant exclusis iis, quae interiectae sunt.* Der Satz musste in Folge dessen, was in der Psychologie schon gezeigt war, erwartet werden; allein der Beweis ist gänzlich neu und durch seine Form überraschend. Ein Druckfehler in der Grösse unter dem Wurzelzeichen, wo der Setzer von einer Aehnlichkeit des Nenners mit dem Zähler ist verleitet worden,

(es steht nämlich im Nenner auch $\frac{1}{a_{k+1}}$ anstatt a_{k+1}), ist so leicht zu verbessern, dass er wenig störend sein wird.

In diesem ganzen Programm redet nur der Mathematiker. Die ersten Zeilen der Vorrede sagen: *de his ipsis principiis, cum eo sensu, quo metaphysicis fundamentis superstruenda, tum eo, quo ex fontibus experientiae deducenda sunt, disputare, in alind nobis reservamus tempus.* Möge er den Zeitpunct nicht zu weit hinausschieben. Das hier Gelieferte zeigt jedoch schon hinreichend, mit welcher Pünctlichkeit Hr. Dr. das Fundament der mathematischen Psychologie geprüft hat.

M. W. **Drobisch**, *Quaestionum mathematico-psychologicarum. Specimen II. Lips.* 1836.

Herr Professor *Drobisch*, als jetziger Procancellarius der philosophischen Facultät, liefert in diesem Programme die Fortsetzung eines früheren, welches im Julius vorigen Jahrs zu einer akademischen Feier einzuladen bestimmt war, und damals in unsern Blättern angezeigt wurde. Beide sind statischen Inhalts, d. h. sie betreffen die Gesetze des Gleichgewichts unter den Vorstellungen; ein Paar andere, worin die Mechanik des Geistes wird beleuchtet werden, sollen bald nachfolgen. Den Anfang des vorliegenden macht der Satz: *Generalis haec est psychologiae lex, quod omnes notiones in animo simul propositae, quoad fieri potest, in unum coniunguntur, et composita sic efficitur notio.* Dieser Satz steht der irrigen Meinung *Kant's* entgegen, als ob eigene Handlungen der Synthesis nöthig wären, um ein Mannigfaltiges zur Einheit des Vorstellens zu bringen. Es giebt keine Scheidewände zwischen den Vorstellungen; sie fliessen von selbst in Eins, wo nicht die Hemmung wegen der Gegensätze im Vorgestellten es verhindert. Hier aber giebt es Unterschiede, derenwegen das Programm in drei Abschnitte zerfällt: 1) *De perfectis notionum complexibus;* d. h. von den vollkommenen Verbindungen, welche da eintreten, wo kein Gegensatz im Vorgestellten liegt, z. B. wenn wir einerlei Object durch seinen Ton und seine Farbe zugleich auffassen. Gesetzt, es seien mehrere Objecte auf solche Weise zugleich vorgestellt: so entsteht die Frage nach der gegenseitigen Hemmung zwischen den Gesammtvorstellungen dieser Objecte; indem sowohl die Farben derselben als die Töne einander hemmen, jedoch nicht die Farben für sich, und eben so wenig die Töne für sich, sondern die ungetheilten Vorstellungen, worin Ton und Farbe als Merkmale *erst dann können unterschieden werden,* wenn Reflexionen höherer Art hinzukommen, deren Bedingungen weit ausser den Grenzen dieses Programms liegen. 2) *De connexarum notionum aequilibrio.* Hier ist nicht mehr von solchen

Vorstellungen die Rede, welche sich vollkommen zu vereinigen fähig wären, sondern von unvollkommener Verbindung, die nach geschehener Hemmung eintritt, und wofür der Ausdruck *Verschmelzung* ist gewählt worden. Wo irgend ein paar Töne zugleich gehört, oder ein paar Farben zugleich gesehen wurden, da bildet sich nach Verschiedenheit der Vorstellungen, oder auch der Umstände, eine Vereinigung, die nur dann vollständig sein könnte, wenn die Vorstellungen ganz gleichartig, und die Umstände ganz günstig wären. Zwei Personen mögen genau den nämlichen Ton singen, oder zwei Stellen eines Gemäldes mögen nicht bloss gleichfarbig sein, sondern auch so nahe beisammen liegen, dass man keinen Zwischenraum angeben könne; dann freilich, und auch nur dann, wird das Gehörte und Gesehene vollkommen zusammenfliessen; sonst aber, wenn irgend ein Unterschied vorhanden ist, entsteht einerseits Hemmung, andererseits doch ein gewisser Grad von Vereinigung; so dass, wenn etwas Drittes hemmend dazu kommt, die beiden Vorstellungen sich dem Dritten mit einer Energie widersetzen, die zwar nicht ganz ihrer Summe entspricht, aber grösser ist, als wenn jede Vorstellung einzeln hätte widerstehen sollen. Die Bestimmung des Gleichgewichts in solchen Fällen ist der Gegenstand des zweiten Abschnitts. 3) *De imperfectis notionum complexibus.* Hier wird etwas in Frage genommen, welches gewissermaassen die Betrachtung der beiden vorigen Abschnitte in sich vereinigt. Zufällige Umstände können verhindern, dass Vorstellungen zu einer vollkommenen Vereinigung, deren sie an sich fähig wären, wirklich gelangen. Man will wissen, wie sie in dieser geringeren Vereinigung, deren Gradbestimmung sehr verschieden sein kann, gemäss derselben wirken werden. Ueber diesen dritten Punct wäre beinahe eine kleine Differenz zwischen dem Hrn. Vf. und dem Unterzeichneten entstanden. Allein man hütete sich zu disputiren; man bemühete sich vielmehr auf beiden Seiten, um neue Wege der Untersuchung zu finden; man traf bald im Resultate zusammen, und der Unterzeichnete hat dem Hrn. Vf. dafür zu danken, dass derselbe ihn veranlasste, seine frühere Rechnung zu berichtigen.

Vergleicht man dieses zweite Programm mit dem ersten, so kann man es nicht mehr elementarisch nennen; denn das erste enthält Rechnungen für einzelne Vorstellungen, das gegenwärtige erweitert dieselben auf Complexionen und Verschmelzungen. Allein wer damit die gewöhnliche Behandlung ähnlicher Gegenstände in den Psychologien vergleicht, der wird geneigt sein, diese ganze Untersuchung gar sehr elementarisch zu nennen, weil anderwärts die Zerlegung der zusammengesetzten *Vorstellungen* in ihre kleineren Theile pflegt vergessen zu werden über dem vorgestellten *Objecte*, und besonders über dem vorstellenden *Subjecte*, von dessen Thätigkeiten und Vermögen man vielerlei zu sagen gewohnt ist, was (um den gelindesten Ausdruck zu

wählen,) in den Zusammenhang der hier geführten Untersuchung auf keine Weise kann aufgenommen werden. Darüber einige weitere Auskunft zu geben, wird sich vielleicht bald Gelegenheit finden; nämlich alsdann, wenn der Hr. Vf. die beiden noch versprochenen Programme wird nachgeliefert haben. Für jetzt ist genug, wenn man einsieht, (was aus dem Vorstehenden schon klar genug hervor geht,) dass die hier angezeigten Untersuchungen nicht etwa aus einer besonderen Lust am Calculiren haben entstehen können; welche Lust der Hr. Vf., wenn er wollte, an ganz anderen Gegenständen leichter befriedigen konnte. Vielmehr bedurfte die Psychologie einer Berichtigung vieler, traditional gewordener Fehler, von denen ein Hauptzug, dass man neben dem Vorstellungsvermögen noch ein besonderes Begehrungsvermögen, und mit fortschreitendem Irrthume dann auch noch ein Gefühlvermögen nöthig hatte, allgemein bekannt ist, und eben deshalb schon längst die allgemeine Verwunderung hätte erregen können, wie es doch zugehen möge, dass Vorgestelltes sich in ein Begehrtes und Gefühltes bald verwandele und bald nicht? Welches Causalverhältniss überhaupt unter den verschiedenen Seelenvermögen statt finden möge? Hier hatte der Irrthum alle Aussicht verschlossen. Um dieselbe zu eröffnen, musste zuerst nachgewiesen werden, dass *die Vorstellungen selbst* das Geistig-Wirksame sind, und zwar ursprünglich in Folge ihrer Gegensätze und Verbindungen. Dies, und vieles Andere, kann nicht ohne Hülfe der Rechnung einleuchtend gemacht werden; auch gehen wissenschaftliche Untersuchungen ihren Gang, ohne zu fragen, ob es etwa mühsam scheinen möge daran Theil zu nehmen.

Quaestionum mathematico-psychologicarum fasciculus I.; auctore **Maur. Guil. Drobisch**, *in univ. Lips. P. P. O. Accedit tabula lithographica. Lips.* 1837.

Von diesem *fasciculus*, welcher vier *specimina* in sich fasst, haben wir die erste Hälfte (zwei früher erschienene Gelegenheitsschriften) schon in diesen Blättern angezeigt; es bleibt also nur noch übrig, von der letzten Hälfte Bericht zu erstatten. Den Unterschied der Statik und Mechanik machen schon die Ueberschriften bemerklich, nämlich durch den Zusatz: *statici argumenti* beim ersten und zweiten, *mechanici argumenti* beim dritten und vierten *specimen*. Es war aber nicht bloss wichtig, diese Analogie mit der Körperlehre zu zeigen, so weit sie reicht, sondern auch sie zu beschränken, damit sie nicht über ihre wahren Grenzen ausgedehnt werde. Die Art, wie der Hr. Vf. dies im *scholion* der dritten Abhandlung darthut, indem er durch Rechnung die Ungereimtheit vor Augen legt, welche aus der Uebertreibung folgen würde, hat uns besonders interessirt; ehe wir darauf kom-

men, müssen wir des Zusammenhanges wegen Einiges voranschicken, was freilich die von Hr. Dr. gewählte Darstellung nur unvollkommen bezeichnen kann, da wir den Vortrag abkürzen müssen. *Datis compluribus notionibus contrariis, a, b, c, . . . animo simul propositis, — obscurantur, h. e. coercentur omnes ad aequilibrii statum usque, quo summa pressionum omnium iacturam, et singulae cuiusvis notionis pressio quotum iacturae legitimum, secundum leges staticas determinandum, aequat. Fit autem transitus a statu libero ad hanc aequilibrii conditionem per gradus continuos: quare continuam hanc claritatis mutationem motum vocare, et de descensu notionum ad punctum aequilibrii, vel etiam ipsum limen usque loqui licebit.* (Hier folgt eine kurze Erwähnung der mechanischen Schwelle des Bewusstseins, im Gegensatze der statischen Schwelle.) *His praemissis statuamus, indefinito numero in animum intrare notiones contrarias a, b, c, . . . Designemus iacturam per S, et partes eius singulis notionibus distribuendas deinceps per* $q'S$, $q''S$, $q'''S$, . . . *partem iacturae elapso tempore t depressam per* Σ, *partes denique huius* Σ *ad singulas notiones referendas deinceps per* σ', σ'', σ''', . . . *Quo facto primum patet, fore* $\sigma' = q'S$; $\sigma'' = q''S$; $\sigma''' = q'''S$. — *Iam vero subsistamus in una notione, v. c. a; cuius iacturam elapso tempore t vere factam* σ, *et partem proportionalem iacturae integrae qS appellemus. Significat igitur* σ *id cogitationis, h. e. actionis cogitandi quantum, quod oppressum est, ideoque ex animo evanuit. Eo ipso vero modulo, quo cogitationes coerceutur et intenduntur, vires gignuntur ad recuperandum pristinum libertatis statum suscitantes.* (Diesen Hauptpunct konnte freilich das vorliegende, dem Calcul bestimmte, Programm nicht entwickeln; und auch wir müssen ihn hier, als aus unseren früheren ausführlichen Darstellungen bekannt, voraussetzen.) *Sic cogitatio a quantitate* σ *imminuta vim illam suscitantem gradu* $\frac{\sigma}{a}$ *exercet; ipsa igitur vis erit* $= \frac{\sigma}{a} \cdot a = \sigma$. *Ergo quantitas* σ *duplicem habet significatum: indicat enim non solum partem iacturae factae, sed simul vim. Iam vero eo sensu, quo vis est,* σ *resistit oneri, quod ipsi a iactura imponit, h. e. actionibus reliquarum notionum infensis. Quare quum illud onus sit* $= qS$, *vis ad descendendum cogens restat* $= qS - \sigma$, *quae tamen proximo tantum temporis momento dt hac quantitate aget. Haec igitur est vis acceleratrix notionis motae a. — Celeritas igitur simili modo, quo in mechanica communi, per formulam* $v = \frac{d\sigma}{dt}$ *exprimi poterit. Si quis vero hac principiorum similitudine ad transferendos in psychologiam mathematicam caeteras formulas fundamentales corporum* $dv = \varphi dt$; $\frac{d^2s}{dt^2} = \varphi$ *induceretur, vehementer erraret.* (Nun folgt Zurückführung dieser Formeln auf die Trägheit der Körper.) *Sine dubio eadem rei conditio in mechanica mentis esset, si cogitatio notionis et imago eiusdem* (das Vorstellen und das Vorge-

stellte) *re vera differrent. Quod utique non est concedendum. — Actionis ad actum quasi transeuntis ne vana quidem hic adest species: nihil enim est, ad quod vis transire, nihil, quod, quasi manu missum, proprio Marte motum continuare queat. — Valent igitur in mechanica mentis hae formulae:* $d\sigma = \varphi dt$; *et* $v = \frac{d\sigma}{dt} = \varphi$; *e quibus apparet, quantitatem celeritatis semper hic aequare quantitatem acceleratricis.* Dies wird für Mathematiker vollkommen verständlich sein. Dass aber auch die Sache sich so verhalten müsse, wird ihnen vollends klar werden durch das *scholion*, wo die falschen Annahmen

$$dv = (qS - \sigma)\, dt, \text{ und (wegen } v = \frac{d\sigma}{dt}\text{)}$$
$$\text{auch } v dv = (qS - \sigma)\, d\sigma$$

verfolgt werden. Es kommen nämlich Formeln heraus, die eine oscillatorische Bewegung anzeigen, dergleichen hier durchaus erfahrungswidrig sind, indem solchergestalt die Vorstellungen sich ihrem Gleichgewichte nicht einmal annähern würden.

Ein anderes Hülfsmittel der Deutlichkeit, dessen jeder Mathematiker leicht entbehren kann, das aber den Nicht-Mathematikern gerade am nöthigsten ist, gewährt die lithographirte Tafel, wo das Sinken und Steigen der Vorstellungen auf gewohnte Weise durch die Curven versinnlicht wird, welche den in der Rechnung vorkommenden Functionen entsprechen. Wir können nicht weiter ins Einzelne gehen, müssen aber noch der Schlussanmerkung des ganzen *fasciculus* gedenken. Der Vf. hatte wegen Bestimmung der Hemmungssumme bei verschiedenen Graden des Gegensatzes folgende Regel aufgestellt: *iactura minimam aequat summam productorum e gradibus, quibus singula quaevis notio reliquis omnibus contraria est, in robora earundem.* Diese Worte vertheidigend und erklärend fügt er jetzt hinzu: *impedit enim phrasis „singula quaevis", quo minus una ex illis, quae formari possunt, summis omittatur, praecipitque, quod praecedit, vocabulum „minimam", eam eligere ex his omnibus summam, quae vera iactura est.* Wir wollen nun nicht fragen, ob jener Ausdruck wirklich eine deutliche Vorschrift, verschiedene Summen zu bilden und die kleinste auszuerwählen, enthalte; denn schon auf S. 7 finden wir jetzt eine Abänderung des früheren Textes, wodurch dem Missverstehen der Worte, welches dem Unterzeichneten begegnet war, vollkommen vorgebeugt ist. Hr. Dr. hat jetzt die sämmtlichen Unterscheidungen, auf die es ankam, vollständig angegeben; und indem er bezeugt, dass die nämlichen Regeln sich im §. 52 des Buchs: Psychologie als Wissenschaft, u. s. w. schon befinden, können wir diese Uebereinstimmung auch unsererseits nur bestätigen, ohne dass es nöthig wäre, über kleine Abweichungen des Vortrags zu rechten.

De ethices a Schleiermachero propositae fundamento. Auct. G. Hartenstein, philos. theoreticae in univ. Lipsiensi prof. ord. Lips. 1837.

Niemand vermag das Ganze der künftigen Folgen seines Handelns zu übersehauen; aber auch den grössten Kreis irdischer Wirksamkeit darf man nicht mit dem Universum vergleichen, wenn er nicht als unbedeutend soll gering geschätzt werden. Gleichwohl redet man nicht bloss vom Universum, als ob noch keine Fernröhre uns die Weite unserer Unwissenheit aufgethan hätten; sondern man will auch von der Kenntniss des Universums, von diesem Wissen unseres Nicht-Wissens, die Sittenlehre abhängig machen, deren Grundzüge schon die Alten, ohne Fernröhre, ohne physikalischen und chemischen Apparat, im Wesentlichen richtig erkannt hatten. Welche Irrwege dabei eingeschlagen werden, und durch welche Verstösse die zur Schau getragene Verachtung der Logik pflegt gebüsst zu werden, dies musste endlich einmal zur Kritik auffordern; und die Kritik musste sich ein ausgezeichnetes Beispiel wählen, wenn sie nicht in unbestimmte Allgemeinheit sich verlieren wollte. Hr. Prof. *Hartenstein* hat hiezu die beiden Programme benutzt, die er beim Antritte seiner ordentlichen Professur zu schreiben hatte, und die eine zusammenhängende, sehr reichhaltige, durch Scharfsinn und nachdrücklichen Vortrag eben so sehr, als durch die Wichtigkeit ihres Gegenstandes sich empfehlende Abhandlung ausmachen. Nach einer historischen, von *Kant* beginnenden, Einleitung handelt das erste Capitel von dem Bilde einer vollkommenen Ethik, wie *Schleiermacher* dasselbe schon in seiner Kritik der Sittenlehre zu zeichnen unternommen hatte. Dagegen schreibt im zweiten Capitel der Vf. vom Begriffe und Wesen der Ethik. Das dritte Capitel enthält nun die eigentliche Kritik des Systems, welches neuerlich aus dem handschriftlichen Nachlasse Schl.'s herausgegeben worden; nämlich in Bezug auf das Fundament; denn hierauf ist die Abhandlung schon durch ihren Titel beschränkt. Das vierte Capitel (das zweite, kürzere Programm) giebt eine Erläuterung durch Beispiele. So zweckmässig diese Anordnung, so ist doch für den Bericht darüber wohl bequemer, von hinten anzufangen, um gleich wenigstens Einen Hauptpunct, um welchen der Streit sich dreht, hervor zu heben. Folgende Stelle ist aus Schl.'s Werke ausgehoben:

„Alle Gattungsbegriffe der verschiedenen Formen des individuellen Lebens sind wahre *Naturgesetze*. Wenn wir nun gefragt werden: hängt diesem Gesetze auch ein Sollen an? so werden wir so viel bejahen müssen, dass wir das Gesetz aufstellen für das Gebiet, *ohne dass in der Aufstellung zugleich mit gedacht werde, dass Alles rein und vollkommen nach dem Gesetze verlaufe.* Denn das Vorkommen von Missgeburten als Abwei-

chungen des Bildungsprocesses, und das Vorkommen von Krankheiten, als Abweichungen in dem Verlaufe irgend einer Lebensfunction, *nehmen wir nicht auf* in das Gesetz selbst; und diese Zustände verhalten sich zu dem Naturgesetze, in dessen Gebiet sie vorkommen, *gerade wie* das Unsittliche und Gesetzwidrige sich verhält zu dem Sittengesetz."

Diese Worte verrathen zuvörderst, welche Kenntniss von der Physik, und welchen Begriff von Naturgesetzen er müsse gehabt haben. Was finge doch der Astronom, ja irgend ein Naturforscher an, mit Gesetzen, wobei in Frage käme, welche Abweichungen *wir* in deren Gebiet aufnähmen oder nicht aufnähmen; gleich als ob das in unserm Belieben stünde! Hier aber nun den Begriff des Sollens anzubringen, ist eine so verfehlte Analogie, dass man schon nach diesem einzigen Zuge nichts anderes erwarten kann, als eine Kette von Irrthümern, die man sich gefasst halten mag, durch die Gewalt des einmal angenommenen Vorurtheils zu entschuldigen. Hr. H. lässt sich darüber folgendermaassen aus: *Si de imperfectis naturae formis, de monstris, et quae ex hoc genere sunt alia, verba facimus, tacite praeconcepta aliqua vel pulchritudinis vel utilitatis vel certe roboris et vigoris vitalis utimur notione tanquam norma; quam, si naturae perfectionis defectum imputamus, obliviscimur non esse legem, ex qua natura agat, sed normam, ex qua nos ea, quae secundum leges ipsi quacunque velis ratione insitas progignit, diiudicamus. Cuius negligentiae vestigia ita in usum linguae migraverunt, ut vel astronomi de aberrationibus planetarum ab orbitis, et de perturbationibus, quibus in itinere expositi sint, loquantur, veram scilicet orbitarum formam comparantes cum praeconcepta motus elliptici notione: licet optime sciant, hanc praeconceptam notionem aberrare a vera orbitarum figura: neque erravisse astra, pristinam theoriam non sequentia, sed theoriam, cui verae et plenae horum motuum leges et rationes nondum perspectae erant.* Hieraus wird nun gleich der Gegensatz folgender Behauptungen klar werden. Schl. sagt: *Wenn das Gesetz blosser Gedanke wäre, so wäre die sittliche Welt eine bloss eingebildete.* H. antwortet: *hoc verissimum est, sed non tollit officii auctoritatem; imo hoc ipsum est ethicae peculiare, quod idealem aliquem quasi mundum construens, altiora spirat, quam quae in rerum natura revera fiunt, vel certe ea, quae fiunt, non curat.* Es versteht sich von selbst, dass bei diesem *non curat*, nur von der Veststellung der Principien die Rede ist; denn die ganze Schrift handelt nur vom Fundament, und nicht von den angewandten Theilen der Sittenlehre. *Postquam enim* (sagt der Vf. bald darauf) *ideae tanquam principia diiudicationis ethicae inventae sunt, tum, ut applicari possint, disciplinam moralem ad hominum, quales experientia esse docet, voluntates se convertere ipsi diximus; sed ab hac ipsa applicatione non posse initium ethices fieri, per se patet.* Statt der Aufsuchung

der praktischen Ideen beginnt Schleiermacher die Ethik mit dem Setzen einer Natur, in welcher die Vernunft, — und der Vernunft, welche in einer Natur handelnd *schon ist*, d. h. mit dem Setzen der menschlichen Natur und der menschlichen Vernunft. Der Vf. weiset ihm nicht bloss den in dieser Behauptung liegenden Empirismus, sondern auch eine auffallende Aehnlichkeit mit der fichte'schen Lehre nach, wodurch ein Licht auf den historischen Ursprung jener Lehrmeinungen fällt. *Sicuti a Fichtio primum τὸ Non-Ego ponendum erat, ut τὸ Ego voluntatis, sive, quod idem esse dicebatur, libertatis suae sibi conscium fieri posset, deinde autem omni studio ethico tollendi eius, quod Non Ego esset, finis proponebatur, (nimirum, quoniam nulla alia ratione τὸ Ego ad libertatem absolutam, nullis limitibus circumscriptam, evehi posset,) denique vero τὸ Non-Ego prorsus tolli neque patiebatur, neque debebat, ne, qua niteretur conditione conscientia libertatis, ea ipsa conditio evanesceret: eodem modo a Schleiermachero rationi primum opponitur natura, ut ratio nanciscatur agendi obiecta; deinde finis ultimus proponitur naturam cum ratione uniendi; denique vero hoc uniendi, sive naturam in organismum rationis participem convertendi studium ab assequendo fine deterretur, ne desit agendi conditio. In his quidem eo tantum differunt Schleiermacherus et Fichtius, quod, quae hic de voluntate eaque libera docuerat, ea ille ad notionem rationis, satis ambiguam, transtulit: et quod, cum Fichtius virtutem et dignitatem moralem ad personam agentem pertinere non oblitus esset, Schleiermacherus eius universam, si Diis placet, naturam participem fieri posse videtur statuisse.* Wobei wir mit Bezug auf das Vorhergehende noch bemerken, dass es wenig befremdet, wenn etwa der Idealist (Fichte) sich Naturgesetze so vorstellt, als brauchte nicht Alles rein und vollkommen nach ihnen zu verlaufen, falls *wir* dieses in deren Aufstellung nicht zugleich mit *gedacht* hätten, — daher es nun auch nicht eben wunderbar ist, wenn in einer ihm nachgeahmten Lehre solche Meinungen widerkehren. Diese Nachahmung einmal voraus gesetzt, so ist wenigstens von einer Seite klar, woher die Behauptung stammt: *Wissen und Sein giebt es für uns nur in Beziehung auf einander.* Jedoch hier müssen wir weiter zurück gehen. Im dritten Capitel, dem Haupttheile der Abhandlung, beginnt der Vf. von Schleiermacher's Forderung eines höchsten Wissens, von welchem alles einzelne ausgeht; denn (so meint er) wären die Grundbegriffe einzelner Wissenschaften jenem untergeordnet, so enthielte jenes deren Ursprung; oder wären sie einzeln gesetzt, so müsste das Verhältniss ihrer Anfänge den Gegenstand des höchsten Wissens ausmachen. Der Vf. verweist dagegen auf die Logik. Die specifischen Differenzen untergeordneter Begriffe entspringen *nicht* aus dem höheren, sondern werden ihm in der Determination beigefügt; und die Erkenntniss eines Verhältnisses ist *nicht* die Erkennt-

niss dessen, was die Verhältnissglieder, einzeln genommen, für sich sind. Er fährt fort: *non potest mirum esse, quod Schleiermacherus in ea, quam ingressus est, via pergens, ab initio statim maximis difficultatibus irretitur, ex quibus non sine maxima levitate exitum sibi parare potest. Etenim ut ei concedatur, summum omnium disciplinarum principium unum et idem esse, tum hoc certe exspectari et postulari potest, ut revera sufficiat ad ea, quae inde sequi dicuntur, deducenda, stabilienda et confirmanda. Schl. contra, ipse invitus quasi diffisus principii indoli, addit, non posse intelligi et admitti principium per se, sed ita tantum, ut singula quaeque simul perspiciantur: quo efficitur, ut eius, ex cuius cognitione reliqua pendere iure exspectatur, cognitio alternis vicibus ab horum ipsorum cognitione pendeat; et quid sit revera principium, et qua consequendi necessitate singula quaeque contineantur, dici plane non possit. — Auctor dicit:* Die Darstellung wird volle Gültigkeit haben für die, welche *geneigt* sind, sich dieselbe Gestaltung des höchsten Wissen vorzubilden. *Itaque subiectiva quaedam assentiendi propensio et proclivitas id est, ad quod in ipsis principiis recurrit: quod concedere nihil aliud est, nisi omnem quaerendi et indagandi severitatem mutabili opinionum varietati committere.* Das sollte schon die eigenthümliche, nur zum Ueberreden geschickte Schreibart Schleiermacher's jedem fühlbar machen. Wir können uns aber bei diesem ersten Puncte (*de conditionibus a quibus singularum quarumque disciplinarum expositio pendeat*) nicht weiter aufhalten; sondern eilen zum zweiten: *de derivanda notione ethices*, wobei sogleich auf eine andere Quelle der Meinungen Schl.'s hingewiesen wird, nämlich auf das platonische: *τὸ μὴ ὂν πῶς ἄν γέ τι γνωσθείη*; denn auch daran hängt seine Behauptung: *Sein und Wissen haben wir nur für einander*, und unterscheiden sie nur entgegen stellend; worin zugleich liegt, dass sie in einem Höheren Eins sein müssen, welches wir hier *nur voraussetzen können*, ohne uns zu kümmern, ob es auch *nachgewiesen* werden könne. *Ultima verba mirationem facere possunt, quoniam auctoris nihil magis interesse debebat, quam hoc, ut, quid sit illud Unum, accuratissime declaretur. Sed de hoc quidem mox: nunc in eo offendimus, quod τὸ Esse et τὸ Scire propterea, quod opposita sint, in altius aliquid, nescimus utrum rem dicamus an notionem, concidere, et quasi coire legimus. Simulatque concidunt, ad se invicem non possunt referri. Si vero eas consideramus tanquam notiones disiunctas, tertiae subordinatas, tunc quidem verum est, nonnullas utriusque notionis notas in hanc tertiam concidere; sed non verum, ipsas notiones in hanc tertiam concidere.* Hiebei das Beispiel von einer geraden und krummen Linie, die nicht in eine vorgebliche Indifferenz des Geraden und Krummen zusammenfallen, wohl aber sich der Abstraction darbieten, welche zum allgemeinen Begriffe der Linie, unbestimmt, ob sie gerade oder krumm sei, hinführt. Jenem platonischen Satze wird übrigens das mathematische Wissen entgegen gestellt; *mathematicae enim*

cognitionis obiecta revera non sunt, et tamen nullum cognitionis genus in tanta amplitudine firmius est, quam hoc, quod non ad rerum existentiam, sed ad meras notionum relationes pertinet. Weiter die logischen Verwirrungen rügend, kommt der Vf. auf Schl.'s Satz: Wenn im Aufsteigen die Gegensätze sich vermindern, so kann man nur zum Höchsten aufgestiegen sein, wenn sie ganz verschwunden sind. *Quod si recte intellectum esse ponimus,* §. 29 *ita vertere licebit: „summa, quam quaerimus scientia, est ea, quam invenimus, si non solum ab rebus singulis, quae sunt et cogitantur, sed etiam ab ipsis cogitandi et essendi notionibus abstrahimus." Dolemus quidem, quod hac operatione neutiquam evehimur ad identitatem eorum, a quibus abstraximus mentem; non audemus dicere, ad quam notionem tum simus perventuri; miramur denique, quod quis hac ratione ad cognitionem aliquam, eamque profundissimam nescio an summam se pervenisse sibi possit persuadere; omnia enim, quae antea sciveramus, ex cogitatione nostra revera evanuerunt; sed his missis illud certe nacti nobis videmur, ut viam et rationem, qua ad illam summam, quae praetenditur, scientiam perveniatur, esse illam ipsam facilem abstrahendi operationem logicam intelligamus. Sed Schl. quidem hoc, quod fecisse videbamur, lucrum nobis minime concedit; nam quasi eorum, quae paucis lineis antea dixerat, plane oblitus esset, ita pergit:* Das höchste Wissen ist aber auch gar nicht einen bestimmten Umfang bezeichnend; *et porro:* Wenn man durch Aufsteigen vom Besonderen zum Allgemeinen das höchste Wissen erreichen könnte, so hätte es einen Umfang. *His qui non offenditur, nulla unquam interna repugnantia offendetur; tamen forsitan concedet, eam, qua quis illa summa scientia potiri possit, methodum plane in ancipiti relinqui.*

Jetzt dringt der Vf. schärfer ein auf seinen Gegner, mit den beiden Fragen: *was* enthält das höchste Wissen? und: was folgt daraus in Ansehung der Würde und Unwürde des Willens? Schon der ersten Frage kommt lauter Ungenügendes entgegen; der Inhalt des höchsten Wissens lässt sich nicht aussprechen; die vorgeblich gebundenen Gegensätze sind *antitheses, quas, dum adsunt, evanescere, et dum evanescunt, adesse serio docetur;* ja es heisst gar wörtlich: *„die Willkür beginnt, und die Ueberzeugung kann nur fest werden durch den Erfolg, dass nämlich eine zusammenhängende Ansicht des Wissens klar und bestimmt ausgesprochen werde;"* worauf der Vf. bemerkt: *ipsa principii stabilitas suspenditur ab assensu, qui singulis tribuendus sit; versamur in circulo satis rotundo, qui ab universalibus ad particularia, ab his ad illa nos versat.* Und wenn am Ende das *Ineinander alles Dinglichen und Geistigen* als das Höchste ausgesprochen wird, findet sich hierin, so wie in der Verkettung der Ethik mit Physik und Geschichte, nichts als verlarvter Empirismus, ohne den mindesten speculativen Gehalt. *Quemadmodum enim, nisi in iis, quae experimur, se obtruderet inter realis, quod dicitur, et idealis, subiectivi et obiectivi,*

naturae et rationis notiones universales discrimen, in Unius absoluti notione nulla inesset causa, ad hanc potius quam ad aliam quamcunque antithesin descendendi, ita etiam scientiae de ratione vel de natura in illa summa scientia, quae per se neque ad hanc neque ad illam pertinet, nullus est fons et origo. Ueber die zweite jener Fragen können wir kurz sein, nachdem gleich Anfangs schon aus dem letzten Kapitel das Nöthigste erwähnt worden. Schl. redet von der Sittenlehre als einem *speculativen* Wissen; auf der einen Seite (sagt er) ist sie als beschauliche Wissenschaft angesehen, gleich und beigeordnet der Naturwissenschaft; auf der anderen Seite als Ausdruck der Vernunft ist sie gleich und beigeordnet der Geschichtskunde. Natürlich fragt nun der Vf.: was demjenigen begegnen werde, der eine sittliche Norm für die Leitung seines Willens suche? *Ethicam, meminerit, ipsi non plus consilii et certitudinis praebere posse, quam ex physicae et historiae thesauris possit depromi.* Wir müssen hier unseren sehr unvollständigen Bericht abbrechen, und es bleibt nur noch ein Wort hinzuzufügen wegen einer Note, worin die analytische Beleuchtung des Naturrechts und Moral erwähnt, und auf eine neuerlich dagegen erhobene Opposition etwas erwidert wird. Die Antwort ist gerade dieselbe, welche wohl jedem, der die Lehre des Unterzeichneten näher kennt, einfallen musste; nur die Worte: *critico illi certe historice notum esse debebat*, möchten etwas hart klingen. Ohne Zweifel wusste der gelehrte Gegner, was gegen die Ansicht von den Seelenvermögen, als gegen eine Mythologie, längst gesagt worden. Beharrt er aber bei dieser gewöhnlichen Ansicht, so musste ihm wohl die Frage vorliegen: was man dabei gewinne, wenn man die ästhetische Urtheilskraft über die praktische Vernunft setze? In der That nichts, sobald man das kantische *sic volo, sic iubeo*, welches alle weitere Frage kategorisch abschneidet, von der praktischen Vernunft auf die ästhetische Urtheilskraft überträgt. Aber die ästhetische Urtheilskraft (wofern es eine solche giebt) ist nicht gewohnt zu befehlen; sie redet nicht in Machtsprüchen, deren sie gar nicht bedarf; nicht vom Universum so, als ob sie es kennte, und sich auf metaphysische Fragen einlassen müsste. Die sittlichen Imperative haben tiefer liegende Gründe, welche eben so wenig Befehle als Naturgesetze sind. Die Sittenlehre kann weder vom Sollen noch vom Müssen *ursprünglich* beginnen; und doch sind dies die beiden Puncte, wozwischen die gewöhnlichen Meinungen schwanken.

Die Nothwendigkeit pädagogischer Seminare auf der Universität, und ihre zweckmässige Einrichtung. Von Dr. *Heinr. Gust. Brzoska,* Prof. an der Universität zu Jena. Leipzig 1836.

Praktische Erziehung in einem kleinen Kreise so zu veranstalten, dass dadurch jungen Männern, die sich dem Lehrstande widmen, Gelegenheit zur nöthigen Vorübung gegeben werde, ist die Aufgabe eines pädagogischen Seminars. Möglichst klein muss dieser Kreis sein, schon deshalb, weil jede Uebung, und so auch die pädagogische, vom Einfachern zum Zusammengesetztern fortschreiten soll; und weil aus der Anhäufung einer grössern Menge von Zöglingen allemal Schwierigkeiten entstehen, welche theils auf die Disciplin drücken, theils den Unterricht in ein gewisses Geleise hinein bringen, aus welchem er, wo es auf Verbesserung der Lehrmethoden ankommt, nicht leicht herausgehen kann. Auch in einem kleinen Kreise noch bleibt die Schwierigkeit, zugleich für die Zöglinge und für zweckmässige Uebung der Seminaristen zu sorgen, sehr gross; und man wird sie niemals ganz überwinden, wenn einerseits die Zöglinge nach dem Belieben der Eltern ein- und austreten, andererseits nicht immer junge Männer genug in der Nähe sind, welchen, als Seminaristen, man den Unterricht in den verschiedenen Lehrfächern anvertrauen kann. Letzteres gilt insbesondere da, wo vom gelehrten Unterricht die Rede ist; denn dazu ist unstreitig Gelehrsamkeit die erste — und doch nicht die einzige Bedingung, denn das pädagogische Talent muss hinzukommen. Einem Schriftsteller nun, der von der Einrichtung eines pädagogischen Seminars handelt, kann es leicht begegnen, dass er Forderungen aufstellt, die sich auf dem Papier gut ausnehmen, in der Praxis aber kaum ausführbar sind. Gleichwohl darf man ihm dies nicht übel deuten; denn wenn ihm kein Ideal vorschwebt, läuft er nicht bloss Gefahr, ins Kleinliche zu verfallen, sondern auch in seinen Gedanken selbst an solchen Schwierigkeiten zu kleben, die wirklich nicht überall und nicht immer vorhanden sind, vielmehr unter günstigen Umständen und bei gutem Willen sich in der That wohl heben lassen.

Dem Vorwurfe, die Forderungen zu hoch zu spannen, wird das angezeigte Buch schwerlich entgehen. Darum wollen wir sogleich eine gewisse, sehr rühmliche Eigenthümlichkeit desselben bemerklich machen, wodurch das Gewicht eines solchen Vorwurfs grossentheils aufgehoben wird. Hr. Pr. Brzoska redet nämlich in diesem Buche keineswegs allein, sondern er verstärkt seine Stimme durch die Stimmen sehr vieler anderer Schriftsteller, aus verschiedenen Zeiten und Kreisen, so dass man wirklich überrascht wird durch die Gewalt der Mahnungen, die sich von allen Seiten vernehmen lassen. Da hört man bald

Graser, *Gedicke*, *Pölitz*, *Stephani*, bald Plato, Aristoteles, Quintilian, Melanchthon, Luther; da stehen neben einander Muretus, Ruhnken, Ernesti, Wolf, Ruhkopf, Creuzer, Eichstädt, Jean Paul, Hegel, Koch, van Heusde, — doch wir würden ein allzulanges Register hersetzen, wenn wir auch nur die Namen derer angäben, welche hier nicht bloss citirt, sondern von welchen in der That willkommene und lesenswerthe Stellen mitgetheilt sind. Mag das immerhin gelehrter Luxus sein; er ist nicht lästig und nicht überflüssig, wo es darauf ankommt, eine Thätigkeit zu wecken, um grosse Schwierigkeiten zu überwinden. Und man wird nicht leugnen können, dass Hr. Br. sich durch diesen Umfang einer Gelehrsamkeit, die er zu brauchen weiss, empfiehlt, und gegen den Verdacht der Einseitigkeit sichert.

Die Vorrede sagt, Hr. Br. habe im pädagogischen Seminar zu Königsberg die Anregung zu seinen pädagogischen Studien erhalten. Damit kann es wohl bestehen, dass er nicht in allen Puncten mit dem Unterzeichneten übereinstimmt, und selbst die Abweichung, wäre sie auch grösser, als sie ist, könnte als Beweis des eigenen Denkens zur Empfehlung beitragen. Er fordert ein theoretisches und praktisches Studium der Pädagogik; und hiermit auf den Universitäten nicht bloss pädagogische Vorlesungen, sondern auch ein pädagogisches Seminar. Im ersten Theile des Buchs wird die Nothwendigkeit eines solchen theoretisch aus dem Wesen der Pädagogik entwickelt; im zweiten praktisch und erfahrungsmässig; im dritten werden besondere Vortheile angegeben, die mit der Errichtung solcher Seminare verbunden seien; im vierten ist von der Einrichtung derselben die Rede. Vom ersten Theile wollen wir nur die Eintheilung der Pädagogik in ihre einzelnen Doctrinen kurz anführen: Encyklopädie und Methodologie der pädagogischen Wissenschaften; allgemeine Pädagogik; das Unterrichtswesen (Didaktik und Methodik); Religionsunterricht; Schulkunde; Schuldisciplin; Schulrecht; Erziehung in Familien, Pensionsanstalten und Waisenhäusern; Geschichte der Erziehung und des Schulwesens; Bücherkunde der Pädagogik; Staatspädagogik. Auf diese Ausbreitung von Disciplinen bezieht sich im zweiten Theile die Klage, dass der Vortrag der Pädagogik auf den Universitäten zu kurz sei. Diese Sache liegt anders. So wenig auf Quarta die Lectionen der Prima passen, eben so wenig kann in den Jahren des akademischen Studiums schon das ganze Gewicht theils dessen, was sich auf Erfahrungen des späteren Lebens bezieht, theils der Consequenzen, die aus einer Wissenschaft in die andere übergehen, fühlbar gemacht werden. Nicht auf die Menge der Vorträge kommt es an, sondern auf die Vorbildung und Aufmerksamkeit, die dazu mitgebracht wird. Staatspädagogik nützt denen nicht, welche vom Organismus des Staats, von seinen Behörden und Ständen noch

wenig wissen; und was die allgemeine Pädagogik anlangt, so hängt der Vortrag und das Verstehen derselben so genau mit praktischer Philosophie und Psychologie zusammen, dass, wenn hier an der richtigen Verbindung etwas fehlt, auch durch die grösste Weitläuftigkeit der Mangel nicht gedeckt werden kann. Leicht mag es denen, welche nicht gehörig vorbereitet kommen, begegnen, den Vortrag so zu hören, als ob er sich recht füglich in eine andere, ihnen bekanntere Sprache übersetzen liesse; den systematischen Gang im Auge zu behalten, ist Manchem zu beschwerlich.

Die dritte Abtheilung macht bemerklich, dass mancherlei Specielles, namentlich Monographien über einzelne Bildungsmittel, Charakteristik der Individualitäten und Sammlung erworbener Erfahrungen am besten in pädagogischen Seminarien gedeihen. Wir würden hierin noch sicherer, als schon jetzt der Fall ist, mit dem Vf. übereinstimmen, wenn uns nicht eine Stelle in der vierten Abtheilung Bedenken erregte. Da finden sich neben recht guten Angaben über die Arbeiten der Seminaristen auch kurze Aeusserungen über das, was den Grund und Boden eines pädagogischen Seminars ausmachen muss, die bei aller Kürze gar sehr ins Grosse gehen. Mit dem Seminar müsse eine gelehrte Unterrichtsanstalt, alle Arten von Bürgerschulen, mit Einschluss einer Anstalt, worin der Unterricht wie in Dorfschulen ertheilt werde, eine vollständige Erziehungsanstalt für höhere und niedere Stände verbunden sein. Die Unterrichtsanstalten sollen auch nicht bloss Knabenschulen seyn, sondern nebenan müssen noch Mädchenschulen sein; — der Director des Seminars müsse zugleich Director aller zu demselben gehörenden Schulanstalten sein. Diese Grösse (kaum erträglich für den Director selbst, noch weniger aber für seine Mitarbeiter) möchte wohl das Gegentheil der von uns verlangten Kleinheit werden. Je grösser, je schulmässiger, desto mehr würde die Eigenthümlichkeit des Seminars verloren gehen. Je mehr das Bedürfniss des Unterrichts für die Kinder vorwiegt, desto mehr erneuert sich der Druck, der Drang, den alle Schulen empfinden, wo man heute die Bewegung fortsetzen muss, in die man gestern gerathen war. Man kann die ausgefahrenen Geleise nicht verlassen; man hat Massen vor sich, anstatt Individuen zu beobachten. Doch es ist nicht nöthig, dies weiter auszuführen. Pädagogische Seminare werden allemal zuerst nach den Ansichten derjenigen sich richten, von denen sie angeordnet und geleitet werden; späterhin werden sich Nothwendigkeiten geltend machen, auf die man nicht gerechnet hatte. Der Vf., sollte er eine Anstalt nach seinem Sinne stiften, würde bald einen Wald neben sich aufwachsen sehen, der ihm zu dicht werden könnte. Aber zusammenstellen, was alte und neue Pädagogen geschrieben haben, es mit Kraft und Feuer vortragen, das Gefühl des pädagogischen Bedürfnisses anregen:

das ist ihm in solchem Grade gelungen, dass man hierin Mehr von ihm erwarten darf. Wir erfahren, dass er eine Art von pädagogischer Bibliothek beabsichtige; ein literärisches Unternehmen, wozu ihm die Mitwirkung tüchtiger Männer zu wünschen ist.

Ueber die neuesten Darstellungen und Beurtheilungen der herbart'schen Philosophie. Von *G. Hartenstein*, ord. Prof. d. Philos. zu Leipzig. Leipzig 1838.

Es gab eine Zeit, da einige wenige Individuen, denen man Bekanntschaft mit den Schriften des Unterzeichneten zutraute, von den darin niedergelegten Untersuchungen mehr oder minder zur Kenntniss des grössern Publicums gelangen liessen, je nachdem es ihren recensirenden Federn beliebte. Nach vielen Jahren änderten sich die Umstände; aber erst durch die kleine Schrift des Hrn. Prof. Drobisch (Beiträge zur Orientirung u. s. w.) wurde jener Zeit eine bestimmte Grenze gesetzt; und sie kann sich jetzt nicht erneuern. Zwar fehlt es nicht an dreisten Versuchen, aber diese werden von dem, was sie beabsichtigen, das Gegentheil bewirken. Hr. Prof. H. kann nicht dulden und duldet wirklich nicht, dass eine Lehre, die er sich zu eigen gemacht hat, fortwährender Entstellung preisgegeben sei. „Diese Bogen, sagt er, nehmen nichts als das Recht der ungehinderten Gegenrede in Sachen der Wissenschaft in Anspruch; ein Recht, von welchem Gebrauch zu machen um so weniger verwehrt werden kann, je mehr das Recht der Rede in einzelnen Fällen gemissbraucht wird. Die Gegenrede muss und wird verschieden sein je nach der Verschiedenheit der Rede, welcher sie gilt“ u. s. w. Eben diese Bogen geben dem Unterzeichneten nicht bloss Proben, wie er noch jetzt angegriffen, sondern auch wie er vertheidigt wird; welches letztere ohne Vergleich wichtiger ist als jenes. Schwacher Vertheidigung würde man nachhelfen, verfehlte berichtigen müssen, endlich würde in Ansehung der Schriften selbst, welche vertheidigt werden sollen, die Frage entstehen, ob in ihnen etwa der Grund des Missverstehens liege. Im vorliegenden Falle aber zeigt sich kein Bedürfniss der Nachhülfe oder Berichtigung; daher ist es nicht einmal nöthig die gegenwärtige Anzeige zu verlängern. Nur Eins muss hinzugefügt werden, nämlich der Wunsch, dass Hr. Prof. H. nichts mehr von sich fordern möge, als was zu leisten möglich ist. Er sagt S. 6, es werde sich neben dem, was er zurückweisen müsse, auf der andern Seite auch erfreuliche Gelegenheit finden, Auseinandersetzungen zu versuchen, die Verständigung über Probleme der Wissenschaft zum Ziele haben. Wäre nur das Ziel in der Nähe, so würde ohne Zweifel die Gelegenheit erfreulich sein; aber wo ist sie?

Wir haben dergleichen in den Proben, welche aus andern Schriften ausgehoben sind, nirgends gefunden. Sollten wir sie denn in der Gegend des Buchs von S. **63—103** suchen? Hr. Prof. H. weiss selbst, welche Confusion der Begriffe er dort aufzuräumen gehabt hat, und wie geringe Bekanntschaft mit dem, was mindestens durch aufmerksames Lesen hätte angeeignet sein sollen, daraus hervorleuchtet. Auf Verständigung lässt sich unter solchen Umständen schwerlich hoffen; ob der Erfolg die Erwartung übertreffe, wird sich wohl zeigen.

De Kanti antinomiis quae dicuntur theoreticis. Dissert. inaug., quam scripsit Leonh. Phil. Aug. Reiche. Gottingae 1838.

Zwei neue Ausgaben der kantische Schriften wetteifern eben jetzt mit einander in dem Bemühen, die Aufmerksamkeit der jüngern Generation auf den grossen Denker zurückzuwenden, welcher vor einem halben Jahrhunderte alle diejenigen beschäftigte, welche sich um Philosophie zu bekümmern geneigt waren. Möge für beide Ausgaben die Empfänglichkeit gross genug sein; das ist zu wünschen. Wenn aber die unbegrenzte Bewunderung, welche eine Zeitlang der Lehre Kant's als der Vollendung der Wissenschaft huldigte, nicht wiederkehrt, so wird dies eben so wenig zu bedauern sein, als es befremden kann. Denn auf unbedingtes Lobpreisen pflegen Versuche zu folgen, das Bewunderte noch zu überbieten; das Ueberbieten aber ist der Anfang des Uebertreibens, Verunstaltens, Verschmähens und des Rückfalls in alten Irrthum, den man längst hinter sich haben könnte. Kant's Hauptwerke nennen sich *Kritiken;* und wenn sie kritischen Geist wecken, so können sie diesem sich selbst nicht entziehen. Allein sie wollen studirt sein, ehe man sie beurtheilt; und der Fleiss des Studiums wird sich nicht durch ein Absprechen im allgemeinen, sondern nur durch ein sorgfältiges Eingehen in die Einzelnheiten bewähren können.

Hr. Dr. *Reiche*, dessen oben angezeigte Probeschrift auf beinahe acht ziemlich enggedruckten Bogen bei weitem nicht die ganze Antinomieenlehre, sondern nur die erste und zweite Antinomie, und von der dritten das, was mit jener in Verbindung steht, behandelt, verdient schon durch diese verständige Beschränkung, (wobei natürlich die erste Hälfte der Kritik d. r. V. als bekannt vorausgesetzt wird,) ferner schon durch die Genauigkeit, womit er die einzelnen Stellen des Hauptwerks nachweist, die Parallelstellen der kantischen Prolegomena vergleicht, und nur gelegentlich Fries, Fichte, Spinoza anführt, — ein besseres Lob, als wenn er eine weit ausgedehnte Belesen-

heit, oberflächlich überhinfahrend, zur Schau gestellt, und die Fragepuncte selbst (Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt und ihrer Theilung) zu entscheiden gesucht hätte. Sein Augenmerk richtet sich auf die Antinomieen als solche; auf das Widersprechende in ihnen, welches gleichwohl einen unvermeidlichen Gegenstand des Nachdenkens bildet. Daher will er die ganze Abhandlung nur als eine Analyse kantischer Lehren in Bezug auf das, was schon in der Methodologie und in der Einleitung zur Philosophie muss betrachtet werden, angesehen wissen. Man darf dabei nicht ausser Acht lassen, dass Kant selbst die widerstreitenden *Sätze* auf einen widersprechenden *Begriff*, nämlich auf den *einer an sich existirenden Sinnenwelt*, zurückgeführt, und dabei ausdrücklich von einer *unvermeidlichen* Antinomie der Vernunft geredet hatte. (Prolegomena, §. 52, *a*, *b*, *c*.) Dies Zurückführen ist nun zwar noch lange kein Aufweisen des Widerspruchs im Begriffe des unmittelbar Gegebenen; wie wenn Fichte (in der Sittenlehre) das Ich ins Object und Subject schied, und dann hinzufügte: „du bist nicht zweierlei, sondern absolut einerlei; und dies *undenkbare* Eine bist du schlechthin, weil du es bist.“ Aber die Aehnlichkeit, dass ein Widerspruch nicht auf blosses Geheiss der Logik verschwindet, sondern die Frage herbeiführt, wie man ihn behandeln solle, ist hier, wie in andern Fällen vorhanden; und wer Untersuchungen dieser Art schon kennt, dem liegt kaum etwas näher als dies: nachzusehen, wie Kant sich dabei benommen habe.

Indem nun der Vf. sich auf den kantischen Standpunct stellt, welchem gemäss das Empfundene, aufgenommen in die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes, die Erfahrung ergiebt, findet er es befremdend, dass die Systeme, wenn auch nur versuchsweise, die Erfahrung zu überschreiten sich konnten einfallen lassen; und es genügt ihm nicht, dass Kant die *Vernunft*, als Vermögen des logischen Schlusses, durch Prosyllogismen am Faden der höhern Bedingungen zum Absoluten hinaufstreben lässt. Abgesehen davon, dass die Dependenz schon dem *Verstande* bekannt war; desgleichen davon, dass nicht bloss eine, sondern beide Prämissen Anlass gaben, nach ihren Prosyllogismen zu fragen: angenommen vielmehr, die Vernunft suche Bedingungen, — wie kann sie das Absolute suchen? *Immo, quamvis supremum tandem inventum esset iudicium, tamen ratio etiamnum de conditionibus quaereret, iudiciumque se ipsum absolutum comprobaret. — Ubi conditionum seriem cogitaveris infinitam, conditiones non addere tibi nunquam licebit; ideoque nunquam absolutum invenies. — Infinitae totalitatis notio satis absurda, ut quod nisi finibus reiectis omnibus omnino cogitari non potest, idem nihilominus inclusum finibus coercitumque cogites.* Das Ende dieser Vorerinnerungen ist bekannt: es war unrichtig, erst eine schon ganz fertige Erfahrung,

dann eine dieselbe vorwitzig übersehreitende Vernunft anzunehmen; vielmehr ist es die noch nicht vollständig begriffene Erfahrung selbst, welche durch ihr Widersprechendes das Denken weiter fortzugehen antreibt, und auch von der Geschichte der Philosophie das bewegende Princip ausmacht. Der nun folgende Haupttheil der Schrift fasst die abzuhandelnden Gegenstände so zusammen, das zuvörderst vom vorherrschenden Raume, dann von der vorherrschenden Zeit gesprochen werde; nämlich bei Kant zeigt sich der Raum vorherrschend bei der Frage nach der Weltgrenze und der Theilbarkeit der Materie, die Zeit vorherrschend bei der Weltdauer und der Causalverknüpfung. Zuerst nun vom zweiten Theile der ersten Antinomie: *Rectissime quidem hic commemoratum videmus, spatium vacuum, prout nihilum, reali plane nullius momenti esse posse. At vacuum ut ne momenti fiat ullius, sane gravissimi fieri videmus; nam conditio fit, ut infinita ponantur. Quid autem? Si quis vacuum determinans omnino ne cogitari quidem posse persuasum habet, licet mundum finitum ponat, tamen minime verendum putabit, ne inani ille coarctetur infinito. An pertimescimus spectra, quae reapse nulla esse scimus? — Ceteroquin qui mundum finitum susceperit defendendum, forte dixerit, infinitum inane, quamquam ipsum terminare non possit, tamen terminari mundo de centro sphaerae spectato.* Dies gegen den Beweis der Antithese. Was den Beweis der These betrifft, so verlangt der Vf., es wäre der Vollständigkeit wegen zu sprechen gewesen:

1) *de infinita rerum in spatio vel finito*
2) *vel infinito summa,*
3) *de finita rerum in spatio vel finito*
4) *vel infinito summa;*

und bemerkt am Ende: *docet ille quidem, non posse rerum summam dari infinitam; sed cur finita in infinitum spatium dispersa cogitari non debeat, equidem non video demonstrari.* Der Schluss ist hier: *servata materiae a forma seiunctione et obsequium quoddam formae reperimus et multo gravius imperium.* Bei der zweiten Antinomie beginnt der Vf. wieder mit der Antithese; welches um desto passender ist, weil Kant hier, wo die Unpartheilichkeit sehr nöthig gewesen wäre, siehtbar gleich Anfangs für die Antithese, und gegen die zu kurz abgefertigte Thesis Parthei nimmt. *Spatium cum ex spatiis constet, nec ullo modo possit punctis simplicibus conformari, — spatium expletum prohibet, ne substantiae simplices excogitentur.* Bei dieser kantischen Behauptung erhebt aber gleich der Vf. eine *quaestio subdifficilis: unde tandem oriri potuerit illud: quidquid spatium expleat, reale multiplex esse?* (Bei Kant lauten die Worte im Beweise der Antithese: „Da nun alles Reale, was einen Raum einnimmt, ein ausserhalb befindliches Mannigfaltiges in sich fasset, mithin zusammengesetzt ist, und zwar als ein reales Zusammengesetztes nicht aus Accidenzen, mithin aus Substanzen: so würde

das Einfache ein substantielles Zusammengesetztes sein, welches sich widerspricht.") Der Vf. fragt nämlich sogleich weiter: *quae sententia nonne idem valet, ac si spatium esse realium multiplicatorem dixeris? Quocirca ubi vetueris, ne quid aliud reale, quam quod spatium expleat, cogitetur, nonne ita poni reale iubes, ut etiam atque etiam ponatur, aut ut id, quod per se spectatum spatio careat, spatium quasi induat conformetque?* (Nimmt man den Multiplicator weg, so muss der Multiplicandus *rein* zurückbleiben; dieser soll aber hier das Reale, mithin das *Selbstständige* sein.) Hier eine beiläufige Erwähnung des Spinoza: *non dividit, quam unam posuerat, substantiam, sed spatium indivisibile esse statuit.* (Freilich heisst es bei Spinoza, im 2 Satze des 2 Theils der Ethik: *extensio attributum Dei est sive Deus est res extensa.*) *Inepte ille quidem, quoniam omnis spatii princeps significatio posita est in oppositione hic et illic; reale autem, quod spatium explet, quia istam non patitur oppositionem, in realium multitudinem spatio cogitando dividitur, ut ex reali illa evertatur oppositio et in qua sita est, complectendi forma collocetur. — Iam vero ubi in infinitum dividendum erit, quum quicquid et inveneris dividendo et inventurus sis ipsum pro reali habere non possis, quam posueras realitatem, eam evertas necesse est.* Die Realität ist es, welche Kant in seinem Begriff von der *Substanz* nicht vest hielt; er erklärt die Substanz für das Beharrliche im Wechsel; der Vf. tadelt diesen Schematismus, welcher die Zeit einmengt, während der Begriff des *Trägers der Accidenzen* ohne alle Zeitdauer für sich vest steht. Sollte einmal der Schematismus gelten, so war die Unterscheidung der dritten Antinomie von dem, was die erste schon über die Weltdauer enthält, fast zu gesucht und zu künstlich. Alles dreht sich bei Kant um die Forderung: die Zeit, welche *nicht* wechselt, weil das Zugleich und das Nacheinander nur ihre Modi sind, soll wahrgenommen werden; dazu genügen ihm nicht einmal unsere inneren Zustände, sondern das Dauernde muss im Raume gegeben sein. (In der Note fragt der Vf.: *Cur tandem plura sunt, quae tempus unum repraesentat? Nonne quaedam exspectatur Spinozae substantia?*) Indem aber Kant den Begriff der Veränderung zu berichtigen meint und zwar durch das Paradoxon: *nur das Beharrliche wird verändert, das Wandelbare hingegen wechselt*, findet sich der Verf. zu der Frage veranlasst, ob das Wechselnde im Dauernden etwa Spuren zurücklasse, damit man sie dort vestgehalten in guter Ordnung beisammen finde. Und nachdem er dreierlei, was leicht vermengt wird, unterschieden hat, nämlich die blosse Succession, den Wechsel, und die Veränderung, folgt eine Stelle, die, bevor wir abbrechen, hier noch im Zusammenhange Platz finden mag. *Primo quidem adspectu mirandum videtur, quid sit, quod, instituto de substantia sermone, notionis simul oblitus, potissimum successionem accidentium contempletur. At id quidem idcirco mi-*

rum non est, quia perdurabile illud, quod nisi successioni oppositum, omni sententia caret, substantiae schema est. Avulserat enim illa de schematibus doctrina a successione perdurabile, ita ut perdurabile esset substantiae schema, successio causalitatis. Quare in illa de substantia disquisitione necessaria notionum coniunctio, schematum quidem commodo, sed substantiae vel potius illius attributorum complexionis incommodo, restituitur; ut, neglecta illa complexione, ad rem variabilem animus intendatur. Porro, quia vice versa successionem quoque ad perdurabile ita affigit, ut ex pura successione commutatio fiat, etiam causalitatis notio, quae proprie ad rem variabilem spectat, quandam induere videtur firmitatis speciem. Und etwas weiterhin: *Si omnia mente repetieris, Kanti propositum fuisse intelliges, ut firma ac definita successio deduceretur, quae, quum data esse non posset, causalitate efficeretur. — Omnis igitur Kanti de hac re disquisitio analytica quaedam datae successionis, invito illo quidem, demonstratio est: ut haec experientiae forma, quamvis ita data non sit, ut possit sensibus percipi, tamen propter firmitatem eius stabilitatemque eodem modo quo perceptiones accipienda sit.* Hier haben wir uns freilich weit vom Ziele entfernt, denn das Vorstehende bezieht sich nicht auf die Antinomieen, sondern auf die Grundsätze des reinen Verstandes bei Kant. Allein der Raum dieser Blätter erlaubt ohnehin nicht, die vorl. Dissertation wie ein Buch zu behandeln; es gereicht ihr zur Ehre, dass sie für eine kurze Anzeige viel zu reichhaltig ist. Nur noch ganz obenhin können wir, um einigermaassen den Zusammenhang des Ganzen bemerklich zu machen, die Anfangsworte des dritten Capitels anführen. *Quanquam propter ea, quae capite antecedente prolata sunt, contradictiones Kantianae, excepta de materia antinomia, haud ita graviter nos premere videntur, tamen, ubi formas experientiae vere nobis datas esse memineris, in locum Kantianarum novas contradictiones videbis se ipsas supposuisse; ut, quomodo omnino repugnantiae notionum tractandae solvendaeque sint, quaestioni summa gravitas servetur.* Man wird sich nicht irren, wenn man die ganze Dissertation als Probe einer seltenen Verbindung von Scharfsinn und Fleiss betrachtet.

XIII.

NACHTRAG.

Erklärung.

[Hall. LZ. 1815. No. 129, S. 254]

In den götting. Anzeigen vom 9. März 1815 lese ich die Nachricht: dass ich mich in ein *polemisches Verhältniss gegen meine Zeitgenossen* soll gestellt haben; und zwar durch ein *Lehrbuch* zur Einleitung in die Philosophie, welches daselbst als ein „*wiederholter* Versuch, die mir eigene Philosophie geltend zu machen," angekündigt wird. Am Schlusse ist sogar der Verdacht geäussert, als ob ich mir „gar nicht mehr die Möglichkeit, vielleicht auf einen Irrweg gerathen zu sein, denken könne."

Solche Fingerzeige, die ihre Wirkung in der guten Gesellschaft nicht leicht verfehlen, sind allerdings bequemer, als Jemanden auf seinen Irrwegen zu verfolgen und einzuholen; oder gar über eigenen Irrthümern die Augen aufzuthun. Mir aber gebietet die Achtung für *meine Zeitgenossen*, zu bemerken, dass hier höchstens von einigen *Zeit-Philosophen* die Rede sein könne, durch welche sich jene wohl schwerlich werden repräsentirt glauben. Wenn ich mich hier und da in einem Missverhältniss *befinde*, so rührt dies daher, dass ich nicht Lust habe, den modernen Irrthümern zu huldigen; es ist eine unvermeidliche Folge meiner Ueberzeugungen, und keineswegs ein Platz, wohin ich mich willkürlich *gestellt* habe. Wie sehr aber dergleichen Missverständnisse verschlimmert werden durch das Benehmen, welches man sich gegen mich erlaubt, das kann jeder unbefangene Zuschauer beobachten.

Meine Einleitung in die Philosophie ist ein wesentliches Ergängungsstück meines Lehrcursus; wie der gedruckte Leitfaden dazu eine *Wiederholung* sein könne, das lässt sich eben so schwer einsehen, als wie man es versuchen könne, ein wirklich eigenes und neues System *vermittelst eines Lehrbuchs im grossen Publicum geltend zu machen*, — oder, um etwas anderes, recht Unbegreifliches zu nennen, — wie aus dem unwandelbaren Einen der eleatischen Metaphysik eine Theorie von der Attraction der Elemente, nebst ihren metaphysischen Vordersätzen, habe erwachsen können. (Dies Beispiel liefern mir die göttingischen Anzeigen. Die Eleaten sollen jetzt die Wurzeln meiner Metaphysik hergeben; früher wurde eben daselbst der

Ursprung des Determinismus in der *Pädagogik* nachgewiesen; obgleich das Interesse für die letztere schon die Ueberzeugung von dem zeitlichen Anfange und der zeitlichen Bildsamkeit des Guten im Menschen voraussetzt.) Da aber einmal über wiederholte Versuche, meine Philosophie geltend zu machen, geklagt wird, so frage man die Klagenden, wie viel sie nun nach den vorgeblichen Wiederholungen davon wissen? Man frage sie nach der Lehre von den Störungen und Selbsterhaltungen einfacher Wesen, vom intelligiblen Raume, von der Construction der Materie, von der Erklärung des Selbstbewusstseins, von den Grundsätzen der Statik und Mechanik des Geistes, sammt den mathematischen Entwickelungen derselben. Statt einer bestimmten Antwort werden sie sich mit den allzukurzen Andeutungen entschuldigen, die ich bis jetzt davon gegeben; und es wird zum Vorschein kommen, dass mein bisheriges Schreiben grösstentheils zunächst durch die Rücksicht auf mein akademisches Lehramt ist bestimmt worden.

Um ein neues System, wo nicht geltend, so doch bekannt zu machen, dazu gehören ausführliche Werke. Ich werde mich bemühen, durch solche meiner Schuldigkeit gegen meine Zeitgenossen zu entsprechen. Nicht eher, als bis dieses geschehen, kann ein ernstlicher Streit gegen mich auch nur begonnen werden; flüchtige Anfechtungen in Tageblättern, sammt den kurzen Erwiederungen darauf, entscheiden in der Hauptsache nichts. Für jetzt fehlt in Deutschland die wissenschaftliche Musse, und eine für speculative Discussionen günstige Lage des Buchhandels.

Königsberg, den 8. Mai 1815.

Ein Augenblick meines Lebens.

1796.

Düsterer Gedanken voll ging ich einsam am Flusse. Umsonst bot mir die Natur ihren freundlichsten Morgengruss, umsonst lächelten mir die grünen Fluren, schimmerte mir der zarte Nebel der Frühe im milden Sonnenglanze; beschämt über mich selbst stand ich da; unmöglich konnt' ich den freundlichen Gruss erwiedern. — Auf dem hohen Felsenufer stand ich still, und sah hinab in die Tiefe. Zwei Schritte, so sprach ich zu mir, nur zwei Schritte bis hinunter! — Der Fluss ist trübe wie dein Sinn! Der heitere Sonnenstrahl ist nicht dein Element! — Wozu in deiner Brust der reinen Menschheit Bild? In nächtliches Dunkel gehüllt steht es da, unbewundert, kaum geahnet. Kann nicht der innern Wahrheit Sonne die Nacht durchbrechen und es mit hellem Strahle beleuchten, — wohlan, so zerschelle es an diesem Felsen, so wirble der Fluss die Trümmer mit sich fort, so führ' er die grübelnden Fragen, die beklemmenden

Zweifel mit ins weite Meer der Vergessenheit und des ewigen Schlafs! — Mein Blick irrte auf den Wellen umher. Bis in die Mitte war der Fluss vom Ufer beschattet, drüber hinaus sah ich meinen eignen Schatten schweben; er ahmte meine unsteten Bewegungen nach. — „So recht, du wirst an meiner Stelle hier wanken, wirst die Stätte meines Endes bezeichnen, wirst den Freunden meinen letzten Seufzer wiederholen, in ächzenden Lauten meinen Abschied, meine Wünsche ihnen stammeln, ihnen sagen, wie mir war, und was ich ward, schauerlich wirst du ihnen tönen, wehmüthig, doch gern werden sie deiner Warnung horchen und ihr folgen; nicht nach dem Unerforschlichen fragen: nicht eigene unbetretene Wege suchen, nicht sich selbst sie führen wollen; auf der grossen Strasse werden sie bleiben, mit kindlichem Sinne werden sie kindlich sich freuen, sie werden nicht die Geschenke der Natur gegen selbsterworbene Trophäen, nicht Einfalt gegen Weisheit, noch Unschuld gegen Tugend vertauschen wollen. O! all ihr Lieben, ihr Eltern, Verwandte, Freunde, all ihr Lieben, Theuren, nah und fern! Wenn ihr wüsstet“ — Indem ich zu mir und den meinigen redete, war ich unvermerkt fortgewandelt; höher war ich gestiegen; denn das Ufer erhob sich mehr und mehr. Ich wandte mich um nach meinem Schatten; siehe, da wandelte er am jenseitigen Ufer, auf blumigem Rasen, freundlich scherzten mit ihm die schimmernden Tropfen des Thaus am nahen Gebüsche. Meinen Pfad hatt' ich verfolgt, die Höhe war erreicht, drum hatte ihn der Sonnenstrahl über die Wellen getragen. Es war ein schöner Augenblick! Die Fülle der Freude und des Muthes und der Hoffnung kehrte mir wieder. „So will ich höher und höher denn streben, mit feurigem Eifer rastlos kämpfen, bis die Gruft sich öffnet; Phöbus wird dann seinen Strahl mir nachsenden; nicht im morschen Kahn, nein, im Lichte der Wahrheit werd' ich dahinschweben über die heiligen Fluten, und Elysiums Fluren begrüssen.“

---

4. Juni 1796.

Gieb es mir, o Natur, mit *Einem* begeisterten Blicke,
Wonnetrunken zu schauen der Welt unendliche Einheit!
Breite dein ganzes Geweb' in Einer unendlichen Fläche
Vor dem Auge mir hin! — Jetzt zähl' ich zwar einzelne Fäden,
Werde des Zählens nie müde, und folge dem Rufe der Menschheit;
Freue mich dankend des Lohnes, wenn auch im einzelnen Faden
Spuren des zärtern Gespinnstes sich hie und da mir enthüllen.
Doch nach dem Kleinsten zu spähn, verliehst du dem Würmchen im Staube

Schärferen Blick, als mir. Und suchet mein Auge die Ferne, —
Bläulicher Dunst verwischet entfernter Wirklichkeit Grenzen,
Raubt ihr die Farb', erniedrigt die Höhe, verkleinert die Grösse! —
Freier zwar, wie das Thier, erhebt der Mensch zu dem Himmel,
Senkt er zur Erde das Haupt. Doch stolz verscheuchet am Tage
Phöbus zurück vom Himmel das blöde geblendete Auge.
Milder ist Luna, doch *sie* verwirrt der Erde Gestalten! —
Ist es denn nie vergönnt, das Ganze ganz zu umfassen?

1840.

Schon den Lippen entweicht mit unsichtbarem Gefieder
Leicht das Wort; und bald sieht man die Federn sogar.
Noch nicht genug! Der Zauberer schenkt' ihm stärkere Schwingen,
Höher zu fliegen empor, weiter zu kreisen umher.
Aber der Worte sind viel'; oft drängen sie wider einander,
Fodern Gehör zugleich, streitend in wildem Geräusch.
Schwer vernimmt man die Red', und schwerer vernimmt man das Schweigen,
Wenn durch Schweigen einmal einer zu reden versucht.
Doch die Zeit, in Gunst und Ungunst wechselnd, sie bringt ja
Spät dem rechten Wort, was sie zuvor ihm versagt.
Drum mag warten das Wort und beharren. Und Gutenberg hob ihm
Hier zum Fliegen die Kraft, dort zum Beharren den Muth.
Geister der Vorzeit! Schaut! Es dringt in die Fernen der Zukunft,
Was ihr früher umsonst botet dem nächsten Geschlecht.
Seht, was die Presse vermag! Den stummen Zeichen verleiht sie
Kraft zu wirken, was Ihr Grosses gedacht und gewollt.*

---

* S. K. Haltaus, Album deutscher Schriftsteller zur vierten Säcurlarfeier d. Buchdruckerkunst. Lpz. 1840. S. 107.

Chronologisches Verzeichniss von J. F. Herbart's sämmtlichen Schriften und Abhandlungen.

1794. Bemerkungen zu Fichte's Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. — Bruchstück einer Abhandlung. (Kl. Schr. Bd. I, S. XV u. XX.)
[Bd. XII, S. 3, 4.]

1796. Spinoza und Schelling. Eine Skizze. — Versuch einer Beurtheilung von Schelling's Schriften: Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt; und: Vom Ich oder dem Unbedingten im menschlichen Wissen. (Kl. Schr. Bd. III, S. 42.)
[Bd. XII, S. 7, 10, 16.]

1797—99. An Herrn von Steiger.
[Bd. XI, S. 1.]

1798. Erster problematischer Entwurf der Wissenslehre. (Kl. Schr. Bd. I, S. XLII.)
[Bd. XII, S. 38.)

1802. *Theses, quas pro summis in philosophia honoribus consequendis die XXII. Octobr. publice defendet. — Theses, quas pro loco in philosophorum ordine rite obtinendo die XXIII Octobr. publice defendet.* (Kl. Schr. Bd. I, S. LVIII.)
[Bd. XII, S. 58.]

1802. Ueber Pestalozzi's neueste Schrift: Wie Gertrud ihre Kinder lehrte. An drei Frauen. (Irene. Eine Monatsschrift. Herausg. von *G. A. von Halem.* 1. Bd. Berlin, Unger's Journalhandlung. 1802. S. 15—51.) (Kl. Schr. Bd. III, S. 74.)
[Bd. XI, S. 45.]

1802. Pestalozzi's Idee eines ABC der Anschauung als ein Cyklus von Vorübungen im Auffassen der Gestalten wissenschaftlich ausgeführt. Göttingen, bei Joh. Fr. Röwer. kl. 8. — 2te durch eine allgemein pädagogische Abhandlung (über die ästhetische Darstellung der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehung) vermehrte Ausgabe. Ebendas. 1804.
[Bd. XI, S. 79.]

1802. Rede bei Eröffnung der Vorlesungen über Pädagogik. (Kl. Schr. Bd. I, S. 1.)
[Bd. XI, S. 61.]

1804. Kurze Darstellung eines Plans zu philosophischen Vorlesungen. Göttingen, gedruckt bei J. Fr. Röwer. 23 S. gr. 8. (Kl. Schr. Bd. I, S. 17.)
[Bd. I, S. 361.]

1804. Ueber den Standpunct der Beurtheilung der pestalozzischen Unterrichtsmethode. Eine Gastvorlesung gehalten im Museum zu Bremen. Bremen, bei C. Seyffert. 23 S. kl. 8. (Kl. Schr. Bd. I, S. 29.)
[Bd. XI, S. 345.]

1805. *De Platonici systematis fundamento commentatio. Qua ad audiendam orationem de philosophiae tradendae modo et finibus professoris philosophiae extraordinarii in Academia Georgia Augusta muneris rite adeundi gratia die XX Iulii MDCCCV habendam observantissime invitat J. F. Herbart.* 50 S. gr. 8. — Unter dem Titel: *De Platonici... commentatio. Professoris philosophiae extraordinarii in Academia Georgia Augusta muneris rite capessendi gratia conscripta auctore J. F. Herbart* und mit einem Anhang (S. 51—63) in den Buchhandel gekommen. Göttingen, Schneider'sche Buchh. (Kl. Schr. Bd. I, S. 66.)
[Bd. XII, S. 61.]

1806. Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet. Göttingen, J. F. Röwer. X u. 482 S. gr. 8.
[Bd. X, S. 1.]

1807. Ueber philosophisches Studium. Göttingen, bei Heinr. Dieterich. 172 S. kl. 8. (Kl. Sch. Bd. I, S. 99.)
[Bd. I, S. 373.]

1807. Entwurf zu Vorlesungen üb. die Einleit. in die Philosophie.
[Bd. XII, S. 97.]

1806. Hauptpuncte der Metaphysik. Vorgeübten Zuhörern zusammengestellt von J. Fr. Herbart. Göttingen, gedr. mit Barmeierischen Schriften, bei J. C. Baier. 45 S. gr. 8. — Dieselben

1808. Hauptpuncte der Metaphysik, von J. F. Herbart. Göttingen, J. Fr. Danckwerts. IV u. 130 S. gr. 8. (Kl. Schr. Bd. I, S. 199.)
[Bd. III, S. 1.]

1808. Hauptpuncte der Logik. Zur Vergleichung mit grössern Werken über diese Wissenschaft. Göttingen, J. Fr. Danckwerts. 30 S. gr. 8. (Auch als Beilage zur Ausg. der Hauptpuncte der Metaphysik v. J. 1808.) (Kl. Schr. Bd. I, S. 254.)
[Bd. I, S. 465.]

1808. Allgemeine praktische Philosophie. Göttingen, J. F. Danckwerts. IV u. 430 S. gr. 8.
[Bd. VIII, S. 1.]

1809. Vorrede und Anmerkungen zu „L. G. Dissen's kurzer Anleitung, die Odyssee mit Knaben zu lesen.“ Göttingen, bei H. Dieterich. (Kl. Schr. Bd. I, S. 267.)
[Bd. XI, S. 367.]

1809. Ueber die Einrichtung eines pädagogischen Seminars.
[Bd. XI, S. 411.]

1810. Rede gehalten an Kant's Geburtstag den 22. April 1810. (Königsberger Archiv f. Philosophie, u. s. w. von F. Delbrück, C. G. A. Erfurdt, J. F. Herbart, K. D. Hüllmann, J. F. Krause u. J. S. Vater. Königsberg, 1812. I Bd. 1 St. S. 1.) (Kl. Schr. Bd. I, S. 281.)
[Bd. XII, S. 139.]

1810. Ueber Erziehung unter öffentlicher Mitwirkung. Vorgelesen in der k. deutschen Gesellschaft zu Königsberg den 5. Sept. 1810. (Kl. Schr. Bd. I, S. 299.)
[Bd. XI, S. 367.]

1811. Ueber die Philosophie des Cicero. Vorgelesen in der öffentlichen Sitzung der k. deutschen Gesellschaft zu Königsberg am 18. Januar 1811. (Königsberger Archiv, I Bd. 1 St. S. 22.) (Kl. Schr. Bd. I, S. 313.)
[Bd. XII, S. 167.]

1811. Psychologische Bemerkungen zur Tonlehre. (Königsberger Archiv, I Bd. 2 St. S. 158.) (Kl. Schr. Bd. I, S. 331.)
[Bd. VII, S. 1.]

1812. Psychologische Untersuchung über die Stärke einer gegebenen Vorstellung als Function ihrer Dauer betrachtet. (Königsberger Archiv, I Bd. 3 St. S. 292. (Kl. Schr. Bd. I, S. 361.)
[Bd. VII, S. 29.]

1811. Ueber die dunkle Seite der Pädagogik. (Königsberger Archiv, I Bd. 3 St. S. 338.) (Kl. Schr. Bd. I, S. 399.)
[Bd. VII, S. 63.]

1812. *Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica. Sectio prima eaque praeparatoria, quam auctoritate amplissimi philosophorum ordinis pro receptione in eandem die XIX Jun. . . defendet . . . Sectio secunda, quam . . . pro loco in eo ordine rite obtinendo die XX Jun. . . defendet. Regiomonti, typis academicis.* 93 S. 8. (Kl. Schr. Bd. I, S. 409.)
[Bd. IV, S. 521.]

1812. Philosophische Aphorismen veranlasst durch eine neue Erklärung der Anziehung unter den Elementen. (Königsberger Archiv, I Bd. 4 St. S. 545.) (Kl. Schr. Bd. I, S. 467.)
[Bd. IV, S. 573.]

1812. Bemerkungen über die Ursachen, welche das Einverständniss über die ersten Gründe der praktischen Philosophie erschweren; — nebst Vorrede zu Chr. Jac. Kraus nachgelassenen philosoph. Schriften. (Königsberg, Fr. Nicolovius, 1812. S. I—XX u. 599—651.) (Kl. Schr. Bd. I, S. 487.)
[Bd. IX, S. 1.]

1813. Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. Königsberg, A. W. Unzer. XXVII u. 168 S. gr. 8. 2te Aufl. 1821. 3te Aufl. 1834. 4te Aufl. 1837.
[Bd. I, S. 1.]

1813. Ueber die Unangreifbarkeit der schelling'schen Lehre. Geschrieben auf Veranlassung der Recension des zweiten

und dritten Hefts des königsberger Archivs für Philosophie. u. s. w. in der hallischen allgemeinen Literaturzeitung und vorgelesen in der königlichen deutschen Gesellschaft zu Königsberg, am 6. October 1813. Königsberg bei H. Degen. VIII u. 28 S. gr. 8. (Kl. Schr. Bd. I, S. 539.)
[Bd. XII, S. 183.]

1814. Ueber den freiwilligen Gehorsam als Grundzug des ächten Bürgersinnes in Monarchien. Rede am Krönungstage gehalten im grossen öffentlichen Hörsaal der Universität zu Königsberg. (Kl. Schr. Bd. II, S. 1.)
[Bd. IX, S. 35.]

1814. Bemerkungen über einen pädagogischen Aufsatz. (Kl. Schr. Bd. II, S. 15.)
[Bd. XI, S. 378.]

(?) Ueber die allgemeine Form einer Lehranstalt.
[Bd. XI, S. 406.]

1814. Ueber Fichte's Ansicht der Weltgeschichte. Rede am Geburtstage des Königs gehalten in der öffentlichen Sitzung der deutschen Gesellschaft. (Kl. Schr. Bd. II, S. 29.)
[Bd. XII, S. 247.]

1814. Ueber meinen Streit mit der Modephilosophie dieser Zeit. Auf Veranlassung zweier Recensionen in der jenaischen Literaturzeitung. Königsberg und Leipzig, A. W. Unzer. 93 S. 8. (Kl. Schr. Bd. II, S. 45.)
[Bd. XII, S. 199.].

1816. Lehrbuch zur Psychologie. Königsberg und Leipzig, A. W. Unzer. VIII u. 198 S. gr. 8. 2te verbess. Aufl. 1834.
[Bd. V, S. 1.]

1817. Ueber den Hang des Menschen zum Wunderbaren. Rede gehalten am Geburtstage des Königs in der deutschen Gesellschaft. (Kl. Schr. Bd. II, S. 99.)
[Bd. I, S. 479.]

1817. Gespräche über das Böse. Aufgezeichnet von J. Fr. Herbart. Königsberg, A. W. Unzer. VIII u. 184 S. kl. 8. (Kl. Schr. Bd. II, S. 115.)
[Bd. IX, S. 49.]

1818. Ueber das Verhältniss der Schule zum Leben. Vorgelesen in d. deutsch. Gesellschaft am 18. Jan. (Kl. Schr. Bd. III. S. 90.)
[Bd. XI, S. 388.]

1818. Pädagogisches Gutachten über Schulklassen und deren Umwandlung nach der Idee des Herrn Regierungsrath Graff. Auf dessen öffentliches Verlangen bekannt gemacht. Königsberg, Fr. Nicolovius. 109 S. kl. 8. (Kl. Schr. Bd. II, S. 207.)
[Bd. XI, S. 267.]

1819. Ueber die gute Sache. Gegen Herrn Professor Steffens. Leipzig, Brockhaus. 1819 im Monat Mai. 84 S. kl. 8. (Kl. Schr. Bd. II, S. 262.)
[Bd. IX, S. 133.]

1819. Erste Vorlesung über praktische Philosophie. (Kl. Schr. Bd. II. S. 297.)
[Bd. IX, S. 165.]

1821 (?). Ueber Menschenkenntniss in ihrem Verhältniss zu den politischen Meinungen. Rede am 3 August in der deutschen Gesellschaft gehalten. (Kl. Schr. Bd. II, S. 311.)
[Bd. IX, S. 179.]

1821 (?). Ueber einige Beziehungen zwischen Psychologie und Staatswissenschaft. (Kl. Schr. Bd. II, S. 331.)
[Bd. IX, S. 199.]

1821. Ueber den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien. (Beilage der 2ten Aufl. des Lehrbuchs zur Einleitung in die Philosophie S. 267—288.) (Kl. Schr. Bd. III, S. 98.)
[Bd. XI, S. 396.]

1822. *De attentionis mensura causisque primariis. Psychologiae principia statica et mechanica exemplo illustraturus scripsit J. F. Herbart. Regiomonti ap. fratres Borntræger.* XIV u. 65 S. 4. (Kl. Schr. Bd. II, S. 353.)
[Bd. VII, S. 73.]

1822. Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden. Königsberg, Gebr. Bornträger. X u. 102 S. kl. 8. (Kl. Schr. Bd. II, S. 417.)
[Bd. VII, S. 129.]

(?) Einwürfe gegen die Metaphysik nebst deren Beantwortung. (Kl. Schr. Bd. III, S. 157.)
[Bd. IV, S. 593.]

1823. Ueber die verschiedenen Hauptansichten der Naturphilosophie. Vorgelesen in der königl. deutschen Gesellschaft den 23. April. (Kl. Schr. Bd. II, S. 459.)
[Bd. I, S. 495.]

1824. Rede gehalten am Geburtstage Kant's. (Kl. Schr. Bd. III, S. 108.) [Bd. XII, S. 153.[

1824. 1825. Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Königsberg, auf Kosten des Verfassers und in Commission bei A. W. Unzer, 1 Th. XIV u. 390 S. 2 Th. XXVIII u. 541 S. gr. 8.
[Bd. V und VI.]

(?) Anschauungslehre der sphärischen Formen.
[Bd. XI, S. 234.]

1828. Ueber die allgemeinsten Verhältnisse der Natur. Eine Rede gehalten an des Königs Geburtstag in der öffentlichen Sitzung der deutschen Gesellschaft zu Königsberg. (Kl. Schr. Bd. II, S. 479.)
[Bd. I, S. 515.)

1828. 1829. Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. Königsberg, in Commission bei A.W. Unzer. 1 Th. XXX u. 608 S. 2 Th. XXII u. 679 S. gr. 8.
[Bd. III und IV.]

1831. Ueber die Unmöglichkeit persönliches Vertrauen im Staate durch künstliche Formen entbehrlich zu machen. Eine Rede gesprochen in der k. deutschen Gesellschaft zu Königsberg am Krönungstage den 18 Jan. 1831. („Das Krönungsfest des preussischen Staates gefeiert in der k. d. Ges. zu Königsberg durch drei Vorträge von F. W. Schubert und J. F. Herbart." Königsberg, 1831. S. 95—127.) (Kl. Schr. Bd. II, S. 497.) [Bd. IX, S. 221.]

1831. Kurze Encyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspuncten entworfen. Halle, C. A. Schwetschke u. Sohn. X u. 410 S. gr. 8. 2te verm. u. verb. Auflage 1841. [Bd. II.]

1831 (?). Briefe über die Anwendung der Psychologie auf die Pädagogik. (Unvollendet.) (Kl. Schr. Bd. II, S. 517.) [Bd. X, S. 343.]

1831. Ueber das Verhältniss des Idealismus zur Pädagogik. (Kl. Schr. Bd. II, S. 695.) [Bd. XI, S. 319.]

1833. Rede gehalten am Geburtstage Kant's. (Kl. Schr. Bd. III, S. 112.] [Bd. XII, S. 157.]

1833. *De principio logico exclusi medii inter contradictoria non negligendo commentatio, qua ad audiendam orationem die XXVI Octobr. habendam ... invitat ... philosophiae professionem ordinariam in Academia Georgia Augusta rite capessiturus J. F. Herbart. Gottingae, typis Dieterichianis.* 29 S. 8. (Kl. Schr. Bd. II, S. 721.) [Bd. I, S. 533.]

1833. *Oratio ad capessendam in Academia Georgia Augusta philosophiae professionem ordinariam habita d. XXVI Octobr.* (Kl. Schr. Bd. II, S. 739.) [Bd. XII, S. 267.]

1835. Umriss pädagogischer Vorlesungen. Göttingen, Dieterich'sche Buchh. IV u. 103 S. kl. 8. 2te Ausg. 1841. 262 S. gr. 8. [Bd. X, S. 185.]

1835. Ueber die Subsumtion der Psychologie unter die ontologischen Begriffe. Einstweilen nicht für den Buchhandel, sondern nur zum Privatgebrauch bestimmt. Göttingen, gedr. mit Dieterich'schen Schriften. 16 S. gr. 8. (Kl. Schr. Bd. III, S. 122.) [Bd. VII, S. 173.]

1836. Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Briefe an Herrn Prof. Griepenkerl. Göttingen, Dieterich'sche Buchh. XXIV u. 255 S. kl. 8. [Bd. IX, S. 241.]

1836. Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral zum Gebrauche beim Vortrage der praktischen Philosophie. Göttingen, Dieterich'sche Buchh. XVIII u. 264 S. gr. 8. [Bd. VIII, S. 213.]

1837. *Commentatio de realismo naturali, qualem proposuit Theophilus Ernestus Schulzius de philosophia in Academia Georgia*

Augusta meritissimus. (Jubelprogramm der philos. Facultät.) *Göttingae, typis Dieterichian.* 42 S. 4.
[Bd. XII, S. 283.]

1838. Erinnerung an die göttingische Katastrophe. Königsberg, gedr. bei E. J. Dalkowski. 1842. 43 S. 8.
[Bd. XII, S. 317.]

1839. 1840. Psychologische Untersuchungen. 1 u. 2 Heft. Göttingen, Dieterich'sche Buchh. X. u. 296 S., XVI u. 286 S. gr. 8.
[Bd. VII, S. 181.]

Aphorismen zur Einleitung in die Philosophie. [Bd. I, S. 533.]
Aphorismen zur Metaphysik. [Bd. IV, S. 591.]
Aphorismen zur Psychologie. [Bd. VII, S. 605.]
Aphorismen zur praktischen Philosophie. [Bd. IX, S. 387.]
Aphorismen zur Pädagogik. [Bd. XI, S. 419.]

Recensionen.*

J. F. Herbart allgemeine Pädagogik. Göttingen, 1806. und *de Platonici systematis fundamento.* Ebendas. 1805. [Gött. gel. Anz. 1806, No. 76.]
[Bd. X, S. VII und Bd. XII, S. VII.]

C. Fr. Bachmann, über Philosophie und Kunst. Jena u. Leipz., 1812. 8. [Lpz. LZ. 1814, No. 204.]

Fr. Ehrenberg, Seelengemälde. 2 Thle. Berlin, 1812. [Lpz. LZ. 1814, No. 213.]

Adam Müller's vermischte Schriften über Staat, Philosophie und Kunst. 1 u. 2 Thl. Wien, 1812. [Lpz. LZ. 1814, No. 216, 1815, No. 123. 124.]

* *A. Kayssler,* Grundsätze der theoretischen und praktischen Philosophie. Halle, 1812. [Lpz. LZ. 1815, No. 125. 126.]

Sinclair, Versuch einer durch Metaphysik begründeten Physik. Frankfurt a. M., 1813. [Lpz. LZ. 1816, No. 138. 139.]

* *Aug. Apel,* Metrik. 1 Th. Leipzig, 1814. [Lpz. LZ. 1817, No. 47. 48.]

Graff, die für die Einführung eines erziehenden Unterrichts nothwendige Umwandlung der Schulen. Arnsberg, 1817. 2te Aufl. 1818. [Lpz. LZ. 1819, No. 72.]

* *Arth. Schopenhauer,* die Welt als Vorstellung und Wille. Leipzig, 1819. [Hermes 1820, 3 Stück, S. 131—149.]

H. C. W. Sigwart, Handbuch der theoretischen Philosophie. Tübingen, 1820. [Jen. LZ. 1820, No. 183.]

* *Joh. Jak. Wagner,* Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat in ihrem gegenseitigen Verhältniss betrachtet. Erlangen, 1819. [Lpz. LZ. 1821, No. 9. 10.]

Gottl. Imman. Lindner, neue Ansichten mehrerer metaphysischer, moralischer und religiöser Systeme und Lehren. Königsberg, 1817. [Lpz. LZ. 1821, No. 36.]

---

* Die mit * bezeichneten sind in dem vorl. Bande abgedruckt.

Aloys Maier, Versuch eines Wörterbuchs der Seelenlehre. 1 Thl. Salzburg, 1817. [Lpz. LZ. 1821, No. 36.]

C. Fr. Bachmann, über die Philosophie meiner Zeit. Jena, 1816. [Jen. LZ. 1821, No. 10. 11.]

* *Jak. Fr. Fries*, Handbuch der psychischen Anthropologie. 1 Bd. Jena, 1820. [Jen. LZ. 1822, No. 10. 11.]

Fr. Calker, Urgesetzlehre des Wahren, Guten und Schönen. Berlin, 1820. [Lpz. LZ. 1822, No. 20. 21.]

W. Traug. Krug, Handbuch der Philosophie und der philosophischen Literatur. 1. 2. Bd. Leipzig, 1820. 1821. [Jen. LZ. 1822, No. 27. 28.]

* *G. W. Fr. Hegel*, Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. (Auch unt. d. Titel: Grundlinien der Philosophie des Rechts.) Berlin, 1821. [Lpz. LZ. 1822, No. 45—47.]

* *Fr. Ed. Beneke*, Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen. Berlin, 1820. [Jen. LZ. 1822, No. 47.]

J. S. Beck, Lehrbuch der Logik. Rostock, 1820. [Jen. LZ. 1822, No. 47.]

Jos. Hillebrand, Grundriss der Logik und philosophischen Vorkenntnisslehre. Heidelberg, 1820. [Jen. LZ. 1822, No. 76. 77.]

H. C. W. Sigwart, Antwort auf die Recension meines Handbuchs der theoretischen Philosophie. Tübingen, 1821. [Jen. LZ. 1822, No. 169.]

* *F. E. Beneke*, Grundlegung zur Physik der Sitten. Berlin, 1822. [Jen. LZ. 1822, No. 211—213.]

* *Henr. Steffens*, Anthropologie. 1 u. 2 Bd. Breslau, 1822. [Lpz. LZ. 1823, No. 1—4.]

J. M. Schmid, das Denken als Thatsache. Leipzig, (1822.) [Lpz. LZ. 1823, No. 93.]

* *Fr. E. Beneke*, Schutzschrift für meine Grundlegung zur Physik der Sitten. Leipzig, 1823. [Jen. LZ. 1823, No. 178.]

Fr. Calker, Propädeutik der Philosophie. 1 Hft. Methodologie der Philosophie. Bonn, 1821. [Jen. LZ. 1825, No. 75. 76.]

Jak. Fr. Fries, Julius und Evagoras, oder die Schönheit der Seele. Ein philosophischer Roman. 2 Bde. 2te Aufl. Heidelberg, 1824. [Lpz. LZ. 1825, No. 39—41.]

* *Jak. Fr. Fries*, System der Metaphysik. Heidelberg, 1824. [Lpz. LZ. 1825, No. 70—73.]

Fr. Bouterweck, die Religion der Vernunft. Göttingen, 1824. [Lpz. LZ. 1825, No. 82—84.]

* *C. A. Eschenmayer*, Religionsphilosophie 1—3 Th. Tübingen, 1824. [Jen. LZ. 1825, No. 105—107.]

* *Jak. Fr. Fries*, die mathematische Naturphilosophie, nach mathematischer Methode bearbeitet. Heidelberg, 1822. [Lpz. LZ. 1825, No. 268—270.]

Ch. F. Zöllich, über Prädeterminismus und Willensfreiheit. Nordhausen, 1825. [Lpz. LZ. 1826, No. 10. 11.]

Fr. v. Baader, Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit. Leipzig, 1824. [Lpz. LZ. 1826, No. 11.]
W. G. Tennemann, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 4te Aufl. (2te Bearb. von A. Wendt.) Leipzig, 1824. [Jen. LZ. 1826, No. 225.]
C. Seidel, Charinomos. Beiträge zur allgemeinen Theorie und Geschichte der schönen Künste. 1 Bd. Magdeburg, 1825. [Lpz. LZ. 1826, No. 316.]
F. G. Fritze, Grundlegung zur Harmonie des Wissens und Handelns. Magdeburg, 1825. [Lpz. LZ. 1826, No. 317.]
Der Adel, und der Bürgerstand im neunzehnten Jahrhundert, ein Dialog. Gotha, 1825. [Lpz. LZ. 1826, No. 317. 318.]
J. Salat, Handbuch der Moralphilosophie. Eine ganz neue Bearbeitung ... nach der 3ten Aufl. seiner Darstellung der Moralphilosophie. München, 1824. [Jen. LZ. 1827, No. 6. 7.]
A. L. J. Ohlert, die Schule. Königsberg, 1826. [Jen. LZ. 1827, No. 11.]
G. K. Fick, vergleichende Darstellung der philosophischen Systeme von Kant, Fichte und Schelling (o. A. d. Druckorts), 1825. [Jen. LZ. 1827, No. 33. 34.]
* *Gottlob Benj. Jäsche*, Grundlinien der Ethik. Dorpat, 1824. — *Derselbe*, der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen u. s. w. 1 Bd. Berlin, 1826. [Lpz. LZ. 1827, No. 76. 77.]
J. Gttfr. Chr. Kiesewetter, Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der kritischen Philosophie. 4te verb. Aufl. Berlin, 1824. [Jen. LZ. 1827, No. 87.]
* *L. J. Rükkert*, christliche Philosophie. 1, 2 Bd. Leipzig, 1825. [Lpz. LZ. 1827, No. 111. 112.]
* *E. Reinhold*, Karl Leonhard Reinhold's Leben und literarisches Wirken. Jena, 1825. [Jen. LZ. 1827, No. 165. 166.]
J. H. Fichte, Sätze zur Vorschule der Theologie. Stuttgart und Tübingen, 1826. [Jen. LZ. 1828, No. 185.]
Fr. v. Schlegel, die drei ersten Vorlesungen über Philosophie des Lebens. Wien, 1827. — *Derselbe*, Philosophie des Lebens in 15 Vorless. Wien, 1828. [Lpz. LZ. 1828, No. 255. 256.]
Wilh. Tr. Krug, allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften. 1 u. 2 Bd. Leipzig, 1827. [Jen. LZ. 1828, No. 225.]
* *Troxler*, Naturlehre des menschlichen Erkennens, oder Metaphysik. Aarau, 1828. [Hall. LZ. 1829, No. 10—12.]
Georg v. Buquoy, Anregungen für philosophisch-wissenschaftliche Forschung und dichterische Begeisterung. Leipzig, 1827. [Lpz. LZ. 1829, No. 17.]
* *Jos. Droz*, die Anwendung der Moral auf die Politik. Aus dem Französischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Aug. v. Blumröder. Ilmenau, 1827. [Jen. LZ. 1829, No. 24. 25.]

* *Heinr. Ritter*, der Halbkantianer und der Pantheismus. Berlin, 1827. — *Gottl. Benj. Jäsche*, der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen u. s. w. 2ter Bd. Berlin, 1828. [Lpz. LZ. 1829, No. 106. 107.]

* *Fr. E. Beneke*, psychologische Skizzen. 2 Bde. Göttingen, 1825. 1827. — *Derselbe*, das Verhältniss von Leib und Seele. Göttingen, 1826. [Jen. LZ. 1830, No. 6. 7.]

Jos. Hillebrand, Lehrbuch der theoretischen Philosophie und philosophischen Propädeutik. Mainz, 1826. [Lpz. LZ. 1830, No. 45. 46.]

* *K. Chr. Fr. Krause*, Vorlesungen über das System der Philosophie. Göttingen, 1828. [Lpz. LZ. 1830, No. 94—96.]

Ueber Sein, Nichts und Werden. Einige Zweifel an der Lehre des Hrn. Prof. Hegel. Berlin, 1829. — Briefe gegen die hegel'sche Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1 Hft. Berlin, 1829. — *K. E. Schubarth* und *K. A. Carganico*, über Philosophie überhaupt und Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere. Berlin, 1829. [Jen. LZ. 1830, No. 178.]

Andreas Metz, über den Begriff der Naturphilosophie. Würzburg, 1829. [Ebendaselbst.]

Joh. Chr. Aug. Heinroth, über die Hypothese der Materie und ihren Einfluss auf Wissenschaft und Leben. Leipzig, 1828. [Hall. LZ. 1830, No. 50—53.]

G. Mehring, über philosophische Kunst. Stuttgart, 1828. [Hall. LZ. 1830, EBl. No. 34.]

* *G. Wilh. Fr. Hegel*, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 2te Ausg. Heidelberg, 1827. [Hall. LZ. 1831, No. 1—4.]

* *F. H. Chr. Schwarz*, Erziehungslehre. 3 Bde. 2te durchaus umgearb. Aufl. Leipzig, 1829. — *J. W. Wörlein*, System der Pädagogik. In 9 Bänden. 1 Bd. Pädagogische Grundlehre. (Auch u. d. Titel: Fundamental-Pädagogik.) Nürnberg, 1830. [Hall. LZ. 1832, No. 21—24.]

* *M. Wilh. Drobisch*, Philologie und Mathematik als Gegenstände des Gymnasial-Unterrichts betrachtet. Leipzig, 1832. [Hall. LZ. 1832, No. 150. 151.]

* *Chr. H. Weisse*, System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit. 1, 2 Th. Leipzig, 1830. [Jen. LZ. 1831, No. 121—123.]

* *M. W. Drobisch*, Beiträge zur Orientirung über Herbart's System der Philosophie. Leipzig, 1834. [Gött. gel. Anz. 1834, No. 161.]

* *Ludw. Strümpell*, Erläuterungen zu Herbart's Philosophie. 1 Hft. Göttingen, 1834. [Gött. gel. Anz. 1834, No. 174.]

F. G. Griepenkerl, Briefe an einen jüngern gelehrten Freund über Philosophie und insbesondere über Herbart's Lehren. Braunschweig, 1832. [Gött. gel. Anz. 1835, No. 69.]

Herbart, Umriss pädagogischer Vorlesungen. Göttingen, 1835. [Gött. gel. Anz. 1835, No. 69.]
[Bd. X, S. XI.]

Alex. Kapp, Platon's Erziehungslehre. Minden, 1833. [Gött. gel. Anz. 1835, No. 70.]

J. P. Romang, über Willensfreiheit und Determinismus. Bern, 1835. — *Herbart,* zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Göttingen, 1836. [Gött. gel. Anz. 1836, No. 37.]
[Bd. IX, S. IX.]

* *G. Hartenstein,* die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik. Leipzig, 1836. [Gött. gel. Anz. 1836, No. 108.]

* *M. W. Drobisch,* neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen. Leipzig, 1836. [Gött. gel. Anz. 1836, No. 128.]

* *M. W. Drobisch, Quaestionum mathematico-psychologicarum specim. I. (Lpz.* 1836.) [Gött. gel. Anz. 1836, No. 137.]

Th. A. Suabedissen, die Grundzüge der Metaphysik. Marburg, 1836. [Gött. gel. Anz. 1836, No. 173.]

J. F. Herbart, analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral. Göttingen, 1836. [Gött. gel. Anz. 1836, No. 189.]
[Bd. VIII, S. VIII.]

* *M.W . Drobisch, quaestionum mathematico-psychologicarum specim. II. (Lpz.* 1836.) [Gött. gel. Anz. 1837, No. 17.]

* *G. Hartenstein, de ethices a Schleiermachero propositae fundamento. Part. I, II. Lpz.* 1837. [Gött. gel. Anz. 1837, No. 60. 61.]

* *M. W. Drobisch, quaestionum mathematico-psychologicarum fascicul. I. Lipsiae* 1837. [Gött. gel. Anz. 1837, No. 104.]

Kant the metaphysic of ethics translated by J. W. Semple. Edinburg 1836. [Gött. gel. Anz. 1837, No. 120.]

* *H. G. Brzoska,* die Nothwendigkeit pädagogischer Seminare auf der Universität und ihre zweckmässige Einrichtung. Leipzig, 1836. [Gött. gel. Anz. 1837, No. 152.]

J. F. Herbart, de realismo naturali, qualem proposuit Th. C. Schulzius. (Gotting. 1837.) [Gött. gel. Anz. 1838, No. 5.]
[Bd. XII, S. XI.]

* *G. Hartenstein,* über die neuesten Darstellungen und Beurtheilungen der herbart'schen Philosophie. Leipzig, 1838. [Gött. gel. Anz. 1838, No. 28.]

* *L. Ph. Aug. Reiche, de Kanti antinomiis, quae dicuntur theoreticis. Gotting.* 1838. [Gött. gel. Anz. 1838, No. 125.]

Oeffentliche Erklärungen, Antikritiken u. s. w.

Erklärung (über die Abhandlung *de Platonici systematis fundamento.*) [Lpz. LZ. 1808, Int. Bl. No. 43, S. 673.]
[Bd. XII, S. 88.]

Erklärung (über eine Recension der allgemeinen praktischen Philosophie.) [Jen. LZ. 1809, Int. Bl. No. 20, S. 222.]
[Bd. VIII, S. 209.]

Berichtigung (betr. eine Anzeige der Abhandlung: *Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica.*) [Hall. LZ. 1815, Int. Bl. No. 53, S. 422.]
[Bd. IV, S. 603.]

Erklärung (über das Verhältniss zu seinen Zeitgenossen). [Hall. LZ. 1815, Bd. II, S. 254.]
[Bd. XII, S. 781.]

Literarischer Wunsch und Vorschlag zu einer philosophischen und, wenn man will, zugleich philologischen Preisfrage. [Hall. LZ. 1830, Int. Bl. No. 5, S. 34.]
[Bd. IV, S. 605.]

Bemerkungen (zu einer Recension der Psychologie). [Hall. LZ. 1831, Int. Bl. No. 40, S. 328.]
[Bd. VII, S. 681.]

Abfertigung. [Hall. LZ., Int. Bl. No. 41, S. 334.]
[Bd. VII, S. 682.]

Zwei Worte über Naturphilosophie. [Hall. LZ. 1832, Int. Bl. No. 4, S. 26.]
[Bd. IV, S. 608.]

20
25